

Jan SPURK

sociologue et philosophe allemand,
professeur des universités, Directeur du Laboratoire
Sens et Compréhension du Monde Contemporain (LASCO)
Université Paris Descartes/Institut Mines-Télécom, PARIS

(2006)

Quel avenir pour la sociologie ?

*Quête de sens
et compréhension du monde social*

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique avec le concours de Pierre Cabrol, bénévole, Docteur en droit privé, Maître de conférences de Droit privé à l'IUT Michel de Montaigne Bordeaux 3 (France)

Courriel: Pierre Cabrol : cabrolpierre@gmail.com

Publications en ligne dans Les Classiques des sciences sociales :

http://classiques.uqac.ca/contemporains/cabrol_pierre/cabrol_pierre.html

à partir du texte de :

Jan Spurk

Quel avenir pour la sociologie ? Quête de sens et compréhension du monde social.

Paris : Les Presses universitaires de France, 2006, 228 pp.
Collection "Intervention philosophique".

L'auteur nous a accordé, le 5 juillet 2020, l'autorisation de diffuser en libre accès à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Jan Spurk : jan.spurk@parisdescartes.fr

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 31 décembre 2020 à Chicoutimi, Québec.



Jan SPURK

sociologue et philosophe allemand,
professeur des universités, Directeur du Laboratoire
Sens et Compréhension du Monde Contemporain (LASCO)
Université Paris Descartes/Institut Mines-Télécom, PARIS

Quel avenir pour la sociologie ?

Quête de sens et compréhension du monde social.



Paris : Les Presses universitaires de France, 2006, 228 pp.
Collection "Intervention philosophique".

INTERVENTION PHILOSOPHIQUE

Collection dirigée par Yves Charles Zarka

Directeur de recherches au CNRS

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[i]

Jan Spurk

Quel avenir pour la sociologie ?

Quête de sens
et compréhension du monde social



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

[ii]

[iii]

DU MÊME AUTEUR

Sociologie der französische Arbeiterbewegung, Berlin, Argument-Verlag, 1986.

Gemeinschaft und Modernisierung - Entwurf einer soziologischen Gedankenführung, Berlin. Verlag Walter de Gruyter, 1990.

Nationale Identität - zwischen gesundem Menschenverstand und Überwindung, Campus-Verlag. Frankfurt-New York, 1997.

Approche comparative des entreprises en France et en Allemagne. Le déclin de l'empire des aiguilles (sous la dir. de Jan Spurk), Paris. L'Harmattan. 1997.

Des sociologues face à Pierre Naville, ou l'archipel des savoirs (en collaboration avec S. Céliérier et M Burnier), Paris, L'Harmattan, 1997.

L'hétéronomie productive de l'entreprise, Critique de la sociologie de l'entreprise. Paris, L'Harmattan, 1998.

Bastarde und Verräter. Jean-Paul Sartre und die französischen Intellektuellen, Bodenheim, Syndikat-Verlag. 1998.

Pour un nouveau débat sur l'entreprise. Paris : Presses universitaires de Laval Syllepse, 2000.

Critique de la raison sociale. La sociologie de l'Ecole de Francfort, Québec-Paris. Presses universitaires de Laval / Syllepse, 2001.

Comparaisons internationales (avec M. Lallcment, éd.), Éditions du CNRS, 2003.

Le travail dans la pensée occidentale (avec Daniel Mercure, éd.), Québec, Presses universitaires de Laval, 2003, trad. portugaise : *O trabalho na história do pensamento ocidental*, Brésil. Petropolis, Editora Vozes, 2005.

Europäische Soziologie als kritische Theorie der Gesellschaft. Stuttgart, Kohlhammer-Verlag, 2006.

Pour une théorie critique. 13 interventions, Lyon, Parangon, 2006.

ISBN 2 13 055755 4

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2006, novembre

© Presses Universitaires de France, 2006
6, avenue Reille, 75014 Paris

[iv]

[v]

« Regarder la société, dont vient le danger d'effondrement, les yeux dans les yeux, c'est cela qui caractérise aujourd'hui le sujet autodéterminé et menacé. Pourtant, l'espoir dépend de la survie de ce sujet. »

Max Horkheimer.

[vi]

[vii]

Quel avenir pour la sociologie ?
Quête de sens et compréhension du monde social.

Remerciements

[Retour à la table des matières](#)

Ce livre doit beaucoup aux discussions avec les participants à mes séminaires de l'Université de Paris V - Sorbonne tout comme avec les membres de mon équipe de recherche *L'Europe et la sociologie européenne* (Groupe d'études pour l'Europe de la culture et de la solidarité, Université de Paris V).

Eugène Enriquez (LCS/Université de Paris VII), Claudine Haroche (CETSAH/CNRS), Gilles Ferréol (Université de Poitiers) ainsi qu'Emmanuel Valat (GEPECS/Université de Paris V) et Yves Charles Zarka (Université de Paris V) ont lu et critiqué les premières versions du texte. Leurs remarques et critiques amicales, mais sans complaisance, m'ont permis de préciser mes idées et de donner au texte sa forme actuelle. Je les remercie chaleureusement. Enfin, un grand merci à tous les anonymes qui ont questionné, soutenu ou corrigé certaines de mes positions que j'ai eu l'occasion de présenter dans des manifestations publiques !

Je dédie ce livre à Heinz Brakemeier, mon ancien professeur à l'Université de Francfort, vieil ami et complice intellectuel.

[227]

Quel avenir pour la sociologie ?
Quête de sens et compréhension du monde social.

Table des matières

[Remerciements](#) [vii]

Chapitre I

[De la compréhension à la bouffonnerie ?](#) [1]

1. [Pour le sujet, pour le vivant](#) [2]
2. [Renouer avec les traditions européennes](#) [12]
3. [Être sociologue](#) [16]

Chapitre II.

[Dans quelle société vivons-nous ?](#)
[De l'individualisme sériel](#) [25]

1. [Continuités sociales](#) [25]
2. [De l'individualisme sériel](#) [27]
3. [Formater les images du monde : la force de l'industrie culturelle](#) [55]
4. [Crépuscules européens](#) [61]

Chapitre III

[Comprendre le vivant](#) [65]

1. [Le regard sociologique et la compréhension sociologique](#) [65]
2. [Héritages sociologiques](#) [78]

Chapitre IV.

Quêtes de sens et compréhension sociologique [101]

1. L'individu, la subjectivité et la sociologie [102]
2. Le lien social et les quêtes de sens [116]
3. L'approche situationnelle [123]
4. Espace public et création du lien social [128]
5. Quêtes de sens [153]

Chapitre V.

Pour la sociologie critique [191]

1. Sociologies critiques dans une société sérielle [191]
2. Sociologie critique de l'individualisme sériel [201]

Bibliographie [213]

[1]

Quel avenir pour la sociologie ?

Quête de sens et compréhension du monde social.

Chapitre I

**DE LA COMPRÉHENSION
À LA BOUFFONNERIE ?**

[Retour à la table des matières](#)

Comme beaucoup de collègues, je ne constate pas seulement les énormes problèmes qui se posent à tous ceux qui veulent rendre intelligible le monde social dans lequel nous vivons, mais j'observe également que la pensée sociologique établie, scolarisée, professionnalisée et normalisée est de plus en plus inapte à comprendre et à faire comprendre notre société. Toutefois, les discours habituels et rituels sur la crise de la sociologie et sur l'impossibilité du raisonnement raisonnable ne m'ont jamais convaincu, même pas impressionné, car leur pseudo-radicalité n'est au fond qu'une adaptation résignée aux états de choses sociales que l'on ne peut et que l'on ne veut plus comprendre. On s'y adapte et on fait avec, comme s'il s'agissait d'une fatalité.

En outre, depuis les années 1970 ¹ le discours sur la « crise de la sociologie » persiste. Plus de trente ans après, on doit se demander si cette « crise » n'est pas l'état normal de la discipline : une discipline autoréflexive et profondément inscrite dans la société qui cherche consciemment le dépassement de son état actuel vers des avenir possibles, des avenir meilleurs. Or, dans la sociologie d'aujourd'hui, de l'ambition de comprendre et de rendre intelligible la société ne reste

¹ Cf. par exemple Boudon, 1971 ou Gouldner, 1970.

généralement qu'un souvenir plus ou moins nostalgique, et les [2] sociologues se transforment en experts ou en acteurs des mass médias. En effet, les courants les plus importants de la sociologie ont pris ces chemins de l'expertise et de la médiatisation.

Cela nous interpelle d'autant plus que sous nos yeux émerge une société nouvelle dont nous ne connaissons et dont nous ne pouvons connaître que quelques éléments qui font apparaître ses contours profondément contradictoires. Il s'agit d'une société européanisée et mondialisée à la recherche de nouvelles règles et régulations ainsi que de nouveaux cadres étatiques, d'une société individualisée et fragmentée sans pour autant être anémique, une société marchandisée et en même temps pleine de liens affectifs et spirituels et, enfin, d'une société pacifiée, violente et contestée à la fois.

C'est en lien direct avec l'émergence de cette nouvelle société que les sociologues s'interrogent aujourd'hui sur eux-mêmes, sur leur existence et le sens de cette existence, sur leur discipline, sur leur place dans la société ainsi que sur leur rapport avec les acteurs individuels et collectifs mais aussi sur leurs spécificités, sur leur rôle et sur leur participation à la construction de la société. Bien sûr, ils le font avec les méthodes et les outils de leur discipline. De cette façon, leur auto-analyse influence profondément le développement de la sociologie. On a toujours connu plusieurs postures socio- logiques, mais quelles sont les perspectives de la sociologie d'aujourd'hui ? Expertisation et « technologie sociale » (Habermas), académisme, médiatisation ?

1. POUR LE SUJET, POUR LE VIVANT

[Retour à la table des matières](#)

Sur le plan social, le changement profond qui s'opère apparaît aux sujets bien souvent comme une fatalité à accepter, à laquelle on doit s'adapter, en la modifiant éventuellement un peu. Le « on » domine. Les sciences sociales, quant à elles, n'ont pas attendu la déclaration de la « mort du sujet » de Foucault pour mettre en avant l'objectivation des rapports [3] sociaux, les normes, les rôles, etc. Dans les argumentations sociologiques tend à dominer ce qui est mort au détriment de la vie consciente, de la volonté et de l'agir conscient des

sujets. L'impersonnalisation et la mortification y règnent. C'est en cela que, comme Jean Duvignaud le constatait dès les années 1970, la sociologie est devenue triste. Elle ressemble de plus en plus à « l'esprit sérieux » dans le sens de Nietzsche ou de Sartre.

Je mets, quant à moi, au centre de mon argumentation le vivant et le dramatique : les sujets, leurs situations, leurs conditions d'existence, leurs raisons d'agir, leurs visions du monde ainsi que les sciences sociales, surtout la sociologie, comme une intervention consciente dans la constitution de la société. L'agir des sujets tout comme les interventions des sociologues sont animés par des quêtes de sens de l'existence, de la société, de l'histoire et du développement économique et social. Cette quête de sens relie les sujets, les sociologues et la société dans laquelle ils vivent et qu'ils essaient de maîtriser, chacun à sa manière, bien entendu.

Pour contribuer à la compréhension de notre période charnière, ce n'est ni dans l'histoire positiviste de la sociologie, ni dans l'histoire des idées que l'on trouvera des ancrages et des appuis pour analyser la société contemporaine, mais dans la reconstruction de quelques approches fondamentales qui ont formé ce que l'on appelle les classiques de la sociologie, plaçant au centre de leurs argumentations la vie, le vivant, le vif, la conscience et l'existence dramatique ainsi que la critique.

Je me repose la question classique : « Comment rendre intelligible la période charnière qui est la nôtre, entre la société d'aujourd'hui et la société émergente ? », car cette question n'a pas trouvé de réponse et elle ne peut pas trouver une réponse définitive, parce que la constitution de la société est un processus qui reste toujours inachevé. Les formules simples et souvent mobilisatrices utilisées sur le plan politique et médiatique sont une sorte d'*Ersatz* pour la réponse à cette question. Pourtant, elles ne permettent ni l'analyse des sociétés complexes d'aujourd'hui, ni l'agir social conscient pour [4] construire des sociétés plus conformes aux volontés des sujets ².

² Un premier exemple pour ces formules est l'individualisation libérale, considérée comme créatrice de bonheur et de bien-être ou de malheur absolu. Un deuxième exemple est la marchandisation aliénante, exploitante et appauvrissante.

En outre et contre l'événementisme en vogue, je revendique également un certain héritage de la tradition sociologique et philosophique. Malgré la richesse de l'héritage sociologique, les sciences sociales en général et la sociologie en particulier paraissent aujourd'hui assez désarmées : écartelées entre l'académisme, la médiatisation et l'instrumentalisation, leur ambition traditionnelle de comprendre la société paraît anachronique et elle est bien souvent abandonnée. Par conséquent, sa raison d'être est de plus en plus mise en question parce que la spécificité de son discours s'efface par rapport aux discours de journalistes, de politiciens ou d'experts. Ces acteurs comme la majorité des sociologues partagent une orientation radicalement instrumentale. On la constate facilement dans les discussions au sein de la sociologie contemporaine, comme des autres sciences sociales, qui part en général d'un *a priori* ouvertement instrumental : « À quoi sert la sociologie ? »³

À l'origine des sciences sociales, un grand courant s'est efforcé à prolonger d'une manière spécifique les Lumières, et de rendre intelligible la société et l'existence des individus au sein de la société selon les critères de la Raison pour qu'elle devienne plus raisonnable et plus humaine. De cette ambition, il ne reste plus grand-chose dans la sociologie contemporaine. Pourtant dans les sociétés contemporaines, le brouillard qui entoure les phénomènes sociaux est épais, aussi bien pour les analystes de la société que pour les acteurs. La sociologie ne saurait se contenter du constat et de la description des faits accomplis, si elle cherche la compréhension de la société.

[5]

Pourtant, on doit éviter la généralisation hâtive, car la sociologie est trop productive, trop diversifiée, trop multiforme, trop hétérogène et trop fragmentée pour « parler » d'une voix. Ensuite, l'idée répandue et nominaliste de vouloir analyser la sociologie par sa description systématique se transforme facilement en une déclaration presque doxique d'une certaine conception de la sociologie, qui ressemble souvent à une simple définition, comme la seule conception légitime⁴.

³ Le livre récent dirigé par Bernard Lahire (2002) qui porte ce titre en est symptomatique.

⁴ Cf. C. W. Mills, 1943, une des meilleures critiques de cette approche et, en même temps, une des critiques les plus classiques.

Ce postulat est généralement considéré comme allant de soi ; il ne demande pas d'analyse et il est à accepter comme tel. De cette façon, les défenseurs de cette conception l'imposent en postulant que la sociologie, telle qu'elle est, est la seule sociologie possible ou, au moins, la seule sociologie légitime, que l'on déplore son état ou que l'on s'en réjouisse ! Cela n'est pas une analyse mais un a priori idéologique lourd.

L'ambition de caractériser la sociologie et de nommer de cette façon son essence à l'aide d'un aperçu de la sociologie d'aujourd'hui se heurte moins à l'immensité de la tâche qu'au fait que l'on devrait, d'abord, avoir une notion de la sociologie pour, ensuite, indiquer son état, ses différenciations et ses spécialisations. Le constat nominaliste, par exemple dans la tradition bourdieusienne, selon lequel « sociologues sont ceux qui s'appellent ainsi et que les autres appellent sociologues et dont le métier est la sociologie » n'apporte pas d'éléments de réponse ; au contraire, il évite la question.

Tradition positiviste

Cette manière de faire la sociologie et de se situer en tant que sociologue au sein de la société mais aussi la vision du monde spécifique qui s'y concrétise sont profondément ancrées dans la tradition et dans l'histoire de la sociologie française, d'Auguste Comte à la sociologie contemporaine (par exemple à la sociologie bourdieusienne) en passant par Emile Durkheim. Bien sûr, ce fait n'a rien à voir avec un [6] quelconque « esprit français » ou avec la « nature positiviste de la sociologie française ». Nous vivons dans « l'ère du positivisme et de l'industrie culturelle » (Adorno, 1951, n° 43, p. 85). La sociologie positiviste correspond à cette « ère », c'est-à-dire à notre époque.

La domination du positivisme dans la sociologie française s'explique assez simplement par l'histoire du rapport entre les sociologues et l'État républicain en France mais également par l'engagement des intellectuels français en général et des sociologues français en particulier dans et pour l'État et la république. Ici, il n'est pas la place pour développer cette argumentation. Pourtant, j'aimerais

en retenir quelques éléments. D'abord, au XIX^e siècle, Auguste Comte développait sa notion de positivisme, entre autres, contre le « négativisme » de la critique : il accepte de la société comme une donnée, gouvernée par des lois (quasi) naturelles ainsi que, surtout, fondamentalement inchangeable, car elle est considérée comme le résultat nécessaire de l'évolution sociale ⁵.

Deuxièmement, le culte des faits qui caractérise le positivisme décrit son rapport à la réalité sociale. Son analyse sociologique consiste dans la découverte des structures, des fonctionnements et des lois de la société qui ne sont pas à questionner sur leurs raisons d'être mais ils sont à constater positivement, c'est-à-dire comme des êtres.

Ensuite, dans cette tradition, on considère que les hommes ne disposent pas d'une raison mais seulement des raisons d'agir dans lesquelles se conjuguent des valeurs, des normes et des règles. Dans la mesure où elles deviennent normales dans une société donnée, on les appelle - selon les différents courants - par exemple « institutionnalisation », « habitus » ou « structure objective de sens » ; elles sont considérées comme objectives. Pourtant elles sont subjectives ; très répandues et institutionnalisées, les hommes les considèrent comme allant de soi, et la sociologie positiviste fait de même.

[7]

Quatrièmement, la sociologie positiviste est abstraite et elle refuse la réflexion sur ce qui est, surtout la réflexion sur la question si la totalité sociale est raisonnable. Cette question est simplement considérée comme « hors sujet ». Cette sociologie se concentre, souvent avec acharnement, sur les faits. Elle célèbre les méthodes comme une finalité en soi de la sociologie, bien qu'il s'agisse souvent d'utiles et d'astuces ou de « tuyaux » (Becker). Sa pensée est classificatrice et elle nourrit un relativisme, rarement avoué. Ce qui est considéré comme étant sûr, est produit par des méthodes obligatoires, des systèmes et des instances qui se réclament d'une certaine neutralité qui les rend, sur le plan social, légitimes. Dans cette sociologie, il n'y a pas de place pour l'imagination (sociologique), cette force de satisfaire ou de refuser des souhaits et des désirs grâce à la pensée de ce qui

⁵ Cf. Comte, 1822, p. 119.

pourrait être. La réflexion libre sur la rationalité sociale apparaît illégitime ou impossible.

Cinquièmement, le positivisme est caractérisé par un mode d'expérience spécifique. L'expérience est ce que le sujet pense, ce qu'il aperçoit, ce qu'il fait et ce dont il fait l'expérience charnelle. Bien que cette expérience ne soit pas nécessairement authentique, elle peut être mise en scène (ce qui est typique pour l'industrie culturelle). Le savoir est le résultat des expériences objectivées. Comme l'expérience est toujours socialement médiée, elle porte en elle un aspect social. C'est pour cela qu'on peut parler de certains modes d'expérience, par exemple d'un mode d'expérience positiviste. Le mode d'expérience de la sociologie positiviste se caractérise par le culte des faits évoqués ainsi que par son ambition d'être utile qui produit un conformisme pesant qui exclut *a priori* le dépassement, aussi bien dans la pensée que dans l'agir.

Subjectivité et quêtes de sens

À notre sens, la compréhension de la société implique toujours une pratique sociale, et, au fond, elle en est une, car les sociologues font partie de la société qu'ils analysent. C'est [8] pour cette raison que la sociologie est une quête de sens menée par des sociologues et fondée sur « ... leur malaise des courants dominants de leur temps... » (Coser, 1991, p. 10). Ils essaient de comprendre la société (*i.e.* le général) sur la base de leur « malaise dans la culture » (Freud, 1929-1971) spécifique. Cela explique leur sensibilité pour les fissures et des ruptures des sociétés dont ils traitent.

Or, aujourd'hui, ce malaise est de plus en plus évacué de la formation des jeunes sociologues tout comme de l'exercice du métier de sociologue. Le malaise n'est pas à confondre avec les « problèmes à résoudre », c'est-à-dire avec les dysfonctionnements et les dégâts que la constitution sociale produit et qu'elle a produit (par exemple le chômage, la désaffiliation (Castel), la violence urbaine et scolaire...) ⁶. Il concerne aussi bien les sujets qui sont l'objet de l'analyse

⁶ Cf. également Enriquez-Haroche, 2002, p. 11-30.

sociologique que le sociologue en tant que sujet. En excluant sa subjectivité de l'analyse sociologique, la grande majorité des sociologues s'inscrit positivement dans la société sérielle. La critique n'a pas de place dans cette démarche.

Bien sûr, ce ne sont ni les sociologues ni les intellectuels en général qui déterminent le développement d'une société, mais ils sont doublement concernés par celui-ci : d'abord par leur existence en tant que membres de la société en cause et ensuite par leur métier. Dans ce sens, les théories, elles aussi, représentent une intervention dans la constitution de la société. Les théories classiques du social partagent, entre autres, l'ambition d'être à la fois une analyse de l'état actuel de la société et une vision - plus ou moins concrète - de son avenir possible. Les théories sont des quêtes de sens. On a affaire à des constructions théoriques dont l'ambition déclarée est de faire l'analyse de l'objectivité sociale ainsi que l'analyse des comportements subjectifs qui la constituent. C'est le projet d'une pensée de la société qui serait théoriquement fondée et qui concernerait d'une certaine manière l'action sociale, sans que cela implique nécessairement un [9] engagement direct ou militant⁷. Concrètement, il s'agit de la conviction profonde et générale qu'il est possible de penser la société dans sa totalité, de la conviction que tout le social est accessible à la raison. La société, une fois constituée, devait être expliquée et consciemment, théoriquement et raisonnablement reconstruite. Cette quête de sens sociologique est directement liée à la quête de sens de tous les sujets, car à l'aide des visions du monde et des raisons d'agir, ils cherchent et ils trouvent en général un sens à leur vie. Dans la société, « ... ce produit humain, toujours et malgré tout, les sujets vivants peuvent se reconnaître comme si on se voyait de loin... En effet, l'action au sein de la société bourgeoise est en grande partie, objective, "compréhensible" et motivée » (Adorno, 1973, p. 11-12).

Aujourd'hui, en revanche, l'exclusion de la subjectivité structure profondément la sociologie. Sur le plan de l'enseignement, l'omniprésence des programmes et des curricula (dont l'importance réelle varie bien entendu beaucoup selon les universités et les enseignants), le recours systématique et souvent exclusif aux cours magistraux (en grande partie à cause de la situation matérielle difficile

⁷ Cf. par exemple Weber, 1922-1988.

et tristement connue des universités) et aux manuels, l'incessante suite d'examens, d'évaluations et de validations vont dans le sens de la canonisation, et à la fin dans le sens d'une réduction de la sociologie à un système de techniques, d'idées vidées de sens social et de sensibilité sociale. Au fond, dans l'enseignement cette démarche est la concrétisation et la matérialisation d'une conception des sciences sociales que peu de sociologues défendent explicitement : proclamer la **Vérité** (en gras et avec un V majuscule) aux ignorants et contrôler périodiquement si le public est devenu moins ignorant. Cette « vérité » est le savoir établi, la doxa, qui fait partie d'une vision du monde positiviste et bien souvent résignée : la société est nécessairement comme elle est ; elle ne peut pas être dépassée mais seulement perfectionnée. Le doute, l'imperfection, la [10] subjectivité et la conscience tout comme la transcendance n'ont plus de place dans cette sociologie.

La sociologie n'est plus « cette discipline de remise en question permanente » (Duvignaud, 1973-1986, p. 35) d'autrefois. Elle a largement perdu la capacité de penser en termes de dépassement et d'utopie, comme Ernst Bloch ou Theodor W. Adorno le proposent⁸. Karl Mannheim a également insisté sur la nécessité d'une telle orientation : l'utopie comme point de repère dans le travail quotidien⁹. La perte d'utopie est fort inquiétante, car c'est l'utopie qui nous permet de penser la transcendance et elle nous oriente doublement dans le champ des avènements possibles : en développant le chemin de l'analyse critique et en même temps en dégagant les grandes lignes d'un potentiel émancipateur de l'action collective.

Comme la société s'invente au quotidien dans les actions et par les actions des individus, on a affaire à un incessant dépassement de la situation à un moment historique donné vers des possibles. Cet aspect de la réalité est fâcheux pour tous ceux qui, d'un côté, préféreraient enfermer la sociologie dans une construction théorique préfabriquée de lois et de règles sociales, mais qui, de l'autre, sont encore assez proches de la réalité pour constater que celle-ci est un mouvement et en mouvement. La société sur laquelle nous travaillons nous échappe et doit nous échapper puisqu'elle n'est jamais achevée. C'est en tant que

⁸ Cf. Vincent, 2000.

⁹ Cf. aussi Ricœur, 1997, p. 17-33 et 335-354.

telle que l'on doit l'analyser. Tout comme son objet, la société, la sociologie (qui veut comprendre cette société inachevée) est aussi inachevée. Pourtant, au cours de son histoire, elle a beaucoup abandonné de cette ambition pour devenir de plus en plus « topologique » (Adorno).

En outre, l'état actuel des discours publics marginalise les approches compréhensives ; il favorise le glissement de la sociologie soit vers une pensée ésotérique, limitée à un petit nombre de gourous initiés, soit vers l'expertise sociale qui s'adresse aux décideurs sociaux, politiques et économiques. Pour que la sociologie puisse comprendre la société, c'est-à-dire [11] prendre intellectuellement possession de la société avec les autres, elle a besoin de nouveaux espaces publics qu'elle doit se créer. Cette intervention dans la constitution de la société serait une attaque contre « la société régulée et bureaucratisée », comme on dirait dans une tradition webérienne, qui est aujourd'hui « le monde administré » (Adorno) et la société sérielle.

La société, cette totalité sociale aliénée, est rationnelle mais pas raisonnable ; pourtant, elle pourrait le devenir. Depuis l'établissement de la société bourgeoise, la « mobilité sociale », si souvent évoquée par la sociologie, décrit le changement rapide des rôles sociaux dans les sociétés d'aujourd'hui. Par conséquent, là où la mobilité est élevée, émerge une concurrence généralisée : chacun est un concurrent potentiel pour chacun puisque les hommes sont devenus interchangeables. Dans ce sens, les hommes deviennent égaux sans s'approcher. Les hommes vivent et se vivent comme des objets et non comme des sujets de l'histoire. « C'est pour cela que l'histoire paraît éteinte. Tout ce qui se passe leur arrive, mais ce ne sont pas eux qu'ils le font » (Adorno, 1950, p. 50).

En outre, cette société « prend l'homme » (Horkheimer). Elle s'aligne sur le développement de la machinerie pour produire des hommes stéréotypés et sans spontanéité intellectuelle. Pourtant, l'homme reste le créateur de l'histoire et cet homme est en danger. Ce qui est en danger c'est « ... l'homme bien que déterminé tente de parler au nom de la vérité telle qu'il la conçoit, se place comme individu autonome, inventif, acceptant, au besoin, son rejet par le corps social, ses pairs et sa famille » (Enriquez, 1997-2003, p. 358). Dans les visions du monde des sujets, la dynamique sociale est devenue une sorte de changement « du pareil au même ». « Tout est constant dans la mesure

où les hommes ne sont pas libres par rapport à leur propre société ; ils se laissent maîtriser par les rapports sociaux au lieu de forger leur propre destin » (Horkheimer, 1951 c, p. 77) ¹⁰. Le potentiel destructif de [12] la société est réel et très présent dans la société, mais il n'a rien d'une fatalité. Il est intellectuellement identifiable ; par conséquent, on peut le combattre et l'éviter.

La dialectique sociale ne se dévoile qu'à la condition que le chercheur et sa théorie se situent consciemment et explicitement dans une société donnée. On se positionne comme contributeur (potentiel) aux interprétations de la société en général mais aussi comme individu spécifique. La dialectique sociale est une logique d'action, elle est vivante et intimement liée aux rapports que les sujets, ces êtres vivants et conscients, tissent entre eux : les rapports sociaux. Elle peut rendre compréhensibles et, dans le cas le plus réussi, intelligibles les actions et les créations qui en sont le résultat. De cette façon, l'individu « ... se reconnaît dans le dépassement de ses besoins, il reconnaît la loi que lui imposent les autres en dépassant les leurs... il reconnaît sa propre autonomie... comme puissance étrangère et l'autonomie des autres comme la loi inexorable qui permet de les contraindre » (Sartre, 1960, p. 157).

2. RENOUER AVEC LES TRADITIONS EUROPÉENNES

[Retour à la table des matières](#)

Ce que nous venons de dire sur la sociologie et la société ne décrit pas une « exception française ». Dans les autres pays européens, on constate également le manque de grands enjeux et de grands débats sociologiques, comparé aux années 1960 à 1990. Il règne une grande activité qui semble produire des sociologies lisses et conformistes, positives et instrumentales.

Avec le recul d'une bonne dizaine d'années, l'optimisme qui dominait le débat sur la sociologie européenne à la fin des années 1980 et au début des années 1990 étonne un peu. La « transition » des anciens

¹⁰ Sartre (1960) appelle cela le champ pratico-inerte ou la série.

pays « socialistes » d'un côté et la construction européenne de l'autre ont souvent été interprétées comme des événements historiques, comparables à la révolution permanente que l'Europe avait vécue dans les [13] domaines les plus divers au cours du XIX^e siècle et qui a, entre autres, donné naissance à la sociologie ¹¹. On s'attendait à l'émergence d'une société européenne « ... qui partage des idées, des valeurs, des symboles, un héritage, des loyautés ainsi que des liens, qui émergent lentement » (Nedelmann-Sztompka, 1993, p. 1). Un nouvel « âge d'or » s'ouvrirait devant la sociologie en Europe, comme au XIX^e siècle, et l'Europe redeviendrait le centre de la pensée sociologique. Smelser notait sobrement que « ... le centre de gravité de la pensée théorique s'est déplacé des États-Unis vers l'Europe » (Smelser, 1990, p. 47) ¹².

On ne constatait pas seulement l'hétérogénéité et la fragmentation de la sociologie en Europe malgré son héritage commun, on s'interrogeait également sur l'avenir de la pluralité qui caractérise encore aujourd'hui la sociologie en Europe ¹³. La périphérie traditionnelle de la sociologie en Europe, c'est-à-dire la sociologie de l'Europe de l'Est et de l'Europe centrale, devrait s'affirmer et gagner une place centrale grâce à des contributions profondément nouvelles liées à l'analyse de la « transition postcommuniste ».

Si dans le passé, l'État-nation a été le point de référence aussi bien pour la détermination des objets de la sociologie que pour son institutionnalisation et pour son existence matérielle, l'émergence d'une Europe étatique, dépassant l'Europe des États-nations représente pour la sociologie un enjeu énorme : son objet change et son point de référence se transforme. L'ancien cadre étatico-national fait place à une structure encore bien nébuleuse, appelée « Union européenne » ou « Europe » ainsi qu'à un ensemble de grandes régions qui ne correspondent plus aux frontières des États-nations du XX^e siècle. L'objet de la recherche change également : les anciennes grandes structures comme les classes sociales, les états, les couches sociales, etc., s'effacent au profit de l'individualisme sériel. Les incitations à la recherche se modifient [14] également : la recherche instrumentale à la

¹¹ Cf. Nisbet, 1966-1984.

¹² Cf. aussi Smelser, 1988 et 1990.

¹³ Cf. par exemple Scaff, 1993, p. 222-223.

demande des différentes instances publiques (de la Communauté Européenne jusqu'aux villes, en passant par les États, les régions, les départements, etc.) et des instances privées comme les entreprises domine de plus en plus.

En effet un des avènements possibles de la sociologie en Europe, peut-être le plus probable, est la prolongation de la tendance lourde d'aujourd'hui : son expertisation, sa « caméralisation » (Boudon) et sa transformation en « technologie sociale » (Habermas). En tant que « science caméralisée » (Kameralwissenschaft, Schumpeter) et alignée sur la « demande sociale » qui est une demande instrumentale des institutions publiques et privées ainsi que sur la culture industrielle, la sociologie s'occupe de plus en plus des prévisions, de la récolte de données et de la régulation. L'autre possibilité consiste dans le développement d'une théorie critique en tant qu'analyse des « pathologies sociales » (Honneth, 1994) ¹⁴ sur la place publique pour s'engager dans le développement public et raisonnable (et pour ces raisons profondément démocratiques) des avènements possibles de la société européenne émergente. Cette sociologie européenne peut se construire par rapport à son passé tout comme par rapport à la « nouvelle donne » économique, politique et sociale en Europe, aussi bien au plan théorique qu'au plan social (classes sociales, capitalisme communautaire en RFA, stalinisme d'État, etc.) et enfin, par la volonté intellectuelle et politique.

Pour avancer vers la compréhension de la société, on peut mobiliser une partie de la longue tradition sociologique qui se réfère directement au sujet, à sa situation et à ses raisons d'agir. Bien sûr, parce que l'histoire ne se répète pas, on ne peut pas trouver les arguments pour la compréhension de la société d'aujourd'hui et de la société émergente dans les textes des classiques.

En revanche, n'oublions pas que, bien avant la sociologie, il y a eu d'autres discours savants sur le social (philosophiques, [15] moraux, religieux, économiques) ! Les éléments les plus importants de la société capitaliste sont nommés et théorisés, au moins depuis Hobbes, comme la dialectique entre l'existence individuelle et la constitution consciente

¹⁴ Au sujet de la notion « pathologies du social », cf. Honneth, 1994, p. 49-53.

du lien social, la nécessité, la volonté mais aussi la violence nécessaire pour constituer le lien social.

En Europe, existent des traditions spécifiques ainsi que des objets spécifiques de l'analyse de la société. Comme on l'a vu, c'est avec la philosophie sociale et la philosophie de l'histoire que l'analyse systématique des sociétés s'installe en Europe. Cette philosophie, qui a mené entre autres, des travaux sur le lien social dans les pays européens à l'aube du capitalisme, reste un héritage pour la sociologie en Europe, très inégalement investi dans les différents travaux sociologiques contemporains. Ensuite, la référence plus ou moins explicite, affirmative ou négative, à l'*Aufklärung* s'efface de plus en plus, tout comme la critique, la liberté et la dialectique, intimement liées à cette tradition philosophique. Enfin, la sociologie a sa place et son rôle dans l'espace public, dans le débat raisonnable sur l'état et les avenir possibles de la société, là où ce débat existe.

C'est dans le cadre d'une autoréflexion que l'on peut saisir le potentiel d'une science sociale européenne ; il ne peut pas être octroyé par la voie politique ou par le marché. Il s'agit de l'auto-analyse des discours, des actions, aussi bien des individus que des chercheurs, des sociologues au sein d'une Europe qui se réforme en dépassant les formes traditionnelles des États-nations.

La tradition des sciences sociales nous a laissé l'héritage (à accepter ou à refuser consciemment et raisonnablement) d'une bonne centaine d'années d'analyse sociologique. Le travail sur les traditions des sciences sociales mais aussi sur les traditions philosophiques n'a rien d'un exercice de style intellectuel et nostalgique, si nous nous penchons en même temps sur les pensées sociales du passé et sur les questions qui se posent à nous aujourd'hui. En revanche, malgré la fascination que beaucoup de ces théories dégagent, on n'y trouvera pas une théorie de la société d'aujourd'hui, car ces théories [16] appartiennent à leurs époques. Aussi instructives qu'elles soient, elles ne sont pas omniscientes.

Pour accomplir leur ambition de participer à l'intelligibilité de l'histoire, c'est-à-dire à la constitution des sociétés dans le temps, les sociologies doivent être intellectuellement et socialement situées dans leur époque. On part de la forme actuelle de la société qui implique

d'une certaine façon la possibilité de l'émergence d'un véritable espace européen sur les plans politique, social et culturel.

La possibilité d'une sociologie européenne, qui a comme ambition la compréhension de la société, se dévoile dans un double mouvement de continuité et rupture aussi bien sur le plan théorique que sur le plan social. La continuité saute aux yeux : il existe des positions, des concepts et des notions, développées dans des analyses de situations d'autrefois, qui correspondent, peu ou prou, aux situations qui font l'objet de nos analyses d'aujourd'hui. Des notions comme la société, la communauté, l'aliénation, la chosification, la rationalisation, etc., en font partie. Pourtant, pour que ces notions deviennent une partie de l'analyse d'une société concrète, il faut les situer dans cette société et dans son époque. De cette façon, elles donnent sens aux phénomènes analysés. On ne peut pas « appliquer » des notions développées au XIX^e siècle, par exemple, mais on peut toujours s'en inspirer, mais cette référence ne remplace nullement l'analyse d'un phénomène nouveau qui n'a pas existé auparavant.

3. ÊTRE SOCIOLOGUE

[Retour à la table des matières](#)

Si on se penche sur les acteurs et les activités qui sont aujourd'hui appelés sociologiques, on en retient une image très différente de ce que nous venons d'indiquer comme avenir possible de la sociologie. Il émerge quatre idéaux types de sociologues (l'intellectuel, l'académicien, l'expert et le sociologue médiatisé) ainsi que quatre approches scientifiques (l'académisme, la sociologie médiatisée, l'expertise sociologique et la critique). Dans la tradition webérienne, les idéaux [17] types ne sont pas conciliables. On n'a pas affaire à des variations de la même notion, parce qu'elles n'ont pas le même *sens*¹⁵. Ils ne sont ni des figures sociales inchangeables, ni des instances

¹⁵ Comme Weber l'écrit, « pour que la signification de ces mots soit univoque, la sociologie doit développer des types "purs" (idéaux)... montrant l'unité conséquente de l'adéquation de sens la plus complète possible... » (Weber, 1921-1972, p. 10).

normatives absolues. Ils correspondent à quatre manières de se situer dans la société et à quatre modes de reconnaissance.

Quatre idéaux types de sociologues

Pour comprendre la multitude sociologique contemporaine, on distingue quatre idéaux types de sociologues : le « savant » (Weber), l'intellectuel, le sociologue médiatisé et l'expert.

Le savant est caractérisé par sa distance par rapport aux espaces publics larges et par l'autoréférence au monde académique qui dispose de ses règles et ses normes propres, orientées vers la recherche de la compréhension, du savoir et de la *Bildung*. À cause des spécificités culturelles et politiques de l'Allemagne du XIX^e siècle, la *Bildung* est l'idéal qui guide la plupart des penseurs allemands.¹⁶ Elle est profondément ancrée dans l'héritage culturel de l'Europe (surtout des cultures grecques et romaines), d'un côté, et, de l'autre, dans le processus compliqué et dramatique de la constitution de la modernité allemande et de l'État-nation allemand au XIX^e siècle. Enfin, en opposition à l'utilitarisme, la *Bildung* ne veut pas participer au progrès de la culture matérielle mais avancer vers l'humanité, conçue comme un idéal éthique et esthétique de la perfection humaine. Par conséquent, en ce qui concerne l'individu, la *Bildung* ne cherche pas la perfection des aptitudes professionnelles ou le succès économique mais le développement intégral des potentiels et des forces créatives de l'homme. La *Bildung* et l'institutionnalisation ne sont que peu compatibles.

[18]

Bien sûr, la *Bildung* portait en elle également des traits mystificateurs de l'Antiquité, mais elle est surtout un élément clé de l'identité et de la formation de la bourgeoisie allemande (*Bildungsbürgertum*) (entre autres) caractérisée par son rapport flou ou réservé avec la politique ainsi que par son rapport négatif avec l'économie et la technique. Pour entrer dans le monde académique, le

¹⁶ Cf., bien sûr, également Weber, 1922-1988.

sociologue a parcouru un long chemin de qualifications et d'initiations. C'est la reconnaissance par ses pairs qui lui permet d'agir dans son milieu académique. De plus, ce monde est fortement institutionnalisé (universités, centres de recherches, etc.). C'est pour cette raison qu'il doit également trouver une reconnaissance institutionnelle au risque de se marginaliser. Heidegger formule clairement l'attitude du « savant » quand il le décrit de la manière suivante : « L'objet de la vie exemplaire menée est le réveil et l'élévation des rapports de vie de la conscience scientifique ainsi que l'effet de l'être personnel-impersonnel originairement motivé, mais non pas de solutions pratiques » (Heidegger, 1919-1987, p. 5). Dans ce cas, la science intervient dans le changement de la « conscience immédiate de la vie » (Heidegger) en influant le développement de nouvelles orientations de la conscience.

Les sociologues d'aujourd'hui ne correspondent pas non plus à l'idéal type de l'*intellectuel* classique qui gagne sa reconnaissance par son agir au sein d'un espace public très spécifique qui ressemble beaucoup à l'idéal type de « l'espace public bourgeois » (Habermas, 1962) : le « parler pour ». Il parle en tant que particulier pour la société en général. Il est pour le pouvoir en place un critique, parce qu'il propose des avenir possibles, c'est-à-dire le dépassement de la situation donnée. Pour les autres, les exclus de l'espace public bourgeois (mouvements sociaux par exemple), il est en tant que critique du pouvoir un ennemi politique, car il se bat pour d'autres avenir dans un espace public dont ils sont exclus. Ce n'est pas la liberté totale qui caractérise sa situation, mais le fait que sa raison d'être est l'interprétation de l'état actuel de la société pour en développer des avenir possibles, c'est-à-dire son dépassement.

[19]

La constitution des intellectuels est liée à une époque et à des situations contingentes qui ont émergé d'une manière particulièrement pure au cours de l'histoire de la III^e République en France, des situations caractérisées par un rapport particulier entre l'État, la nation et la république. Les premiers sociologues en France se sont trouvés dans une forte concurrence avec les intellectuels.

Le *sociologue médiatisé* est le troisième idéal type à évoquer. Présent dans les mass médias, il est acteur et produit de l'industrie culturelle, à la recherche d'un large public et d'un grand pouvoir

symbolique, il fait partie des espaces publics dominés par l'industrie culturelle. Ce sont les impératifs de l'industrie culturelle qui structurent ses actions et ses discours. On constate même une certaine « starification ». La distinction entre ces sociologues, les journalistes ou les présentateurs de radio et de télévision (par exemple) est floue, car leurs produits deviennent de plus en plus interchangeables. Ils sont des concurrents ou des partenaires dans la production et dans la commercialisation des marchandises culturelles pour faire vivre le « spectacle » (Debord) de la société d'aujourd'hui.

Enfin, l'idéal type de l'*expert* : l'expertisation croissante de la sociologie correspond à une réelle demande publique et privée et un grand nombre de sociologues travaillent, de près ou de loin, comme experts et ils forment des futurs experts. Pourtant, elle n'est pas un phénomène nouveau, au contraire il s'agit d'une véritable continuité dans la sociologie et les sciences sociales ¹⁷, mais aujourd'hui elle est plus courante et surtout plus visible puisqu'elle est plus publique et, socialement parlant, plus importante qu'autrefois. De plus, la contractualisation de la recherche et la « professionnalisation » croissante en sciences sociales pèsent aujourd'hui beaucoup plus lourdement sur ces disciplines qu'autrefois. L'institutionnalisation de la recherche, les carrières extra-universitaires ainsi que l'instrumentalisation et « l'application » des sciences sociales [20] font que la sociologie s'adapte à ces exigences sérielles. La formation s'y adapte, bon gré mal gré. Cependant, il n'y a pas de lois naturelles qui imposent ce développement, mais c'est, comme Adorno (1951) l'écrit, la volonté d'être socialement reconnu et de faire carrière qui transforme le savant en expert.

Déjà dans les années 1960, Adorno (1993) décrit bien la longue tradition, la continuité « technocratique » (Adorno) et la tendance au sein de la sociologie de devenir un véritable *social engineering* (Adorno) ¹⁸. Elle correspond à une croyance profondément enracinée selon laquelle les experts, grâce à leurs compétences techniques, peuvent contrôler, équilibrer et faire développer la société. Ils sont à la

¹⁷ Cf. Adorno, 1961

¹⁸ Cf. aussi le brillant article de Michel Crozier (1949) qui, développe une argumentation semblable à l'exemple du *human engineering* aux États-Unis dans les années 1940.

fois l'incarnation et le moteur du progrès dans le sens simple et pragmatique que la société s'améliore (selon des critères développés et imposés par les mêmes experts) sans qu'elle change radicalement.

Le sociologue en tant qu'*expert* est surtout reconnu en tant que professionnel, c'est-à-dire comme quelqu'un qui maîtrise son métier. Il est spécialiste de certaines fonctions, socialement reconnues comme rares et importantes. Son métier le définit au sein de la société telle qu'elle est, l'expert s'adapte à cette société et remplit son rôle pour *être* un véritable expert. D'où son « action de cabinet » de conseil, de planification et de recherche-développement dans les différentes institutions étatiques mais aussi dans d'autres structures de la société civile (associations, organisation, etc.), voire dans certaines entreprises. Le contrôle et l'action de pouvoir sont les éléments clés de l'expertise, ce que l'on oublie souvent dans les discours sociologiques et ce que Adorno souligne dans *Minima moralia*. De cette façon, l'expertise sociologique trouve sa place au sein du « monde administré » (Adorno).

Pourtant, en tant qu'expert, le sociologue peut aussi être très médiatisé. Cela renforce sa reconnaissance sociale en tant que spécialiste. Dans l'industrie culturelle en général, et dans les médias en particulier, surtout à la télévision et à la [21] radio tout comme dans la presse à grand tirage, il met à sa disposition son savoir, son expertise, sa légitimité et son autorité.

La raison instrumentale des *experts* se réfère au modèle des « sciences exactes ». Elle est considérée comme solide, concrète, pragmatique, bref : elle paraît sérieuse et elle l'est. En effet, elle dépasse le petit monde académique pour s'ancrer dans les visions du monde des acteurs. Les visions du monde des experts fondées sur la raison instrumentale considèrent l'être en général et l'être social en particulier comme l'ordre des choses qui s'impose aux acteurs, plus ou moins directement, comme une sorte de nature humaine ou comme fatalité, bref : comme une deuxième nature. La dynamique de développement est inscrite dans les choses : elle s'explique quasi naturellement comme le passage de la pluie au beau temps ou du jour à la nuit. De ce fait, les acteurs dépendent, en tant qu'objets des théories et réflexions de la raison analytique, d'un certain nombre d'objectivations (règles, régularités, lois, intérêts, habitus...). Les diverses argumentations déterministes qui émergent et qui ré-émergent en sociologie en sont les

meilleurs exemples : l'économie, la technologie, la nature humaine, l'habitus, etc., font agir les hommes.

Comme l'être est toujours l'être pour autrui, dans une société de marché et de concurrence, l'être de l'expert est mesuré à son succès sur le marché. Sa compétence, si louée, n'est au fond que conformisme et modestie intellectuels. L'opinion de l'expert ne peut pas dépasser « l'objectivité de l'esprit dominant » (Adorno). Le voile ne se déchire pas, au contraire il devient de plus en plus dense. La logique de l'expertise rend la réalité prévisible, elle le proclame au moins. Pourtant, comme on l'a vu, c'est à cause des manques que l'on retrouve dans chaque phénomène social et dans chaque situation sociale qu'il y a toujours plusieurs avenir possibles. Il n'y a pas de « bien en soi » inscrit dans les choses, mais toujours des ambiguïtés et des contradictions.

Pour le sociologue en tant qu'expert, il s'agit de faire de son savoir et de ses compétences un instrument pour contrôler et pour orienter la dynamique sociale dans les divers [22] champs de la société. On aurait tort de céder à la dénonciation facile et de considérer ces sociologues comme des « vendus », des cyniques, des opportunistes, etc. Ils agissent (en général) de bonne foi : ils défendent certaines valeurs parce qu'ils savent (vaguement) comme tout le monde ce qui est « bien » pour les champs dans lesquels ils interviennent (la ville, l'entreprise, les familles, les écoles, la formation, etc.). Enfin, ils se savent l'instrument pour réaliser ce bien.

Quatre approches

En complétant les quatre idéaux types de sociologues et pour décrire le champ de sociologie, on peut distinguer dans les approches sociologiques d'aujourd'hui clairement quatre pôles : le pôle académo-scolaire, le pôle de l'expertise, celui de la médiatisation ainsi que de la critique. Les trois premiers pôles se portent plutôt bien parce qu'ils correspondent à la société telle qu'elle est. En revanche, cela n'est pas le cas de la critique parce qu'elle traite de la société existante en vue de ce qu'elle pourrait être.

Le pôle *académico-scolaire* regroupe les sociologies qui partagent la conception selon laquelle la sociologie est un ensemble de savoir à transmettre aux étudiants et à d'autres intéressés. S'appuyant sur un corpus de textes, de méthodes et de techniques, plus ou moins doxiques et solidement institutionnalisées, les approches académico-scolaires ont une posture d'extériorité par rapport à la société. Or, cette posture d'extériorité est une manière de s'inscrire dans la société telle qu'elle est, car les sociologues peuvent raisonnablement systématiser, compiler, retracer des traditions d'argumentation, etc., mais ils ne peuvent pas et ils ne veulent pas parier sur les futurs possibles de cette société. Cela leur paraît « hors sujet » pour la sociologie. Cette société apparaît comme le seul monde social possible que la sociologie dans toute sa diversité décrit. Dans ces approches, les êtres humains existent mais pas comme sujets conscients et sensibles.

L'*expertisation* et la *médiatisation* sont les deux approches les plus importantes dans la sociologie d'aujourd'hui. Elles [23] s'inscrivent consciemment, offensivement et affirmativement dans la société et dans l'industrie culturelle : l'une agit sur la scène du « spectacle » (Debord), l'autre en arrière-scène. Pourtant, on doit distinguer deux courants au sein de ces deux pôles : l'un considère que le sujet n'existe plus ou qu'il n'a jamais existé. Par conséquent, ce sont les objectivations qui intéressent les chercheurs qui décrivent et qui systématisent ces objectivations. L'avenir n'est seulement pensable que comme prolongation des objectivations qui font agir les agents. L'autre courant s'adapte aux images du monde des sujets. Il interprète les actions « pratico-inertes » (Sartre) comme des actes libres en adaptant l'analyse du social aux images du monde des acteurs.

Enfin, l'approche *critique*, qui n'est pas à confondre avec la dénonciation militante, est une pensée négative de la société : au sein de ce qui existe concrètement dans la société d'aujourd'hui, se trouvent la possibilité et le potentiel de son contraire. Cela n'a rien d'une obsession pinaillieuse, mais l'ambition de rendre intelligible la société et l'existence des individus est portée par la sensibilité aux manques et aux souffrances, ainsi que par le souci d'une vie libre et raisonnable. Confrontant ces exigences à la réalité des sociétés d'aujourd'hui, on constate non seulement un énorme écart entre ces exigences et la réalité, mais on constate également que les individus sont liés dans ces sociétés sans se révolter. Ils y vivent souvent même assez bien et, pourtant, ni

les manques (surtout les manques de sens), ni leurs souffrances n'ont disparus. Dans les analyses critiques des théories du social, on ne se contente pas de faire la démonstration des limites et des failles ou du caractère positiviste de la plupart de ces théories. Plus important que cela est que ces théories évitent également le vivant, la subjectivité, le sens et la transcendance. La transcendance a fait place à la thérapie sociale. Le savoir et la connaissance de la société sont devenus instrumentaux.

L'approche critique n'est ni un choix arbitraire ni le simple refus total de la société, c'est-à-dire la version scientifique de « l'homme révolté » de Camus. Pourtant, au début de la démarche critique, il y a un refus, dont les raisons sont à [24] chercher dans la vision du monde du critique : le refus de considérer que ce qui existe est la seule existence possible ; un autre monde est imaginable et, pour cette raison, possible. La critique est une inscription spécifique dans la société, elle est une volonté qui part des manques vécus pour forger sa vision du monde et qui cherche l'intelligibilité et la compréhension du monde. Dans cette vision du monde, une autre existence plus libre, plus autonome, plus raisonnable et plus satisfaisante des individus est imaginable. L'ambition de compréhension du social de l'approche critique est une quête de sens : comprendre le sens que les acteurs donnent à leurs actions (c'est-à-dire leurs raisons d'agir), le sens du lien social pour participer à l'émergence d'une société plus libre et plus raisonnable sans pour autant vouloir et pouvoir donner les « modes d'emploi » aux acteurs sociaux, politiques et économiques, etc. La critique basculerait vers la positivité et elle se pervertirait.

De cette façon, l'approche critique s'inscrit dans une longue tradition qui la lie aux Lumières. Les théories et les analyses du social d'autrefois peuvent servir d'héritage pour les analyses d'aujourd'hui. Pourtant, il ne s'agit pas de les accepter *a priori*, mais « hériter », dans ce cas, consiste en un travail sur les notions.

[25]

Quel avenir pour la sociologie ?

Quête de sens et compréhension du monde social.

Chapitre II

**DANS QUELLE SOCIÉTÉ
VIVONS-NOUS ?
DE L'INDIVIDUALISME SÉRIEL**

[Retour à la table des matières](#)

Animée par la recherche de la compréhension de la société, la sociologie est originellement liée à une société spécifique : la société capitaliste, désormais mondialisée. C'est la raison pour laquelle son berceau est l'Europe où cette société est née. Dans la mesure où le capitalisme se mondialise, la sociologie tend à se développer sur les autres continents.

1. CONTINUITÉS SOCIALES

Cette société dispose de caractéristiques qui constituent une véritable continuité dans son histoire. Par exemple, comme Georg Simmel l'a montré, l'individualisation, qui est constitutive de cette société, va de pair avec la fragmentation de la société et la constitution d'un lien abstrait qui englobe la totalité de la société. On a également affaire à des rapports contradictoires entre inerties et dépassements dans le champ social. Pourquoi cette continuité existe-t-elle ? Quel est le rapport entre les énormes changements que la société a connus depuis l'époque de Simmel (par exemple) et la continuité de sa constitution

qui a pris dans la société contemporaine la forme concrète de la fragmentation, du nouvel individualisme et des liens de plus en plus abstraits entre des acteurs concrets qui constituent les liens dans des actions [26] concrètes ainsi qu'entre des situations très diversifiées et différentes, voire contradictoires ?

En outre, depuis l'émergence de modernité, la société n'a guère d'autrui absolu pour se constituer, ce que Nietzsche a exprimé avec sa célèbre formule : « Dieu est mort. » Or, chaque unité sociale a besoin de l'autre par rapport auquel elle se constitue. Désormais, l'autre de la constitution sociale est à rechercher à l'intérieur des sociétés, aussi bien au plan individuel qu'au plan collectif, qu'il s'agisse de classes sociales, de clans ou de familles, ou bien d'étrangers, d'immigrés, de minorités. Comme les existences au sein de la société ne sont plus justifiées d'avance (par exemple : je mène la vie que Dieu m'a donnée), chacun doit saisir son existence. Bien que saisir ne veuille pas dire comprendre, chacun doit trouver sa place, c'est-à-dire ses rapports avec les autres. Chacun doit ainsi trouver le sens de son existence et de son agir pour pouvoir vivre avec les autres. C'est en cela que la société a également la spécificité de devoir s'interroger sur elle-même, car elle ne connaît pas d'autrui absolu pour se constituer. Les discours sociologiques, comme les discours des autres sciences sociales, font partie de l'autoréflexivité de la société.

Il y a des raisons pour que les acteurs agissent comme ils le font, c'est ce que nous appelons leurs raisons d'agir. Comme il n'y a pas de fatalité dans le social, les sujets sont relativement libres et responsables de leurs actes. Il importe de comprendre ces raisons d'agir pour pouvoir comprendre la société. En outre, chacun dispose d'une vision du monde, c'est-à-dire d'une idée du monde social dans lequel il vit, au sein de laquelle les raisons d'agir trouvent leur place, incluent des jugements moraux, des expériences et des attentes. Elle encadre les raisons d'agir. Les sujets saisissent ce qu'ils font et ce que font les autres pour donner un sens à leur existence et au monde social mais aussi pour se projeter dans l'avenir. Enfin, comme l'avenir est toujours ouvert, il existe toujours plusieurs avenir possibles. Par conséquent, il faut que les acteurs disposent de critères et de raisons pour choisir un avenir parmi d'autres.

Cependant, les sujets ne sont pas non plus des monades. Ils agissent au sein d'un monde qui existe *a priori*. Leurs vies [27] sont

contingentes, elles n'ont pas de sens *a priori* et, de ce fait, elles sont absurdes. C'est pourquoi, c'est à chacun de donner un sens à son existence. Sans être déterminée, sa vie est « préformée » (Merleau-Ponty) et « préfabriquée » (Sartre) par des « faits accomplis » (Horkheimer) que nul ne maîtrise jamais complètement. Ces faits accomplis sont en partie matériels, mais ils sont également constitués d'idées, de conceptions, de visions du monde, de normes, de valeurs et de principes éthiques.

C'est au sein de leurs contingences que les sujets agissent pour reconstituer le lien social et pour le dépasser par des actions conscientes. Les sujets saisissent le lien social, qui leur préexiste et qu'ils (re)constituent, comme leur monde (social). Par conséquent, la constitution de cette société est autoréflexive. Elle remet perpétuellement, mais partiellement, en question ses règles, ses normes et ses valeurs pour les remplacer par d'autres plus adéquates à la contingence des situations historiques spécifiques. Elle traite également de son fonctionnement pour l'améliorer. On peut s'imaginer cette société comme un immense espace public où tous les individus, en tant que citoyens, participent et s'engagent dans des débats publics et des luttes symboliques sur la société et ses avenir possibles.

2. DE L'INDIVIDUALISME SÉRIEL

[Retour à la table des matières](#)

Aujourd'hui, les discours dans les espaces publics sur l'état et l'avenir de la société en Europe (comme dans la plupart des pays du monde) sont assez rares et, surtout, ils ne correspondent que très peu aux débats raisonnés et raisonnables de l'espace public bourgeois. L'avenir de la société se décide hors des espaces publics larges et dans les cabinets des décideurs économiques, politiques et sociaux. Bien que les « mouvements sociaux »¹⁹ parlent un autre langage, est-ce que [28] leur divorce avec cette manière de faire la politique est consommé ? Quelle que soit la réponse à cette question, ils n'ont pas (encore ?) créé

¹⁹ Pour reprendre cette expression du langage de tous les jours qui ne correspond que rarement à la notion développée par Touraine ; cf. par exemple Touraine, 1973 et 1978.

une alternative à ce système politique et aux espaces publics existants aujourd'hui. La baisse de la crédibilité et de la légitimité des instances politiques en général et du parlementarisme en particulier vont dans le même sens. Aussi inquiétant que cela soit, on n'assiste pas à une crise du système politique, puisqu'il n'existe pas de véritable mouvement pour une autre forme politique, mais on est en présence de la concrétisation et du renforcement du « monde administré » (Adorno). Ce qui était le domaine de la politique est devenu un champ de l'administration et de la gestion qui porte mal le nom « public ».

Peut-être est-ce l'ironie de l'histoire que le XX^e siècle, caractérisé par des mouvements de masses, des mouvements sociaux et des collectivités fortes comme les nations et les classes sociales, s'est terminé par le triomphe d'un certain individualisme, l'individualisme sériel. En effet, sur le plan empirique, cet individualisme est issu du déclin et de la décomposition de ces collectivités traditionnelles, libérant les acteurs à la fois de la sécurité et de la solidarité, mais aussi d'une certaine oppression qu'ils connaissaient. Aussi différente que la société d'aujourd'hui soit, comparée à la société du début du XX^e siècle ou à la société des années 1970, elle n'est nullement une création *ex nihilo* ou le résultat d'une rupture quasi apocalyptique. Pour mieux comprendre sa constitution, on doit, d'abord, se rendre compte des continuités qui la lient au passé et, ensuite, des ruptures avec ce passé pour comprendre la création du lien social d'aujourd'hui.

Sources de l'individualisme sériel

Comme on l'a vu, l'individualisme est un phénomène clé de la société depuis son émergence. Depuis l'époque de la Réforme, l'individu est conçu dans les grandes théories classiques comme l'unité essentielle de la nouvelle société : le sujet responsable de la croyance, de la pensée et de la conscience. [29] En outre, l'individu est un sujet libre et responsable d'entreprendre dans le sens de l'« esprit du capitalisme » dont parle Max Weber. Dans ce sens, Descartes considère l'individu à la fois comme le sujet de la science au service de la société émergente et celui du doute méthodologique, c'est-à-dire de la raison critique par rapport aux préjugés établis. Dans les écrits de Kant, on trouve l'individu encore comme sujet autonome, moralement et

intellectuellement parlant. En revanche, pour Hobbes, Locke et A. Smith, l'individu se limite au sujet de la lutte pour l'existence. Aujourd'hui, la liberté et la responsabilité se sont nettement séparées : d'un côté, l'individu qui développe son autonomie intellectuelle et morale, c'est-à-dire l'individualité comme développement de soi-même et de l'autre côté, l'individu dans sa lutte pour l'existence.

Au fond, l'individu est toujours façonné à l'image de l'économie. En tant que propriétaire (Castel-Haroche, 2001), il est formellement libre de penser et d'agir, mais la large majorité de la population ne peut pas réellement exercer cette liberté, même si elle lui est formellement attribuée. Il n'y a qu'une petite minorité dominante qui en dispose. Par exemple, l'« espace public bourgeois » (Habermas, 1962) en France, qui avait permis la constitution de la III^e République, a fonctionné de cette façon : un lien libre entre individus libres, c'est-à-dire entre individus bourgeois, pour développer la société selon leurs critères et pour la dominer de cette façon. Bien entendu, cet espace public ne fournit pas une grille de lecture de l'individu et de la société d'aujourd'hui.

Une ambiguïté frappe l'observateur de la société (française) à la fin du XX^e siècle : les formes anciennes de collectivité sont en déclin, se décomposent ou ont complètement disparu. La classe ouvrière, la famille traditionnelle ou encore les villages sont des exemples bien connus qui illustrent cette évolution. Bien entendu, cela ne signifie nullement que le lien social n'existe plus et que ces formes de collectivité aient fait place à l'atomisme social. Au contraire, le lien social dans les sociétés d'aujourd'hui est beaucoup plus fort que l'évidente [30] conflictualité de la société et sa multiformité ainsi que l'individualisation le laissent croire ²⁰.

De plus, le déclin des formes traditionnelles de collectivité n'a pas non plus fait émerger une société « unidimensionnelle » (Marcuse) où ne compteraient que le profit, l'intérêt personnel et l'argent. L'amitié, l'amour, la haine... bref les rapports affectifs et les structures communautaires qui s'y réfèrent existent bel et bien. Au sein de cette société existent et persistent des formes sociales qui obéissent à des logiques différentes, voire contradictoires.

²⁰ À ce sujet, cf. également Castel-Haroche, 2001.

Le regard diachronique sur l'histoire sociale récente permet de mieux comprendre la genèse de la société d'aujourd'hui et, particulièrement, de l'individualisme. On retracera cette genèse pour l'exemple de l'Allemagne et de la France, car ces deux pays ne représentent pas seulement le noyau dur de l'Union européenne, de la société européenne émergente mais également les « piliers » de la tradition sociologique en Europe. En passant par des chemins fort différents dans leur histoire, la situation sociale dans les deux pays se ressemble aujourd'hui beaucoup et de plus en plus.

Un retour dans l'Allemagne des années 1930-1950

La fin de la société, qui était l'objet des analyses des classiques de la sociologie, était particulièrement prématurée, brutale et effrayante en Allemagne ²¹. On l'esquissera pour développer l'émergence de quelques éléments qui caractérisent encore aujourd'hui les situations des individus.

En effet, les années entre 1917 et la prise de pouvoir des nazis en 1933, sont la phase d'agonie de la société libérale qui prenait la forme tangible d'une crise permanente de l'État, du manque de projet social fédérant une grande partie de la population, de la violence de la part et contre le mouvement ouvrier... Dans cette situation, les acteurs qui s'orientaient initialement par rapport aux idéaux de la société libérale et [31] bourgeoise se trouvent devant un immense dilemme, car depuis la fin de la Première Guerre mondiale, les grands idéaux de la société bourgeoise ne peuvent plus servir d'orientation pour l'avenir de la société. De même, il s'avère impossible de stabiliser la république de Weimar et de donner une forme libérale et démocratique à la société allemande. Beaucoup de « penseurs » et de « savants » se retirent de plus en plus de la vie publique où ils se réfèrent, de près ou de loin, au mouvement ouvrier parce qu'ils le considèrent comme le sujet révolutionnaire dans le sens où il devrait renverser cette société et ouvrir, de cette façon, la voie à une société plus libre, plus juste, plus raisonnable. Or, l'échec de la révolution socialiste en Allemagne ²², les

²¹ Cf. à ce sujet Spurk, 2002.

²² Cela fut particulièrement évident à partir de 1923.

dérives inquiétantes de la Révolution russe et, enfin, la montée du fascisme en Allemagne mais également dans d'autres pays européens (surtout en Italie) montre que l'avenir des sociétés en Europe n'allait pas suivre la voie de l'*Aufklärung*.

Le livre *Crépuscules* de Max Horkheimer (1934) est certainement une des analyses les plus fines et les plus subtiles de la fin de cette époque. Son titre indique son programme que l'on découvre plus facilement si on se réfère au titre original du livre *Dämmerung*. Dans une journée, il y a deux *Dämmerungen*²³ : le soir, le crépuscule (*Abenddämmerung*) et le petit matin, l'aube (*Morgendämmerung*). Au seuil de la longue nuit fasciste en Allemagne, Horkheimer se penche sur la société qui vient de s'effondrer pour comprendre le crépuscule du nazisme et pour scruter les possibilités de l'aube.

Il montre que l'avènement du fascisme en Allemagne n'a pas seulement atomisé le mouvement ouvrier et mis fin au marxisme militant, il radie également la culture bourgeoise en Allemagne. C'est la fin d'une époque. Les idées, les idéaux et les conceptions liés à cette époque sont désormais obsolètes. Le marxisme établi qui se voulait sa négation n'en fait pas exception. Pour comprendre cet effondrement tragique, Horkheimer s'occupe beaucoup moins que la plupart des [32] autres analystes de son époque des raisons politiques de la victoire du nazisme. Il veut surtout comprendre les individus qui ont produit et qui ont permis cette catastrophe.

Horkheimer montre bien que les individus ont considéré l'ancienne forme du lien social comme interchangeable et éternel, comme une deuxième nature. Dans les familles bourgeoises, les enfants l'avaient appris ainsi tout comme les ouvriers avaient considéré de la même façon leurs existences au sein de la classe ouvrière. Pour que cette deuxième nature se dévoile aux sujets comme une construction sociale, il faudrait qu'ils vivent des ruptures définitives avec cet état social pour apprendre à être libre. Or, en Allemagne, chacun savait ce qu'il devait faire et il agissait de cette façon. Bien que Horkheimer n'exclue pas la possibilité d'un avenir meilleur (l'« aube »), il constate amèrement que cette possibilité n'est que très difficilement imaginable, car la pensée bourgeoise (comme sa négation, le marxisme établi, par ailleurs) considère que la réalité obéit à des lois semblables aux lois de la nature.

²³ En français, l'usage du mot « crépuscule » a perdu sa double signification.

Elle est surhumaine, et « dans ce cas personne ne peut plus rien changer » (Horkheimer, 1934, p. 361). Cette image du monde s'est généralisée et l'existence ressemble à une fatalité. Par conséquent, les sujets peuvent seulement chercher le sens préinscrit dans cette fatalité, ou bien ils peuvent chercher Dieu qui mène ce destin, Dieu dont Horkheimer constate sobrement qu'il n'existe pas. Même si Dieu existait, dans le cadre de cette image du monde, il n'y a pas de liberté possible.

Horkheimer montre bien que la bourgeoisie ne sort pas comme la classe triomphante et épanouie de l'écrasement de la classe ouvrière par le fascisme. Au contraire, elle est profondément aliénée, soumise au « fétichisme de la marchandise » (Marx) et, pour cette raison, elle se réduit de plus en plus à sa pure fonction sociale, ce que l'on appelle (comme on l'a vu) dans la tradition marxienne le « masque de caractère ». Les rapports que ces bourgeois ont entretenus avec les « petites gens » ne ressemblent pas à des rapports de classes. Même dans les conversations quotidiennes, on ne les évoque pas, parce que pour tout le monde, les rapports sociaux existants [33] sont bien fondés, naturels et vont de soi. Les « petites gens » prennent les bourgeois comme exemple à suivre.

Horkheimer n'a pas de pitié pour les « petites gens » : qu'ils soient aveuglés, aliénés ou manipulés, ils sont des « singes de leurs matons » (Horkheimer, 1934, p. 316) qu'ils adorent et vénèrent autant que les symboles de leurs cages ; en revanche, ils s'attaquent à ceux qui veulent les libérer. Complètement pris dans ce système, les liens affectifs de la famille déclinent tout comme les liens humains et affectifs qui existaient autrefois entre travailleurs, c'est-à-dire à travers la solidarité ouvrière ²⁴.

Kracauer (1929-1930) analyse très finement comment le travail de plus en plus stérile des employés, d'un côté, et, de l'autre, le clinquant de la vie bourgeoise se retrouvent ensemble dans les visions du monde des employés : ils se moquent de l'avenir du capitalisme, qu'il s'agisse de son avenir radieux ou de son dépassement révolutionnaire, mais leur

²⁴ Cf. Horkheimer, 1934, p. 439.

idéal est le divertissement et l'industrie de l'amusement, *hic et nunc* ²⁵. Les ouvriers s'orientent également de plus en plus dans cette direction. On trouve dans cette analyse de Kracauer déjà beaucoup d'éléments de ce qu'Adorno et Horkheimer appelleront plus tard « l'industrie culturelle ».

Si traditionnellement les différents mouvements anticapitalistes, malgré leurs diversités, cherchaient la négation de cette société, parce qu'ils la savaient mauvaise et parce qu'ils la considéraient comme le mal, l'impuissance de la classe ouvrière et du mouvement ouvrier en Allemagne pendant la période dramatique de 1917 à 1933 pose la question de savoir si cette société est dépassable. Qui veut la dépasser ? Adorno (1942 *a*), par exemple, constate que le capitalisme d'État, qui s'est établi depuis la prise de pouvoir par les nazis, sait neutraliser l'antagonisme entre les classes sociales. La domination économique fait place à la domination politique qui encadre [34] toute la population. La classe dominante d'autrefois se transforme en un ensemble de « gangs et rackets », pour reprendre cette expression courante dans les écrits de l'École de Francfort des années 1940, qui gagne une certaine autonomie par rapport à l'économie (Horkheimer, 1939). Sur les ruines de la classe ouvrière, « dans le capitalisme d'État, les peuples se transforment d'abord en bénéficiaires d'allocations et ensuite en vassaux (*Gefolgschaft*) » (Horkheimer, 1939, p. 119). Comme la classe ouvrière est atomisée, les individus sont politiquement intégrés dans la société à l'aide des organisations de masse. Ensuite, l'instauration de l'État autoritaire (Horkheimer, 1942) lie l'échange marchand entre individus éclatés avec la domination des trusts qui, désormais, imposent leurs volontés individuelles aux individus et à la société entière. Les élites économiques et politiques se confondent et l'individu est soumis à une discipline stricte. « Plus la société est soumise aux intérêts individuels [des trusts], moins les individus peuvent défendre leur autonomie par rapport à cette société » (Horkheimer, 1941 *b*, p. 413). La politique ainsi que la planification économique se privatisent de cette façon.

²⁵ Les résultats d'une énorme enquête de l'« Institut für Sozialforschung » de la future École de Francfort dans les années 1930 sur les ouvriers et les employés en Allemagne va dans le même sens ; cf. également Spurk, 2003.

Bien que cette forme d'État appartienne (fort heureusement) au passé, il a préformé les décennies après le fascisme, car « ... en acceptant Hitler [ainsi que la Shoah et le nazisme en général], le peuple allemand s'adapte aux faits » (Horkheimer, 1941 *b*, p. 416). Les travailleurs, bien qu'autrefois assistés, sont devenus des vassaux modernes que l'on appelle aujourd'hui (de manière politiquement correcte) « les employables et les assistés ». La bourgeoisie, à son tour, est politiquement expropriée et dans les entreprises règne la bureaucratie. La modernisation de la société se fait grâce à la politique qui domine tous les secteurs de la société. Les individus sont atomisés, leur « angoisse est atomisée » (Horkheimer, 1939, p. 320) et ils sont désormais liés en tant qu'atomisés ²⁶. « Le particulier usurpe la totalité en s'imposant : dans l'aspect social-total [35] du capital, le vieux caractère de fétiche de la marchandise (dans le sens marxien du mot, J. S.) qui reflète les rapports entre hommes comme des rapports entre choses. Tout l'ordre de l'être-là d'aujourd'hui est devenu une telle chose » (Adorno, 1942 *a*, p. 380). Pour survivre, les individus doivent s'adapter à cette situation.

Autrefois, dans le cadre de la culture bourgeoise, le bourgeois tout comme sa négation, le prolétaire, se respectaient dans la mesure où ils poursuivent leurs intérêts spécifiques. En revanche, aujourd'hui, la culture n'est plus le domaine et le moyen de l'épanouissement des personnalités mais elle est le moyen d'adaptation des « petites gens » à la société telle qu'elle est. Au nom du bien commun, de l'intérêt collectif, etc., les intérêts spécifiques sont mis au pilori pour attaquer les idées ainsi que les comportements qui ne sont pas (encore) rationalisés ainsi que le désir libre et injustifié.

La notion classique de la classe sociale s'est constituée à l'image (un peu simpliste) de la bourgeoisie : une unité de propriétaires de moyens de production et de leurs familles. L'égalité envisageable est bien relative : elle se limite à la participation au profit. Or, depuis des décennies la classe dominante et par conséquent sa négation, le prolétariat, ont disparu des expériences vécues des sujets pour être remplacées par un flou social oppressant.

Dans ce flou, la société apparaît aux hommes comme (potentiellement) harmonieuse et inerte. C'est pour cela que, sur le fond

²⁶ Cf. également Adorno, 1942.

d'une harmonie sociale étouffante, l'idée d'une existence différente et d'une autre société paraît désespérée. « ... l'image diabolique de l'harmonie, l'invisibilité des classes (sociales, J. S.) dans la pétrification de leur rapport (de classes, J. S.) dominant la conscience parce que, à cause de la distribution de la puissance et de l'impuissance, l'idée que les opprimés se réunissent pour faire fin à l'horreur paraît désespérée » (Adorno, 1942 *a*, p. 376). Pour les sujets, la révolution, la négation de l'ordre établi, est devenue impossible car elle est désormais unimaginable. Or, cela n'est qu'un aspect du développement social. Les manques vécus sont l'autre aspect qui ne peut pas disparaître, car « dans l'histoire, seul le [36] mal est irrévocable : les possibilités non réalisées, le bonheur loupé... ce que la domination fait aux hommes » (Horkheimer, 1942 *a*, p. 19-20).

L'intégration sociale se fait désormais surtout à l'aide de la production et reproduction des besoins par le marché. Dans un État autoritaire, le capitalisme peut s'éclipser en grande partie du marché grâce à l'État qui l'organise et qui le planifie, tout comme il organise et planifie les masses.

La marchandisation de la culture n'est pas seulement la « liquidation de l'individu » (Adorno) dans le sens classique du mot, elle est également un moyen fort efficace de l'intégration sociale, car elle produit et reproduit l'inertie sociale²⁷. La culture dominante d'autrefois s'est adaptée aux exigences de la société de masse et de l'industrie culturelle. Instrumentalisée de cette façon, elle n'a plus la fonction d'ouvrir la voie vers un ordre social et moral plus libre, plus juste et plus raisonnable sur terre.

Pourtant, l'individu n'est pas dépourvu de toute liberté. Au contraire, il jouit désormais d'une certaine liberté de choix, d'une liberté préfabriquée et passive. De même, ses rapports avec les autres ne disparaissent par pour autant, mais ils ressemblent de plus en plus à des rapports marchands. Par conséquent, « aussi réel qu'il [l'individu] soit dans ses rapports avec autrui, il est dans l'absolu une simple abstraction » (Adorno, 1951, p. 197). L'industrie culturelle travaille très profondément le changement social. Elle « ... a le profil de la régression mimétique, spécialisé dans sa manipulation de pulsions d'imitations refoulées » (Adorno, 1951, p. 267). Cette industrie ne sert

²⁷ Cf. surtout Horkheimer-Adorno, 1947-1969.

pas sa clientèle, elle se la soumet. Tout ce qui est vivant et tout ce qui s'oppose à cette normalisation devient suspect et objet de la violence, qui peut prendre les formes les plus diverses. Les mouvements de masse fascistes l'ont montré d'une manière particulièrement cruelle. « Ils assassinent pour que leur ressemble ce qui leur semble vivant » (Adorno, 1951, p. 310).

[37]

L'être-là s'est transformé en un champ de moyens, ce qui signifie la liquidation du sujet dans le sens classique du mot. L'individu doit s'adapter à la société existante et il le fait volontairement. « Le processus d'adaptation [de l'individu] est désormais voulu et, de ce fait, total » (Horkheimer, 1946, p. 108). Désormais, l'industrie culturelle domine également la nature intérieure de l'individu. C'est pour cela que les individus n'ont plus besoin des critères absolus et des grands idéaux généraux d'autrefois pour mener leurs vies. Sans aucun doute, la richesse et le sort de la plupart des hommes se sont considérablement améliorés sur le plan matériel. Pourtant la société est et elle reste caractérisée par « la lutte brutale pour l'existence, la pression et l'angoisse » (Horkheimer, 1957, p. 75), car, comme Horkheimer le précise au sujet des individus, « leur angoisse existentielle puise dans la même source que leur vide intérieur : l'appareil absorbe désormais la vie ; malgré l'abondance produite, personne ne sait si cela sert à la construction de l'humanité ou à l'apocalypse » (Horkheimer, 1957, p. 77). L'idéal de la personnalité intellectuellement, moralement et affectivement développée est devenu caduque. « La substance morale est remplacée par des ordres, des modes d'emploi et des idéaux » (Horkheimer, 1960 a, p. 134).

Un retour dans la France des années 1950-1970

Dans la perspective diachronique, on constate l'importance d'une spécificité de la société française, qu'on renvoie trop souvent et trop facilement à la préhistoire du pays : jusqu'à la fin des années 1970, la société française a été caractérisée par l'existence d'un « camp prolétaire » qui est une forme très spécifique de la classe ouvrière. À partir du début des années 1950, le mouvement ouvrier français forme

une classe ouvrière solidement constituée disposant d'une structure sociale stable et d'un espace public propre à cette classe sociale. C'est dans cet espace public qu'ont été développés les projets de société spécifiques de cette classe sociale que ses membres pouvaient revendiquer comme un avenir spécifique.

[38]

Rappelons que le camp prolétaire n'a pas seulement un représentant politique unique, le Parti communiste, mais il a aussi un syndicat (la CGT) et des organisations culturelles ainsi que des associations spécifiques qui couvrent tout l'espace public. Les modes et les moyens d'expression ne se trouvent que dans l'espace public prolétaire. La politique, jadis la lutte pour la libération, devient un fétiche (dans le sens marxien du terme). Désormais, l'expérience légitime passe par les organisations et elle est du ressort des organisations. La boucle est bouclée. Le résultat est une subculture passive et prolétaire, d'orientation collective et politiquement dépendante des leaders qui englobent la totalité de l'existence de cette classe sociale : la culture du camp prolétaire. Cette classe sociale est une sorte de « copie rouge » de la France traditionnelle incluant son conservatisme, son autoritarisme, son machisme et sa xénophobie.

Bien que les discours révolutionnaires à l'occasion du 1^{er} mai ou d'autres manifestations publiques évoquent le dépassement nécessaire, voire inévitable du capitalisme, cette classe sociale est surtout préoccupée par sa propre reproduction. Pendant des années, ce camp prolétaire et le « reste » de la société française se regardent en chiens de faïence, c'est ce que Michel Crozier décrit par l'image de « société bloquée ». Les innombrables actions publiques et politiques créent un activisme spectaculaire, sans pour autant pouvoir, et bien souvent sans ne plus vouloir dépasser la situation sociale existante de cette classe ouvrière.

Dans le camp prolétaire, les ouvriers se retrouvent dans une situation de sécurité, qui leur enlève beaucoup d'angoisses existentielles, car ils reproduisent ici la perspective que le capital porte sur eux : ils en sont l'objet. En tant qu'objets, ils se définissent maintenant collectivement par rapport à la société.

Le « camp prolétaire », d'un côté, et les dominants de la société française, de l'autre côté, ont besoin d'une orientation commune pour

que le lien social de la société française puisse exister²⁸. Dans le langage marxisant du camp prolétaire : les [39] forces productives doivent se développer pour que le sort de la classe ouvrière s'améliore et pour - qu'à long terme - la révolution devienne possible ; dans le langage moderniste, pour que l'économie française puisse redémarrer et pour que la société se modernise.

Pourtant, le mouvement ouvrier dispose de raisons d'agir et de visions du monde communes. Au fur et à mesure que le camp prolétaire se constitue, ses visions du monde, qui, initialement, le distinguaient radicalement des autres dans la même société, se transforment en images du monde. La capacité des ouvriers de s'engager dans des luttes est fondée sur ces raisons d'agir et sur ces visions du monde ainsi que sur leur volonté de défendre leurs idées d'un ordre social et moral où règne le bien. Or, dans la constellation du « classe contre classe », espace public prolétaire contre espace public bourgeois, etc., sa constitution comme « camp prolétaire » l'empêche de dépasser cette société puisqu'il s'est donné une forme à l'image de la société bourgeoise et française, bien que la proclamation de sa volonté et de la nécessité de dépasser la société bourgeoise est omniprésente dans la représentation de cette classe. Il s'est constitué en pure négation de la société bourgeoise ce qui fait que « le capital ne peut pas détruire ce bloc et le prolétariat ne peut pas prendre possession de la société à partir de ce bloc » (Negt-Kluge, 1972, p. 108). Cette constellation, considérée comme naturelle par la plupart des acteurs, forgeait profondément leurs images du monde. Le camp prolétaire est défensif et forme un bloc subculturel qui englobe la totalité de l'existence prolétaire. On a affaire à une série, et cette classe sociale est un champ pratico-inerte.

Leur constitution se refait presque au quotidien dans des luttes innombrables (au niveau des entreprises, sur les plans syndical et politique), des luttes qui leur permettent à la fois de s'installer dans la société et de maintenir une identité propre. Ancrés dans les usines et dans leur « camp », ces acteurs développent une multitude de liens communautaires, typiques pour toutes les classes sociales, mais dans ce cas aussi directement liés à leurs entreprises. « ... ce qui advient donc par le faire du prolétariat c'est aussi une nouvelle relation [40] d'une

²⁸ Cf. à ce sujet Castoriadis, 1999, p. 140-141 mais aussi « le modèle culturel » développé par A. Touraine.

couche exploitée au système social institué, en tant que la lutte de cette couche exploitée au système social institué, en tant que la lutte de cette couche devient capable de codéterminer à un degré décisif l'évolution de celui-ci ; c'est enfin et surtout, une nouvelle relation d'une couche sociale à la société et à l'histoire comme telles » (Castoriadis, 1974, p. 102).

De cette façon, la classe ouvrière française se barricade dans son camp prolétaire marqué par un attentisme politique et un conservatisme culturel remarquables. Ceux qui croient attendre les lendemains qui chantent, attendent - en fin de compte - que cette situation s'éternise. Leur existence est vécue comme une fatalité : « les damnés de la terre ». Pourtant, leur lien existentiel le plus tangible avec la société bourgeoise, c'est-à-dire leur travail, ne les structure pas vraiment comme des misérables : de sexe masculin, citadins, concentrés dans des usines et dans la production, souvent qualifiés (à cause du processus de production), français (à cause du mode d'industrialisation) et relativement aisés (le niveau de salaire montant, la sécurité de l'emploi, la Sécurité sociale...).

Cependant, le camp prolétaire n'échappe pas définitivement au processus de dépassement qui s'impose à lui de l'extérieur. Incapable de développer un projet pour un avenir en commun, la classe ouvrière commence dans les années 1970 à se décomposer. Cela se passe sous l'influence d'un nouveau courant ouvrier issu de la modernisation de l'industrie française dans les années 1960, qui était un des premiers pas décisifs vers le dépassement de la société française traditionnelle avec l'installation du gaullisme sur le plan étatico-politique, bien sûr.

De même, à partir du début des années 1960, éclatent des grèves qui sortent du schéma établi par la constitution du camp prolétaire : portées par d'autres acteurs (femmes, jeunes, peu qualifiés, en partie immigrés), dans des secteurs nouveaux... On a affaire à un autre cycle de luttes que le cycle du camp prolétaire. Bien sûr, le mouvement ouvrier traditionnel se maintient. En revanche, on doit constater les différences culturelles entre ces deux courants qui se manifestent aussi [41] dans leurs stratégies et surtout dans leurs formes d'organisation. En s'appuyant sur ce nouveau courant, la CFDT a pu s'établir comme

le deuxième syndicat ouvrier à côté et comme concurrent de la CGT ²⁹. La restructuration et bien souvent l'effondrement économique et social d'un grand nombre d'entreprises et de secteurs (acier, charbon, automobile), autrefois des fiefs du camp prolétaire, sont la troisième raison de l'ébranlement de cette classe ouvrière.

Désormais, les grandes décisions sur l'avenir de la société française sont prises dans les cabinets et par un cercle très restreint d'hommes politiques professionnels, d'experts et de technocrates, comme on appelle ces décideurs depuis. Cette restructuration politique a, en effet, déclenché le déclin des grands espaces publics (comme les espaces publics bourgeois et prolétaire), mais aussi une véritable modernisation de la société française à travers, par exemple, l'augmentation du niveau de consommation et du standing de l'habitat, « l'évolution des mœurs », la féminisation de la main-d'œuvre...

La France s'aligne au plus tard dans les années 1960 et 1970 sur la modernisation dont les États-Unis représentent l'exemple à suivre. Déjà à l'époque, ce phénomène fait l'objet d'analyses pertinentes, par exemple de la part de Herbert Marcuse (1965, 1967), de Jean Baudrillard (1966) et de Guy Debord (1967) qui mettent, entre autres, en évidence la soumission des hommes à « l'appareil » qui détermine leur existence quotidienne : la production, la distribution, la consommation, la politique, le temps libre.

Loin de créer le bonheur, cet « appareil » signifie pour les acteurs une vie dans un univers oppressif, répressif et plein d'agression, qui les oblige à se défendre. L'individu délègue de plus en plus sa responsabilité à l'appareil qui le domine et il perd son autonomie, mise en avant par les philosophes des [42] Lumières. Désormais, il gagne son identité par son niveau de vie et, au bout du compte, par la consommation. C'est de cette façon qu'il s'intègre dans la société et que le lien social se tisse. C'est de cette façon aussi que l'on atteint un nouveau niveau d'aliénation : de plus en plus soumis aux produits de leurs activités, dans le travail comme hors du travail, les individus

²⁹ La CFDT émerge en rupture avec une tradition organisationnelle, véhiculant une tradition catholico-sociale, et en synthétisant les expériences ouvrières hors du camp prolétaire. Cela explique la coexistence de positions très différentes au sein de la CFDT jusqu'aux années 1980.

suivent volontairement les règles d'une société qui s'impose à eux (hétéronomie) pour se perpétuer en proposant du « bien vivre ».

Aussi lourd que puisse peser cette hétéronomie, ce sont les individus qui se mobilisent pour que la société se constitue, parce qu'ils la veulent, contre ses ennemis de l'intérieur (les critiques, les déviants, les marginaux, etc.) mais aussi contre les ennemis de l'extérieur. À l'époque, c'est le « communisme » qui sert d'ennemi préféré, sans oublier pour autant les mouvements anticolonialistes.

La modernisation des années 1960 et 1970 a eu un prix élevé sur le plan économique mais aussi écologique, social et moral. Aujourd'hui, on oublie facilement que, déjà dans les années 1970, les limites de cette modernisation ont été largement évoquées : « les dégâts du progrès » pour reprendre le titre d'un (autrefois) fameux livre-bilan de la CFDT, publié en 1977. Elles ne se révèlent pas seulement par la crise économique qui, à la même époque, s'installe en France comme dans les autres pays capitalistes. C'est pour cela que, déjà à la fin des années 1960 et surtout à partir du début des années 1970, s'ouvre une brèche. La mise en cause du « métro, boulot, dodo » prend la forme d'une véritable quête de sens publique.

Quel avenir pour cette société ? Doit-on continuer sur le chemin de cette modernisation, construire la « grande société » comme l'appelait le président des États-Unis Lindon Johnson dans les années 1960 : une société caractérisée par une croissance économique forte, l'abondance sur le plan de la consommation, l'égalité entre les sexes et les races et, enfin, une société où le temps libre, le temps du non-travail, permet la création et la réalisation de soi dans le cadre « préfabriqué » (Sartre) ? Ou doit-on essayer de construire une [43] société au centre de laquelle se trouve la liberté individuelle et collective ? Les années 1970 ont été une longue période d'expérimentations pour les deux types de projets, qui se sont finalement avérés irréalisables. Désormais, le projet social d'un avenir meilleur, conçu comme liberté ou comme abondance et consciemment constitué, paraît appartenir au passé.

Ce bref récit montre à l'exemple de la France et de l'Allemagne comment ces deux pays ont dépassé la société libérale et bourgeoise (dans le sens de l'École de Francfort) pour donner naissance, de deux manières complètement différentes et dans des périodes historiques différentes, à des sociétés nationales, marchandisées et individualisées.

Ce n'est que dans les années 1980 et 1990 que dans les deux pays, comme dans le reste de l'Europe, la logique et la forme de la constitution sociale deviennent semblables.

L'individualisme sériel aujourd'hui

La société qui a émergé dans les années 1980 et 1990, en France comme dans les autres pays européens, est profondément ambiguë : stable, dynamique, segmentée, angoissante, sans projet social explicite et défendu par un mouvement social, elle avance à l'aveuglette et elle « mijote dans son jus ».

Si l'époque est « le moment où on s'arrête pour regarder ce qui a été et ce qui peut être » (Bossuet), on doit constater que nous ne savons pas grand-chose de notre époque. Nous vivons dans une opacité énorme et croissante. « Ce qui peut être », c'est-à-dire les avenir possibles, sont encore plus opaques que le passé. Aujourd'hui, même la notion de « société » est devenue opaque. Cette opacité n'est pas l'expression d'un manque de savoir, mais, d'abord, elle « exprime que la société, comme l'histoire, se fait au-dessus de la tête des hommes » (Adorno, 1959, p. 503). Cette reformulation d'une fameuse phrase du « 18 brumaire de Louis Bonaparte » de Karl Marx (1975) indique que ce phénomène n'est pas nouveau. Au contraire, nous avons affaire à un trait spécifique de la société capitaliste qui se renforce considérablement depuis les années 1980. C'est pour cela qu'aujourd'hui, il manque [44] même les notions pour trouver les raisons de ces faits et il manque même bien souvent les mots pour nommer ces faits.

Si l'on avait, dans les années 1980 ou 1990, demandé aux sociologues de décrire notre époque par un seul mot, la réponse aurait été sans doute : la crise. Ce mot « crise » est devenu un mot passe-partout et à force d'être utilisé trop souvent, mais aussi souvent d'une manière trop peu réfléchie, il a perdu beaucoup de son contenu. En prolongeant l'argumentation de la Dialectique de la Raison (Horkheimer-Adorno, 1947), Habermas (1982) montre bien que le progrès, la crise et l'autolibération par la critique ont guidé la pensée sociale de l'époque du capitalisme émergent. Or, aujourd'hui, on peut

constater que le progrès comme la longue marche inévitable vers l'avenir meilleur, a perdu sa crédibilité. Comme on l'a vu, les dégâts du progrès, évoqués depuis longtemps, le mettent en question : les désastres écologiques, les guerres, la Shoah, les exodes de millions et de millions d'hommes et de femmes, la famine qui frappe une grande partie de la population mondiale, etc., sans oublier les dégâts psychiques et intellectuels.

La notion de « crise » couvre toutes les interprétations de ruptures de la société que l'on puisse s'imaginer. Elle est conçue par les uns comme une sorte de nettoyage périodique et nécessaire pour que le darwinisme économique et social puisse se réaliser. Elle est un point de passage obligatoire, nécessaire et déterminé pour que le capitalisme se modernise. C'est dans ce sens que la fameuse expression de Schumpeter « la destruction créatrice » a vécu un véritable come-back dans les débats intellectuels et médiatiques. Pour d'autres, la crise est apocalyptique : tôt ou tard, le capitalisme se suicide d'une certaine manière par la surproduction, par la surexploitation qui mène à des révolutions, par les désastres écologiques qu'il provoque, etc. Dans les trois cas, la crise est un processus autonome, comme une fatalité et comme un processus quasi naturel, c'est-à-dire comme une deuxième nature. Les acteurs en sont l'objet. Bien qu'on puisse s'imaginer des actions pour encadrer et limiter ce processus (par exemple, les différentes politiques keynésiennes) aussi bien le déclenchement que la [45] sortie de la crise se font quasi naturellement. Que l'on appelle cette pseudo-nature les lois du marché, le développement des forces productives ou l'hygiène sociale et économique, les hommes et les femmes doivent les accepter et s'y adapter.

On voit apparaître derrière ce mot « crise » une situation de rupture profonde au sein de la société, comparable (mais pas identique) à des ruptures au sein des sociétés européennes à la fin du XIX^e siècle. Dans ce sens, Lewis A. Coser (1991), par exemple, a mis en rapport la situation sociale actuelle et l'état de la sociologie : notre époque ressemble à celle de la fondation de la sociologie. Dans les deux cas, on a affaire à des manifestations virulentes des ruptures sociales (bien que les formes se ressemblent peu) suivi d'une phase de stabilisation sans que le projet d'un avenir social soit saisissable pour les acteurs. Comme à l'époque de l'émergence de la sociologie, pour comprendre

la société, on a besoin d'une réorientation radicale des sciences de la société.

Trois phénomènes frappent l'observateur : d'abord, le nouveau sentiment de liberté suite à l'écroulement d'un grand nombre de structures sociales traditionnelles comme le « camp prolétaire » en France. Ensuite, les acteurs se trouvent à nouveau pris dans une logique hétéronome et dans des pratiques hétéronomes. Enfin, dans la recomposition du lien social, les individus restent abstraitement liés par l'échange marchand et, en même temps, elle valorise les rapports affectifs ainsi que les rapports communautaires.

Ainsi se caractérise le fondement de la reproduction sociale d'aujourd'hui : l'agir prend souvent des formes dramatiques et spectaculaires mais en même temps, il a lieu dans une opacité énorme. Les actions restent dans le cadre des structures sociales relativement inertes et elles contribuent à la reproduction de ce cadre, sans oublier l'immense extension de l'industrie culturelle. La réalité s'éloigne de plus en plus de l'idée d'un sujet libre, autonome et raisonnable, revendiqué par les Lumières.

L'individualisme sériel est devenu l'idéologie dominante. Ce qu'on appelle aujourd'hui la réalisation de soi est une manière consentante, voire ludique et jouissive de se couler [46] dans le moule de la société sérielle. « La part de souffrance, d'imprévisible, de failliabilité, c'est ce qui doit disparaître. En définitive, c'est le sujet qui tend à disparaître » (Enriquez-Haroche, 2002, p. 102). Or, ce moule n'est que difficilement identifiable, sa forme est à géométrie variable et souvent éphémère. C'est pour cela que cette adaptation à la société requiert des individus des efforts énormes pour trouver leurs places au sein de la société : « la lutte des places » (de Gaulejac). Dans ces conditions, il est devenu très difficile de se construire une subjectivité stable et forte, d'autant plus que, d'un côté, l'espace public, et de l'autre, les espaces intimes et privés, autrefois des foyers de la constitution des personnalités des « hommes privés », ont perdu beaucoup de leurs spécificités. Sous le matraquage de l'industrie culturelle, de plus en plus, le privé est publiable et le public est privatisable. Les mises en scène (*life style*) ainsi que le boom des thérapies et pseudo-thérapies psychologiques de tous genres montrent le tournant contradictoire de cet individualisme : narcissique, ludique, jouissif, souffrant, pathologique et souvent

autodestructif³⁰. Le cadre social de la société établie, la scène où se joue la « société du spectacle » (Debord) reste le même ; les rôles, comme le disaient déjà les sociologues fonctionnalistes depuis les années 1940, sont écrits mais ils permettent certaines improvisations : la « mise en scène de la vie quotidienne » (Goffmann).

En revanche, selon l'idéologie individualiste d'aujourd'hui, le sens de la vie serait désormais, le sens que l'individu lui donne. Or, ce sens, qui connaît beaucoup de variations, lui est imposé, entre autres, par l'industrie culturelle. Selon la même idéologie, il n'y a plus d'*a priori*, mais on constate que l'autoréalisation de l'individu revendiquée est (on vient de le voir) son adaptation à la société sérielle, qui l'occupe comme un long processus toute sa vie durant, sans pour autant jamais aboutir complètement. L'autoréalisation s'est déplacée d'une perspective historico-révolutionnaire vers l'introspection, vers [47] le travail sur soi dans le cadre de la société actuelle et vers la mise en scène de soi, lourdement chargée d'émotions. Il en découle une nouvelle orientation de vie qui redéfinit, par exemple, le rapport entre le travail et le temps libre. Solidement ancré dans l'industrie culturelle, tout est soumis à la discussion, au débat, à la décision rationnelle et argumentée, bien sûr selon les critères de l'industrie culturelle. La rationalité selon Weber, intimement liée au capitalisme, ré-émerge sous la forme pervertie du choix de l'individu qui veut en apparence la liberté et qui choisit librement. Or, cette liberté est imposée, donc elle n'en est pas une, et le choix est « préfabriqué » (Sartre).

On doit souligner que beaucoup d'acteurs ont individuellement profité de cette nouvelle société. Les exemples des *yuppies* et des *golden boys* des années 1980 et 1990 montrent que ces acteurs phare du nouvel individualisme, bien souvent égocentriques et narcissiques, ont complètement intériorisé la logique de la société sérielle. C'est en vivant cette logique comme la seule possible qu'ils réalisent leur individualisme. En même temps, leurs valeurs, leurs mœurs et leur éthique les distinguent radicalement de la tradition bourgeoise et de l'éthique protestante. Les *yuppies* « sont pour le travail ». C'est-à-dire qu'ils se jettent consciemment dans cette existence conforme au capitalisme pour devenir juste le contraire de l'entrepreneur à la

³⁰ Cf. à ce sujet déjà Adorno-Horkheimer, 1939, p. 437-441 mais aussi Castel, 1981 ; Lash, 1979 ; Sennett, 1979 ; Lipovetsky, 1985 ; Ehrenberg, 1998.

Weber : certes, comme l'entrepreneur webérien, ils travaillent comme des fous, ils soumettent complètement leur existence aux exigences du travail, de « leur » entreprise et de leur employeur pour que l'entreprise réussisse et eux avec elle. Cependant, ils agissent ainsi pour gagner beaucoup d'argent, le plus vite possible, pour le montrer, pour le claquer, pour jouer à l'avant-scène de la société du spectacle. Ce sont le clinquant et la jouissance marchande qui comptent pour eux.

Comme leur « label » l'indique, ils sont jeunes et de ce fait ils ne peuvent pas avoir « mérité » leur fortune dans le sens d'une accumulation lente et laborieuse. Spécialisés dans l'éphémère qui rapporte gros, en évitant en général les secteurs productifs de l'économie, ils se trouvent dans tout ce [48] qui renvoie directement à l'industrie culturelle et au spectacle ainsi que dans la création virtuelle de la richesse : publicité et presse (bien que la distinction soit souvent difficile à maintenir), bourses, Consulting, informatique, formation... Ce qui reste de leurs journées, hormis le travail, ressemble plus au *sex, drugs and rock n 'roll* dont parlaient les *beatniks* des années 1950 et 1960 qu'à la messe protestante. Et tout se paye... L'hyperintégration des *yuppies* est le résultat d'une hétéronomie extrême qu'ils produisent eux-mêmes dans leur « servitude volontaire » (La Boétie) dorée mais sans pardon. Travail-argent-consommation est la troïka qui tire ces existences à la vitesse d'une voiture de formule 1. Évidemment, des accidents de parcours sont fréquents et souvent mortels.

Le *yuppie-style* se prête trop bien à la standardisation, à la banalisation et à la marchandisation pour que l'industrie culturelle ne le vulgarise pas. Pensons au *design* qu'on voit partout et qui, en réalité, n'est qu'une ikéaïsation de luxe et, surtout, il est cher ! Si le *design* est la forme esthétique d'avant-garde des biens de consommation, sa production industrielle et, de ce fait, sa massification mène à sa banalisation et de cette façon à sa dévaluation symbolique. Par conséquent, il faut en réinventer des nouvelles formes pour que le cycle de la reproduction sociale continue, et l'industrie culturelle s'en charge.

Les années 1980 et 1990, les « années fric », ont été pour quelques-uns les années d'enrichissement rapide ; pour les autres, ces années sont des années d'appauvrissement. En même temps que ces *yuppies*, émergent dans le discours public les « inutiles au monde », les « nouveaux pauvres », les marginaux, les exclus, etc. : autant d'expressions pour désigner dans le discours de tous les jours ceux que

Robert Castel (1995) a appelés les « désaffiliés ». Comme le lien social se tisse inégalement, de manière dense au centre et en s'effritant à la périphérie, c'est « l'individualisme par défaut » (Castel-Haroche, 2001) qui caractérise les désaffiliés. Ils existent dans des situations difficiles et bien souvent dramatiques mais ils sont nécessaires pour la constitution du lien social. Il se crée un centre de *winner*s et une périphérie de *looser*s du nouveau [49] capitalisme : le centre d'une société ne peut se constituer que contre sa périphérie. En même temps, la société se segmente radicalement aussi bien au sein de son centre qu'au sein de la périphérie sans que le lien social soit en danger. Au contraire, il est très solide parce qu'il n'existe pas d'alternative à la manière actuelle de créer le lien social.

Pour n'en citer qu'un exemple si souvent médiatisé : les « jeunes », pour reprendre un stéréotype fréquemment utilisé dans les médias mais aussi en sociologie. La famille, qui a sans doute beaucoup changé de forme. Aussi pénétrée par l'industrie culturelle et la publication du privé soit-elle, elle reste le centre de la constitution de la personnalité des enfants et elle demeure une sorte de « ressourcement » affectif et émotionnel. Bien entendu, les familles n'arrivent pas toujours à socialiser convenablement leurs enfants. Cela prend des formes spectaculaires dans certaines banlieues où des « jeunes » manifestent souvent violemment leur manque d'intégration dans la société telle qu'elle est. Ce phénomène n'est pas nouveau. Ces sujets vivent leurs rapports sociaux comme violents et c'est pour cela qu'ils se manifestent violemment. La violence est pour eux la forme la plus adéquate pour se faire reconnaître par les autres acteurs de la société. N'oublions pas que les mêmes pratiquent également un véritable culte de la consommation (vêtements, voitures, gadgets, etc.), souvent bien au-dessus de leurs moyens, ce qui normalise et banalise des pratiques illicites ou criminelles. Cependant, ces comportements déviants n'attaquent pas les principes de la constitution de la société. Au contraire, on a affaire à des tentatives dramatiques et souvent tragiques de s'intégrer dans la société : les familles sont incapables d'éduquer leurs enfants ; l'État est incapable de les encadrer (on ne parle même plus d'éducation à leur sujet) ou d'en faire efficacement l'objet de la répression ; l'économie n'en a pas besoin. Le centre de la société trouve en eux une fraction des autres dont il a besoin pour se constituer : à côté et bien souvent confondu avec des Arabes, des Africains, de la banlieue, mais aussi des

ploucs, des nostalgiques ou des corporatistes. Ces jeunes luttent à leurs manières et souvent désespérément pour leurs places [50] dans cette société qui ne veut pas d'eux et qui n'a pas besoin d'eux. Ils ne sont pas des révoltés qui s'attaquent « au système » mais des laissés-pour-compte que la société essaie d'ignorer. Ils se manifestent de temps en temps de la même manière qu'ils vivent la société : violemment. Enfin, cette violence gagne souvent un caractère pervers quand elle structure les rapports entre ces acteurs ³¹. La morale et l'éthique se réduisent de plus en plus à des rapports marchands et de violence. Cela se concrétise tragiquement dans la mafiasiation mais aussi dans le mépris pour les autres qui leur ressemblent beaucoup. Les « tournantes » en sont des concrétisations horribles.

En tout état de cause, l'individualisme demeure comme leitmotiv de la structuration sociale puisque la dernière vague de capitalisme heureux en date a marginalisé, peut-être même écrasé, toutes les alternatives qui pourraient se dresser contre l'avenir qu'il impose aveuglement aux acteurs. Pour la plupart des acteurs, l'avenir du capitalisme est devenu la fatalité de tout le monde. Il est inévitable et il s'impose comme un événement naturel : personne n'arrête la pluie. C'est pour cela qu'il vaut mieux nager avec le courant et marcher avec le troupeau, si possible en tête pour avoir les meilleures places à la mangeoire. C'est dans ce sens que l'individualisme sériel se stabilise et qu'il pénètre, entre autres, en profondeur même les situations de travail salarié, jadis fief du collectivisme.

Pourtant, dans nos sociétés d'aujourd'hui, le manque et la contrainte n'ont nullement disparu. Les individus doivent parvenir à se situer dans un monde qui change sans connaître, ni ce monde ni les raisons des changements ni leurs aboutissements. « L'angoisse existentielle » (Sartre) est « déjouée » par la fuite de leurs responsabilités et par la délégation de celle-ci à l'État, qui les transforme en politique sociale et politique de sécurité, bien souvent sécuritaire et ponctuelle. Or, comme on le sait, sous les feux croisés des politiques libérales et de l'europanisation, de l'État-providence ne reste qu'une [51] peau de chagrin. Ces « nouveaux individus » ont beaucoup de mal à se créer une identité sans pouvoir se référer à l'ancien modèle culturel. On se croit dans un chapitre du livre de Sartre *L'Être et le Néant* : l'individu seul et

³¹ Cf. également Enriquez-Haroche, 2002, p. 63-80.

jeté dans ce monde se débrouille. Dans ce cas, comme Sartre (1943) le montre, les solutions les plus probables sont la fuite et la mauvaise foi qui se concrétisent sur le plan empirique par les fuites (par exemple dans le travail, dans la consommation, dans l'ésotérisme ou dans l'autodestruction), par l'inertie qui peut avoisiner le fatalisme, ou encore par la recherche de sens en se penchant sur soi-même, ce qui donne un coup de fouet au narcissisme et aux mises en scène mimétiques.

Dans la zone mal balisée entre le centre de la société et sa périphérie émergent des stratégies communautaires et collectives que l'on croyait disparues depuis longtemps. Pour en citer quelques exemples : les structures religieuses de toutes confessions, mais également l'économie dite solidaire comme les associations d'entraide. Toutefois, ces phénomènes ne représentent pas une alternative au capitalisme, la fameuse « troisième voie » entre les utopies socialistes d'autrefois et le capitalisme d'aujourd'hui. Il stabilise des fragments périphériques de la société dans leur position périphérique ³².

Comme on l'a vu, la décomposition des structures de solidarité traditionnelle ont fait que les hommes et les femmes sont de plus en plus renvoyés à eux-mêmes. Ils sont seuls et ils se sentent seuls et angoissés, souvent ils se savent seuls dans une situation qu'ils ne maîtrisent pas. Ils vivent leur situation comme une menace. D'où l'attraction de tout ce qui est communautaire ou ce qui ressemble au communautaire. La communauté rassure et elle protège ses membres mais, fondée sur la même hétéronomie, la communauté ne peut pas résoudre les problèmes de l'individualisme.

Les communautés sont séduisantes, car elles donnent un sens à l'existence des individus qui la composent et qui se trouvent désormais fusionnellement liés. Elles résultent d'une [52] forte mobilisation pour un but commun, de la soumission sous l'autorité d'un leader (en général charismatique) et de la forte identité commune qui correspond à une fermeture sociale radicale (dans le sens de Max Weber). Elles se constituent souvent violemment contre les autres qui ne font pas partie de la communauté et, en général encore plus violemment, contre les ennemis de l'intérieur et les traîtres. La communauté, surtout son

³² La communauté était même le modèle de référence pour beaucoup de stratégies managériales. Cf. par exemple Spurk, 1990 et 2000.

leader, demande beaucoup à ses membres. Le prix des mobilisations et des preuves d'appartenances à la communauté est très élevé : stress, dépression, souffrance, angoisses... La communauté est conçue pour l'éternité ; dès qu'elle ou son leader ne peuvent plus assurer un avenir sûr pour tous les membres, elle s'effrite.

La « société bourgeoise et libérale », dans le sens de l'École de Francfort, a disparu dans les différents pays européens, mais ni au même moment ni pour les mêmes raisons ni de la même manière. Comme on l'a constaté pour les exemples de la France et de l'Allemagne : en Allemagne, c'est le nazisme qui a mis fin à cette société dans les années 1930 par sa barbarie industrielle tristement connue. En France, après une longue agonie, elle a disparu grâce à la modernisation gaulliste. Bien entendu, le nazisme et le gaullisme ne sont nullement comparables sur le plan politique et idéologique. Pourtant, sur le plan social, en constituant un « monde administré » (Adorno), ils ont laissé des résultats qui ont fondé les sociétés d'aujourd'hui qui sont ou seront la base de l'émergence d'une nouvelle société européenne.

On retiendra d'abord, que l'État s'est de plus en plus transformé en un agent d'administration et de répression. Ensuite, la société (encadrée par l'État) est désormais composée d'une multitude de mondes vécus qui constituent de véritables fragments sociaux et culturels. Cependant, la société ne se décompose pas, parce que le lien abstrait lie plus ou moins directement ces fragments³³. Plus la société est fragmentée, moins elle est consciemment maîtrisable par les [53] sujets, car leurs expériences vécues s'éloignent de plus en plus, l'une de l'autre. Pourtant, le lien social ne s'affaiblit pas pour autant. En général, le contraire est le cas : moins le lien social est saisissable pour les sujets, plus il va de soi pour les sujets, plus il devient stable et se présente comme une deuxième nature pour les sujets. Ceux-ci se transforment de plus en plus en agents de la constitution du lien social qu'ils ne saisissent pas et qu'ils ne peuvent pas et qu'ils ne veulent pas saisir. Ils ne maîtrisent pas non plus la constitution du lien social parce qu'ils ne peuvent pas le maîtriser sans le comprendre. Cette forme du lien social

³³ Adorno tout comme Merleau-Ponty caractérisent cette constellation comme « chiasme ».

n'est pas récente, mais désormais elle est un fait accompli de la constitution sociale.

Enfin, l'idée du sujet raisonnable dans la tradition des Lumières et de la sociologie comme instance de la *Aufklärung* sociale est discréditée depuis bien longtemps en Europe. La sociologie a eu à peine le temps de se constituer comme discipline avant que la société, au sein de laquelle elle est née, disparaisse. Depuis, les sciences sociales, en général, et la sociologie, en particulier, se trouvent dans une situation particulièrement dramatique, car « l'irrationalité de la société bourgeoise dans sa phase avancée s'obstine contre les tentatives d'être comprise ; c'était le bon vieux temps quand on pouvait écrire une critique de l'économie politique qui la confrontait à sa propre ratio » (Adorno, 1951, p. 284).

L'individualisme sériel d'aujourd'hui fait donc partie de la large soumission des individus aux exigences du capitalisme, vainqueur des grandes batailles sociales du dernier siècle. Or, cet individualisme n'est pas homogène : par exemple, l'individualisme clinquant des *yuppies* n'est pas l'individualisme par défaut des désaffiliés, mais il mène à une société qui ressemble à un patchwork, une unité sociale fortement segmentée où coexistent des situations sociales très inégales, des structures communautaires, l'individualisme narcissique, etc. Ces multiples situations coexistent et elles forment une unité parce qu'elles sont existentiellement et dialectiquement liées les unes avec les autres : pas de société sans communauté, pas d'individu sans collectif.

[54]

Il n'y a plus de projets sociaux qui mobilisent, sinon la totalité de la population, au moins une grande partie de celle-ci, pour un avenir meilleur, partagé par tous. Le projet de société du mouvement ouvrier par exemple était son projet particulier qu'il tentait, plus au moins sérieusement, d'imposer à la société entière. La constitution des sociétés par le biais des mouvements sociaux (dans le sens d'Alain Touraine) en général demande le développement public des avenir possibles pour la société concernée, construits raisonnablement selon des critères sociaux, moraux, politiques et économiques, qui s'affrontent dans l'espace public pour qu'un des avenir possibles s'impose. Ils peuvent envisager un autre avenir parce qu'ils sont

conscients d'avoir constitué cette société dont ils constatent et critiquent les manques. Ils sont les artisans de leur avenir.

La segmentation sociale d'aujourd'hui ne permet pas ces mobilisations conscientes. Les femmes et les hommes font l'expérience de leur existence sérielle comme si elle était soumise à une fatalité, comme si l'histoire se faisait sans eux. L'expérience vécue d'être l'objet de forces sociales que l'on ne connaît pas et que, par conséquent, l'on ne maîtrise pas, crée des angoisses profondes de l'avenir, d'autrui (qu'il s'agisse d'un concurrent, d'ennemi ou d'un ami) et, enfin, de soi-même. C'est l'angoisse existentielle qui pèse de plus en plus sur les acteurs. Cela n'est pas vraiment nouveau mais depuis une bonne vingtaine d'années les manques qui provoquent ces angoisses ne font plus naître des tentatives de dépassement de cette situation. La situation sociale est profondément opaque ; la vie est standardisée et « préfabriquée » (Sartre), elle est au fond ennuyeuse et triste. C'est pour cette raison que l'*ersatz* d'une vie comblée reproduit par l'industrie culturelle s'impose sans trop de problèmes.

Enfin, comme la violence existe d'une manière latente dans tous les rapports sociaux et ouvertement dans la concurrence, l'individualisation se fait violemment. Les individus reçoivent des coups et ils en donnent. Il en reste des frustrations, des ressentiments et des sentiments d'impuissance relative, car ce qui excédait l'ordre social autrefois établi n'a pas réussi à briser la reproduction circulaire et sérielle de la société.

[55]

3. FORMATER LES IMAGES DU MONDE : LA FORCE DE L'INDUSTRIE CULTURELLE

[Retour à la table des matières](#)

Déjà au début du XX^e siècle, Max Weber a constaté que « le destin de notre époque, caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde, a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique » (Weber, 1919-1963, p. 120). Dans nos sociétés

contemporaines l'existence de certains espaces publics n'implique nullement une réelle tradition des Lumières, comme c'était le cas de l'espace public bourgeois dont Habermas (1962) a constaté déjà dans les années 1950-1960 le déclin. Pourtant, la question la plus importante, qui a initialement motivé la réflexion de Habermas sur l'espace public et la démocratie, n'a rien perdu de son actualité : peut-il exister une politique raisonnable, qui est une manière raisonnable de constituer le lien social et de développer les avenir possibles pour la société, après « l'éclipse de la raison » (Horkheimer, 1946) et « la dialectique de la raison » (Horkheimer-Adorno, 1947).

La marchandisation, l'espace public et la société du spectacle

Depuis très longtemps, les espaces publics sont pénétrés par la marchandisation ; « l'industrie culturelle » (Adorno-Horkheimer, 1947) les domine et ils deviennent des scènes du « spectacle » (Debord, 1967). L'augmentation énorme des possibilités formelles d'accès à l'information (mass médias, Web, Internet, etc.) permet à l'industrie culturelle un développement insoupçonné, même par Adorno, Horkheimer ou Marcuse. Le raisonnement public ne disparaît pas pour autant, mais il change de qualité : il est une mise en scène. Les discussions et les débats publics sont des biens de consommation ; le raisonnement n'a plus de fonction de publicité dans le sens philosophique du mot. « Le monde produit par les mass médias est seulement en apparence public ; mais l'intégrité de la sphère privée, qu'il garantit à ses consommateurs, est illusoire » (Habermas, 1962, p. 206). [56] L'industrie culturelle ne domine pas seulement les espaces publics mais elle pénètre aussi profondément les sphères intime et privée, autrefois le fondement de la subjectivité de l'acteur public, surtout à l'aide des mass médias. Le rapport entre l'intimité et le public se renverse. Les problèmes de la vie privée sont étalés en public : les « tyrannies de l'intimité » (Sennett) suite au « déclin de l'homme public », pour se servir du titre original du livre de Sennett.

Le public raisonnant d'autrefois n'existe plus. Il se transforme de plus en plus en une masse de consommateurs de culture, d'une culture profondément dépolitisée. Grâce aux mass médias, les activités, dans

l'espace public ressemblent à la publicité dans le sens de la réclame. Les partis politiques et les autres organisations s'y intègrent. On doit souligner que la culture des mass médias est surtout une culture d'intégration sociale³⁴. Pour comprendre l'opinion publique d'aujourd'hui, il faut se pencher sur la transformation du public en masse, pour reprendre les notions de Habermas, empruntées à C. Wright Mills (1956)³⁵. Pourtant, les opinions du public transformé en masse, forgées dans les espaces publics industrialisés, ne sont pas monocordes et consensuelles. Elles sont multiformes, colorées et elles peuvent même produire des actions réelles orientées contre l'autorité établie, sans vouloir et sans pouvoir le dépasser. L'opinion publique est strictement imbriquée dans le système.

La mise en spectacle de la société sur la base de l'industrie culturelle radicalise des caractéristiques de la société qui sont vieilles comme le capitalisme. Debord (1967-1991) caractérise le spectacle comme un rapport social fétichiste (dans le sens marxien) entre les individus, comme un rapport social médiatisé par des images, issu de la soumission systématique des différents secteurs de la société à la logique marchande. Ces images se conjuguent dans une image du monde, qui est à la fois l'objectivation du résultat des actions et le projet de la société [57] existante sur la base de la généralisation de l'échange marchand et de la médiatisation. « ... médiatisé par des images... [le spectacle] est bien plutôt une *Weltanschauung* devenue effective, matériellement traduite. C'est une vision du monde qui s'est objectivée... [elle est] à la fois le résultat et le projet du monde de production existant... le cœur de l'irréalisme de la société réelle... le spectacle constitue le modèle présent de la vie socialement dominante. Il est l'affirmation omniprésente du choix déjà fait... la justification totale des conditions et des fins du système existant. Le spectacle est aussi la présence permanente de cette justification... » (Debord, 1967-1992, p. 4-5). Bien entendu, ce que Debord appelle « vision du monde » est en réalité une image du monde. Le grand nombre de moyens de communication ainsi que la haute fréquence et le temps élevé d'utilisation des médias ne signifient nullement l'émergence d'un nouvel espace public comparable à l'espace public bourgeois. La

³⁴ Cf. Habermas, 1962, p. 211 et 217-233 ; Adorno-Horkheimer, 1947 ; Marcuse, 1967.

³⁵ Cf. Mills, 1956, p. 303-304.

dégradation de la vie sociale par sa profonde marchandisation est le point de départ de ce développement : l'être s'y réduit de plus en plus à l'avoir ³⁶.

Comme le spectacle se fonde sur le fétichisme de la marchandise, celle-ci apparaît aux producteurs comme ses potentialités objectivées : « ... la marchandise se contemple elle-même dans un monde qu'elle a créé » (Debord, 1967-1992, p. 31). Ce trait essentiel du capitalisme, développé plus haut, s'est considérablement renforcé. Le social devient de cette façon inerte, tout en apparaissant très vivant, pétillant, voire ludique et les visions du monde des sujets, c'est-à-dire leur rapport conscient et actif avec le monde social, se transforme en un rapport passif : une image du monde. La production aliénée est complétée par la consommation qui devient, comme le travail, une obligation. La marchandisation pénètre dans les derniers recoins de la société. En outre, déjà Adorno et Horkheimer (1947) tout comme Debord (1967), constatent que la marchandisation de la culture est devenue un véritable moteur de l'économie.

[58]

L'industrie culturelle sait très bien produire une opinion standardisée et sans véritable concurrence qui forge des véritables images du monde. « Tout ce qui est dit, chaque information, chaque idée est préformée par les centres de l'industrie culturelle » (Adorno, 1951, p. 138). Elle se soumet sa clientèle, elle ne s'adapte pas à la demande, elle la crée et les autres opinions paraissent fausses ou improbables. « L'industrie culturelle a le profil de la régression mimétique, spécialisée dans la manipulation de pulsions d'imitation refoulées » (Adorno, 1951, p. 267). Les produits de cette industrie ne sont pas des stimuli mais des modèles de réactions à des stimuli qui n'existent pas. La culture de masse glorifie le monde existant et sa raison ³⁷.

La boucle de la reproduction sociale est bouclée. Le spectacle et la « mise en image » (Heidegger) sont « le cœur de l'irréalisme de la société réelle » (Debord). Le spectacle n'est pas seulement le modèle standardisé de la vie en société. Il affirme aussi le choix préformé et il

³⁶ Cf. Debord. 1967-1992, p. 9.

³⁷ Cf. Horkheimer. 1946, p. 148.

sert de justification des conditions et des buts de la société telle qu'elle est. Aussi agitée et bruyante soit-elle, la société du spectacle est une société qui veut « dormir » (Debord). « Les rapports entre hommes et entre classes sociales apparaissent comme pure objectivité » (Debord), comme une « deuxième nature »³⁸. Elle produit et elle reproduit des innombrables variantes de l'image du monde social comme fatalité à laquelle on doit s'adapter d'une manière ou d'une autre : *voice and exit* (Hirschmann, 1970-1995).

Les discours publics sont désormais des instruments pour exprimer l'activité passive et cette passivité active transforme profondément l'espace public. On doit se poser la question si la compréhension et l'intelligibilité du champ pratico-inerte et, *in fine*, de la société sérielle, sont encore possibles, car les expériences vécues des individus sériels ne ressemblent plus [59] beaucoup à celle du sujet de l'espace public d'autrefois. « ... la découverte comme être passif... la découverte de la socialité comme série, précisément parce que cette série est fuite... se fait comme découverte qui fuit... Cette expérience fuyante ne livre son unité que sous forme d'impuissance commune comme ciment négatif de tous les êtres de la même série ou comme passage à la limite... » (Sartre 1960, p. 443)³⁹.

Dans la sérialité, la vie des individus et même les événements les plus affreux se banalisent. Cette banalisation a une longue et triste tradition. Elle n'est pas le résultat de la « poubellisation » des médias, qui en est seulement une des formes les plus actuelles. Déjà en 1934, Max Horkheimer constatait que « la misère du monde entier se déroule devant les habitants des villes. On pourrait s'attendre à ce qu'ils interviennent pour la supprimer ; or, en même temps la proximité s'est transformée en distance, car désormais l'horreur de nos villes disparaît dans la souffrance générale et on s'occupe des histoires de mariage des vedettes de cinéma » (Horkheimer, 1934, p. 316). La vie publique s'uniformise, se standardise et se banalise, tout comme la production

³⁸ Bien sûr, Debord n'a pas été en France le seul à présenter des analyses de ce genre. Les travaux des années 1960 de Jean-Paul Sartre vont dans le même sens comme le montre *La critique de la raison dialectique* (Sartre, 1960), en particulier le deuxième volume, publié après sa mort (Sartre, 1985).

³⁹ Cf. également Sartre, 1960, p. 424-445.

industrielle au risque que les possibles de la société se perdent dans une banalité cruelle.

De même, si le lien intime entre la rationalité et la société a permis l'émergence des Lumières proclamant (surtout dans sa variante allemande, l'*Aufklärung*) la possibilité de l'autonomie raisonnable des individus, l'industrie culturelle montre la régression de la raison. Elle est une véritable industrie comme les autres dont les produits sont des marchandises culturelles qui glorifient (et peu importe la forme) l'être-là social, culturel et idéologique ainsi que le pouvoir établi dont une de ses fonctions est le contrôle de cette culture.

La Raison ne disparaît pas pour autant, mais on a affaire à la *Dialectique de la Raison* (Horkheimer-Adorno, 1947) ⁴⁰, car la Raison est, entre autres, l'héritière des mythes comme mode d'interprétation et d'explication des phénomènes [60] sociaux qui ont forgé les visions du monde et les raisons d'agir des individus, mais elle ne les a pas remplacés ⁴¹. Au contraire, déjà dans les années 1940 Adorno et Horkheimer constatent que la raison régresse au profit des mythes comme guide intellectuel ⁴². Ce sont ces mythes qui se sont transformés en images du monde et que l'industrie culturelle (re)produit et (re)actualise. Or, comme il ne peut y avoir qu'une seule explication mythique, le mythe se transforme en doxa et en dogme. La rationalité ne disparaît pas pour autant, mais elle devient instrumentale et, *in fine*, totalitaire. Elle est un outil pour accomplir la vie sérielle conçue comme fatalité. Les visions du monde des sujets, transformées en images du monde, lui correspondent. Leur vie est naturalisée, elle devient une deuxième nature, comme une fatalité à accomplir. Le pouvoir en place n'a plus besoin de mythes particuliers pour se stabiliser et se maintenir. La production d'angoisses suffit. Bref : le progrès n'a pas réalisé l'idée de l'homme défendue par les Lumières qui (dans la conception kantienne, au moins) traite de l'autonomie de l'individu, du développement de son imagination et de ses facultés de jugement autonome comme antidote contre la manipulation de masse.

⁴⁰ Le titre allemand de ce livre est plus précis : *Dialektik der Aufklärung*.

⁴¹ Cf. Horkheimer-Adorno, 1947.

⁴² Les racines de ce processus remontent loin dans l'histoire jusqu'au XVIII^e siècle. Cf. également Adorno, 1952, p. 483-484.

Les hommes cherchent la restriction et l'oppression que les dominants leur imposent. Cette hétéronomie ne ressemble pas seulement beaucoup à la « servitude volontaire » (La Boétie) mais elle explique également l'harmonie entre les institutions et les individus qui les font fonctionner. Or, dans cette constellation le sujet risque de disparaître. Une des réactions possibles est le refus de survivre et de vivre de la manière imposée, qui n'est qu'un geste de révolte gratuite ou d'autodestruction. « Cela indique le déclin d'une constitution globale qui virtuellement n'a plus besoin de ses membres » (Adorno, 1951, p. 321).

[61]

« Le toujours pareil des biens produits par les machines » (Adorno, 1951) caractérise la société sérielle qui est une société profondément ennuyeuse. En même temps, elle produit le « culte du nouveau » (Adorno, 1951) comme une pseudo-révolte, si évidente dans l'individualisme sériel d'aujourd'hui, contre le fait que cette société ne peut rien créer qui soit véritablement nouveau. L'industrie culturelle s'approprie de plus en plus la vie des sujets. C'est pour cela que le temps « libre » dans le sens du temps non travaillé est devenu particulièrement important. Il ressemble de plus en plus au travail, car il est occupé par le divertissement qui ne connaît pas la jouissance mais la performance, la concurrence et le résultat. Il faut en « profiter ». Le travail intellectuel va dans le même sens. Entre intellectuels règne la mauvaise conscience comme s'ils volaient le temps de leur occupation intellectuelle au travail salarié et comme si toute la vie devait être du travail salarié. Bref, « partout règnent le sérieux et la pseudo-activité » (Adorno, 1951, p. 170).

4. CRÉPUSCULES EUROPÉENS

[Retour à la table des matières](#)

La situation de la sociologie en Europe change lentement mais profondément surtout à cause du bouleversement social profond, mais inégal et asynchrone selon les différents pays européens, qui homogénéise tendanciellement les sociétés en Europe et qui mène vers

l'individualisme sériel, tout comme à cause de l'émergence de la Communauté européenne sur le plan étatico-politique.

Les ruptures les plus essentielles qui ont permis l'émergence de l'individualisme sériel ont été, d'abord, la fin des régimes « socialistes » en Europe centrale et en Europe de l'Est qui, pour la plupart, ont implosé. Ces régimes n'avaient jamais effacé les spécificités sociales, culturelles et (souvent) nationales des pays concernés. Leur disparition a fait place à des sociétés où se conjuguent des restes de ces traditions, une (re)capitalisation souvent sauvage ainsi qu'une forme d'individualisation inconnue jusque-là. Ensuite, on doit rappeler l'effondrement des structures de classes sociales traditionnelles [62] en France et en Italie mais aussi en Grèce et au Portugal et la fin du capitalisme communautaire en Allemagne qui se conjugue avec la réunification allemande en 1990.

La sociologie est l'objet de ce processus. Beaucoup plus que la mondialisation, c'est l'émergence de l'Europe nouvelle en tant qu'unité politique, économique et sociale qui met en cause la constellation traditionnelle, ancrée dans l'État-nation, au sein duquel la sociologie avait trouvé sa place. Dans les pays « piliers » de la tradition sociologique en Europe (la France et l'Allemagne), ce changement concerne le triangle de la culture nationale, de la langue nationale et de l'État-nation. Dans les autres pays européens, l'équilibre interculturel et souvent instable entre la culture nationale, la langue nationale, l'État-nation et l'influence étrangère (française, allemande ou américaine) est remis en question.

La flambée moderniste des années 1980 et 1990 et leur enthousiasme moderniste sont loin derrière nous, pourtant dans cette période se sont constitués les traits essentiels de la société où nous vivons aujourd'hui et depuis, le dépassement de la société et les théories critiques semblent une pure réminiscence. N'oublions pas non plus que le manque d'alternatives à la vie imposée par la modernisation des années 1980 et 1990 ne s'est traduit que rarement par une adhésion enthousiaste à ce projet de société, bien que cet enthousiasme ait réellement existé et qu'il existe de temps en temps encore aujourd'hui. En général, l'adhésion à ce projet de société est passive : on l'accepte comme une fatalité parce qu'il n'y a pas d'alternative à ce projet.

Les hommes créent cette dynamique, qu'ils ne maîtrisent pas, pour reproduire la société qui change surtout en apparence, mais au fond, elle ne change que très peu. La reproduction sociale va de plus en plus vite et la soumission des hommes à ce règne croît au même rythme.

Pourtant, comme Theodor W. Adorno (1961) l'a bien montré, la dynamique apparente, le changement social permanent et effréné, n'est en réalité que la reproduction sociale et culturelle presque statique. Il donne aux individus l'impression que « les jeux sont faits » (Sartre, 1947).

[63]

Cependant, la rupture avec la forme traditionnelle de l'hétéronomie fait que, désormais, se présente aux individus la possibilité de leur liberté et cela les effraie, car la disparition de beaucoup de points de repère et de piliers de la vie quotidienne, des parcours biographiques ou professionnels bien balisés, etc., provoquent également des angoisses profondes. C'est pour cette raison que le déclin des emprises et des contraintes des « solidarités » (Durkheim) traditionnelles n'a pas libéré les acteurs, mais il a élargi (souvent spectaculairement) les choix préfabriqués des acteurs. Ils sont à nouveau soumis à des contraintes et des lois qu'ils ne maîtrisent pas et dont ils sont l'objet.

À côté de cette adhésion émergent de nouveaux manques qui prennent souvent des formes dramatiques. Vécus douloureusement et dans la souffrance, stress, surmenage, manque de sens de la vie, dépression, etc., ils mènent à des attitudes de fuite ou d'autodestruction. Or, fuir sa situation, qui souvent n'est objectivement pas misérable (niveau de vie, etc.), c'est pour aller où ?

Il s'agit d'une fin d'époque qui concerne donc les sociétés libérales tout comme les ex-sociétés « socialistes ». Il s'ouvre de cette façon un énorme *no man's land* : l'avenir ouvert et incertain à construire. Cette profonde rupture sociale que l'Europe a vécu dans les années 1980 et 1990 a fait naître le paysage social actuel en Europe, sans qu'il y ait eu une mobilisation pour une société individualiste et sérielle. Au contraire, les individus sont restés dans ce bouleversement ce qu'ils étaient sous « l'Ancien Régime » : des objets. On peut dire qu'on a affaire à des êtres pratico-inertes (Sartre) liés par l'extériorité. Cette situation sérielle concerne aussi bien l'Europe de l'Ouest, que l'Europe de l'Est et l'Europe centrale. En outre, si le présent des phénomènes sociaux est leur passé dépassé, on peut facilement comprendre que l'avenir apparaît aux acteurs comme le prolongement quasi mécanique, naturel et organique de l'hétéronomie d'autrefois. Comme une machine

tourne dans le sens programmé, la société sérielle va vers un avenir opaque, passif et indépassable, au moins dans la perception de ceux qui sont concernés.

[64]

[65]

Quel avenir pour la sociologie ?*Quête de sens et compréhension du monde social.***Chapitre III**

COMPRENDRE LE VIVANT[Retour à la table des matières](#)

Toutes les sociétés se sont toujours fait des images d'elles-mêmes. Elles ont cherché et, *in fine*, elles ont trouvé des explications de l'existence des individus dans la société, de l'existence de la société et des avenir possibles. De même, les individus, en tant qu'êtres humains conscients et socialisés, ont toujours eu leurs raisons d'agir et leurs visions du monde. Bien avant l'émergence de la sociologie. Immanuel Kant, par exemple, a développé l'idée, que pour les êtres humains, la notion « monde » se résume à trois questions : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ?⁴³ C'est cela qui intéresse les hommes et qui est important dans leur vie de tous les jours. Le regard sociologique saisit le contenu et le sens concret que les individus donnent à ces questions. Le sociologue veut comprendre et ces questions et les réponses, ainsi que les actions et les résultats des actions qui en résultent.

⁴³ Cf. Kant, 1956, p. 700-701.

1. LE REGARD SOCIOLOGIQUE ET LA COMPRÉHENSION SOCIOLOGIQUE

[Retour à la table des matières](#)

« Comprendre » comme leitmotiv du travail sociologique nous renvoie à la sociologie de Max Weber. Sa « sociologie compréhensive », le nom que Max Weber avait donné à son [66] approche, est devenue depuis longtemps une formule floue. L'ambition de « comprendre » a perdu la précision qu'il lui avait attribuée. Savoir, saisir, connaître, comprendre, rendre intelligible... ces notions se sont de plus en plus brouillées dans un énorme amalgame discursif sur le social opaque et non maîtrisé, aussi bien sur le plan intellectuel que sur le plan de l'agir social.

Weber met au centre de sa conception de la sociologie l'interaction sociale, inscrite dans le temps et dans l'histoire. « L'interaction sociale dont traite Weber est une action intentionnelle à l'égard de l'autre, et autant une signification pour l'autre [pour] substituer à l'incohérence du monde humain des images intellectuelles, des relations intelligibles... Ce projet implique de prendre en compte le sens que les individus donnent à leur conduite par quoi ils sont véritablement humains » (Schnapper, 1999, p. 1). La sociologie webérienne porte sur le sens vécu qui change, bien entendu, selon les milieux, les époques, les sociétés, etc., car les acteurs et leurs actions sont toujours liés à leurs contingences. Elle veut comprendre les rationalités des acteurs qu'elle met en rapport avec la rationalité instrumentale (*Zweckrationalität*). Les objets de la sociologie ont une forme historique concrète. Il faut respecter l'historicité des phénomènes que l'on analyse sans perdre de vue les aspects plus généraux.

Cependant, aujourd'hui, les ambitions intellectuelles ainsi que les moyens que l'on met à sa disposition pour « comprendre » le social ne correspondent pas à la complexité et à la densité de l'opacité de la société. La segmentation du travail intellectuel, solidement institutionnalisée et souvent jalousement surveillée et défendue par les chercheurs, y contribue beaucoup tout comme les appels à la pluridisciplinarité dans les travaux de recherche qui supposent

l'existence de plusieurs disciplines et qui cimentent de cette façon les particularités et les spécificités des disciplines.

Le rapport entre la philosophie et la sociologie l'illustre bien. La philosophie et la sociologie sont deux disciplines très différenciées et diversifiées. Elles ne parlent pas d'une seule voix et elles n'existent pas au singulier. Pourtant, les courants [67] dominants de la philosophie comme de la sociologie se sont constitués en disciplines académiques concurrentes. Bien que nous partagions le constat d'Adorno que « la sociologie non philosophique se résigne à ne produire que la description de ce qui est et qui, au fond, n'est pas vrai » (Adorno), depuis longtemps le rapport entre ces disciplines, qui étaient initialement très liées, est un obstacle à la compréhension du social. Hormis la grande ignorance mutuelle, le rapport entre ces deux disciplines académiques correspond bien souvent et depuis longtemps à deux mythes. Merleau-Ponty constatait déjà au début des années 1950 que « la philosophie n'est plus une interrogation. C'est un certain corps de doctrines, fait pour assurer à un esprit absolument délié la jouissance de soi-même et de ses idées » (Merleau-Ponty, 1951-1996, p. 18). La sociologie quant à elle fait partie d'un « mythe du savoir scientifique » (Merleau-Ponty) : empiriste, analytique et positiviste. Elle s'est majoritairement développée et installée dans l'assemblage, dans le classement et dans la catégorisation des « faits ». Comme les deux disciplines respectent, *grosso modo*, leurs mythes, elles ne se rencontrent que très rarement et elles ont forgé des stéréotypes durables concernant l'autre discipline.

Le jeune Adorno a proposé une conception du travail sociologique beaucoup plus convaincante. Pour caractériser les sociologues, Adorno reprend une expression d'Heidegger. Il les appelle des « grimpeurs de façades » (*Fasadenkletterer*). Cela signifie que les sociologues escaladent des édifices délabrés des grands systèmes philosophiques tout comme la « façade » (*i.e.* l'apparence) de la société fissurée et fragmentée pour sauver des éléments précieux. Dans la « communication dialectique » (Adorno), qu'Adorno aimerait initier entre les différentes disciplines académiques établies, la sociologie joue un rôle particulièrement important, car elle a accès à la facticité, ce qui n'est pas le cas de la philosophie, par exemple. De cette façon fragmentaire, elle contribue à la compréhension des phénomènes particuliers du monde social éclaté et fragmenté qu'Adorno appelle les

« figures énigmatiques ». En les analysant, on peut découvrir le lien entre ces phénomènes fragmentés et en même temps liés.

[68]

Bien que la société soit éclatée, fragmentée et profondément irrationnelle, ce n'est pas la somme des fragments, des individus et de leurs actions qui l'intéressent mais le caractère social des rapports chosifiés du monde social, leur genèse et leur signification qui font les individus et que les individus font⁴⁴. Pour avancer vers la compréhension, il faut qu'on dispose d'un intérêt de compréhension spécifique : la société libre. C'est en vue de cette société libre que l'on peut confronter les objets à leur notion (liberté, progrès, classe révolutionnaire, etc.) et que l'on peut contribuer à la constitution de sujets forts.

Le sociologue en tant que sujet vit dans la société qu'il analyse. Il dispose d'expériences vécues dans cette société qui forgent son regard sociologique qu'il porte sur elle. La contribution individuelle de chaque sociologue à la compréhension de la société ne peut pas s'épuiser dans la récolte et l'enregistrement des « faits ». En faisant de la sociologie, il pense son rapport au monde, son expérience du monde et, enfin, son monde. De cette façon, il transgresse la frontière inerte entre les disciplines académiques comme la frontière entre le mythe philosophique et le mythe sociologique.

En se référant aux situations dans lesquelles les sujets vivent, sans se positionner en extériorité par rapport à la société, on peut comprendre les raisons d'agir, le sens qu'ils donnent à leurs actions et leurs visions du monde. Les idées et les théories sont intimement liées à l'histoire des hommes au cours de laquelle leurs rapports sociaux et leurs conditions matérielles changent.

Sans cette « inscription dans le processus réel de la vie » (Horkheimer), les sciences sociales risquent de devenir un ensemble de descriptions, de données et de dates, de thèses, d'hypothèses et de positions sans liens concrets avec leurs origines historiques et avec les liens sociaux vivants dont elles traitent, bref : des « faits morts » (Horkheimer). Or, il s'agit [69] « d'expliquer systématiquement le

⁴⁴ Adorno le souligne souvent, par exemple dans sa critique de la sociologie de Karl Mannheim (Adorno, 1937).

contenu des idées religieuses, morales et métaphysiques par les structures de la société dont on traite..., car (J. S.] l'être spirituel des hommes est tissé dans le corps social auquel ils appartiennent et qui règle leur activité (Horkheimer, 1930, p. 232-233) ⁴⁵.

La position de Horkheimer s'inscrit de cette façon dans une tradition intellectuelle allemande et « proto-sociologique » du XIX^e siècle qui mène directement aux « hégéliens de gauche », en général, et à Marx et Engels, en particulier ⁴⁶, qui s'appuient sur une tradition kantienne : la philosophie critique et transcendantale. À ce sujet Ricœur ne constate pas seulement que « ... la présupposition la plus remarquable... [d'] une philosophie critique de type transcendantal réside dans le concept de jugement pris à la fois au sens de capacité (ou faculté) et d'exercice (ou opération) » (Ricœur, 2004, p. 44) mais également que le jugement est le fil rouge de la critique. « Juger... c'est placer les intuitions sensibles sous un concept... » (Ricœur, 2004, p. 70). On a affaire à une pensée normative et transcendantale.

Les idées ne relèvent pas de données naturelles comme de l'esprit du peuple, par exemple, et elles ne vont pas de soi. Les théories sociales doivent rendre compte de leur ancrage social et ne pas présenter les idées comme autonomes, asociales et ahistoriques ⁴⁷. Les idées ne sont pas non plus accomplies, fermées et développées « une fois pour toutes ». Au contraire, la connaissance et le savoir des sujets ne sont jamais finis ou terminés. Ce n'est ni l'idée de l'être humain intuitivement saisi et de l'homme ahistorique, ni la recherche d'une vérité définitive et inchangeable qui nous permettent de comprendre le social. Pour comprendre le savoir, on doit le [70] rechercher dans la vie concrète et réelle des hommes : un savoir infini et socialement ancré ⁴⁸.

⁴⁵ On retrouve ici une autre position marxienne bien connue et formulée (entre autres) dans *L'idéologie allemande*. Pour les auteurs de *L'idéologie allemande*, la conscience ne peut être « ... rien d'autre que l'être conscient, et l'être des hommes est leur processus de vie réel » (Marx-Engels. 1969, p. 23).

⁴⁶ Cf. surtout le premier chapitre de Marx-Engels, 1969 consacré à Feuerbach et la première « thèse sur Feuerbach » (Marx, 1969 a, p. 533).

⁴⁷ Marx parle de l'« apparence de l'autonomie » (*Schein der Selbständigkeit*) (Marx).

⁴⁸ Dans la sociologie allemande des années 1920 et 1930, c'est certainement la position de Karl Mannheim qui creuse le plus radicalement la question de

Selon le discours dominant de la sociologie, les lois sociales s'imposent aux individus et elles font d'eux des agents de ces lois. Dans cette perspective, la société se crée elle-même pour s'imposer aux sujets. Aussi bien les chercheurs en sciences sociales que les autres sujets font partie de ce processus d'autoconstitution de la société. Ils en sont les objets.

Ces approches sociologiques qui évitent le sujet conscient nous parlent à leur façon de la société : elles sont si profondément intégrées dans la société que leurs analyses expriment l'hétéronomie réelle des individus au sein de la société. Si le regard sociologique accepte cette perspective hétéronome, les rapports sociaux prennent une forme inévitable et fatale. Ils se naturalisent pour devenir une « deuxième nature », pour reprendre cette expression chère à l'École de Francfort ⁴⁹. Pourtant, « le cours des choses devient nature lorsque nous ne nous interrogeons pas sur son sens » (Weber, 1904-1982, p. 84). La recherche du sens du social, qui est au cœur de la compréhension sociologique, ouvre la voie à sa maîtrise, au moins sur le plan intellectuel, peut-être aussi sur le plan social. Cela est la raison la plus importante pour laquelle, la sociologie s'est développée initialement contre les différentes formes de naturalisation des rapports sociaux, entre autres, par la critique de l'idée de nature humaine et contre les idées d'une psychologie éternelle et autres pensées essentialistes, pour dénaturer les rapports sociaux et penser les changements possibles.

Or, seule une démarche empirique peut saisir le mouvement infini aussi bien de la société que des idées, qui permet de penser et repenser les multiples rapports entre les idées et [71] la société : une tâche interminable. Elle permet de comprendre l'individuel et le particulier dans leurs formes concrètes ⁵⁰. Pour préciser ce que nous appelons

l'ancrage social et existentiel de la pensée (*Seinsgebundenheit des Denkens*, Mannheim). Horkheimer (1930 *a*) le critique sévèrement parce que dans son argumentation manque le plus important, c'est-à-dire les conditions historiques de la pensée.

⁴⁹ Bien entendu, c'est Georg Lukàcs qui a forgé cette expression. Cf. Lukàcs, 1922-1978.

⁵⁰ Cf. également Lukàcs, 1922-1978 et particulièrement les pages 58-93. De cette façon. Horkheimer se distingue aussi bien du positivisme de l'époque, sans refuser pour autant les méthodes empiriques de l'enquête, mais

« recherches empiriques », nous pouvons prolonger la position de Horkheimer ⁵¹. Elle est focalisée sur le fait (*Gegebenheit*) et le concret : existe seulement ce que l'on peut démontrer comme fait sensoriel (*sinnliche Gegebenheit*), car « seulement le sensoriel peut fournir la preuve de la vérité » (Horkheimer, 1931, p. 370). La recherche empirique se penche surtout sur l'expérience vécue des individus ⁵². Enfin et surtout, les catégories et la raison qui en découlent se sont constituées dans le temps et elles doivent être analysées ainsi. Dans ce sens, elles sont devenues et elles font partie d'une société en mouvement, une société qui (se) change et qui se caractérise par des multiples rapports sociaux entre les sujets dans lesquels de multiples logiques se conjuguent. Les individus ne disparaissent pas dans les logiques totalisantes (l'accumulation du capital, par exemple), bien au contraire : les individus en tant qu'être humains socialisés se trouvent au centre de l'analyse ⁵³.

Le sociologue enquête sur les différentes formes d'objectivation des réalités sociales concrètes. L'enquête, qui peut prendre les formes les plus différentes, n'est pas une technique de la recherche empirique mais le lien intellectuel que le chercheur crée avec son objet concret pour le comprendre. En tant que sujets, les sociologues sont concernés par des sociétés qui sont les objets de leurs recherches parce qu'ils en font partie. Les manques et les dysfonctionnements des sociétés les interpellent et ils se positionnent par rapport à la [72] société, comme elle est, comme elle a été, comme elle pourrait être.

En rompant avec les descriptions de bon sens et sans ambitions théoriques, ainsi qu'avec la philosophie politique dans la tradition aristotélicienne qui met au centre de ses réflexions la question normative « quel est le meilleur système politique ? », la sociologie a trouvé son propre centre de gravité.

également de la position de Georg Lukàcs, particulièrement importante dans le débat de l'entre-deux-guerres en Allemagne.

- ⁵¹ L'importance que Horkheimer donne à l'enquête empirique s'inscrit dans la tradition marxienne. Cf. Marx-Engels, 1969, p. 22.
- ⁵² Horkheimer partage cette position avec le positivisme, dont il fut, on s'en souvient, un des critiques les plus durs.
- ⁵³ C'est pour cette raison que, très tôt, Horkheimer, tout comme ses collègues de l'École de Francfort, ouvre ses arguments à la psychologie et surtout à la psychanalyse.

La grande diversité qui la caractérise depuis le XIX^e siècle, montre les résultats d'une multitude d'approches et de recherches qui gravitent autour des interrogations sur le lien social de sociétés concrètes. En effet, en schématisant un peu, on constate que dans la tradition française dominent les inquiétudes, les doutes et les interrogations sur la capacité de la nouvelle société de créer un lien social durable et moralement acceptable. Dans la tradition allemande, les questions sur le lien social sont posées dans une perspective plus historique : le rapport entre l'ancienne manière de tisser le lien social et la nouvelle manière domine. Le fameux couple « communauté-société » de F. Tönnies (1887-1963, 1931-1982, 1955) ou les travaux de Max Weber sur l'émergence et les spécificités du capitalisme occidental (Weber, 1920-1988, 1921-1972) tout comme les travaux de Simmel sur la sociation (*Vergesellschaftung*) et la convivialité (*Geselligkeit*) en témoignent. La comparaison internationale, plus ou moins systématique, du développement de la société allemande avec d'autres sociétés sont un autre moyen d'avancer vers la compréhension du lien social. « ... on se cherche soi-même si on part à la recherche de l'autre » (Schnapper, 1998, p. 18). Dans ce sens, réellement ou virtuellement, Saint-Simon, Comte et Tocqueville sont partis en Amérique, Weber en Asie et en Amérique, Durkheim et Mauss dans le Pacifique ou Lévi-Strauss dans les « tristes tropiques ».

« *Vivre avec* » (*Scheler*) comme posture du sociologue

Même si les individus se coulent dans le moule de la reproduction sociale, ils vivent dans des situations de manque mais aussi de souffrance et d'indignation, pour reprendre [73] deux des notions qui ont guidé les principaux auteurs de l'École de Francfort tout au long de leur histoire. L'indignation s'exprime à travers la demande de la réalisation des principes et des valeurs que la société s'est donnée. Elle ouvre la porte à la critique, mais elle ne la remplace pas, car « ... même la vérité n'est pas "en soi" supérieure au mensonge et, surtout, l'honnêteté n'est pas supérieure à la méchanceté : il faut un homme qui s'indigne contre elle. Cependant, l'indignation n'a pas de preuves » (Horkheimer, 1934 a, p. 279). L'indignation est le point de départ et la motivation de toutes les démarches critiques et elle explique leur

solidarité avec ceux qui souffrent. De plus, elle fonde la négativité de la démarche critique dans l'existence concrète des hommes et des femmes. Pourtant, la société meilleure qui serait le résultat du dépassement de cette situation, n'émerge que par l'agir des hommes qui la veulent et qui « ... savent ce que le bonheur signifie » (GS 12, p. 231). Le « meilleur » de cette société se présente comme un problème éthique et moral ⁵⁴. Sans l'engagement des acteurs conscients et sans leur volonté, rien ne changera dans ce sens, et la société meilleure resterait l'objet de rêves et de fictions.

Si l'analyste de la société considère l'état des choses sociales comme le seul possible social, il transforme profondément son propre rapport à la société, que Scheler appelle le « vivre avec » (*mit-leben*) ⁵⁵. « Le gisement de la passion sociologique » (Duvignaud, 1973-1984, p. 14) devient une des formes spécifiques de l'acceptation de l'état des choses sociales, plus ou moins résignée ou bien souvent même fataliste, même si les sociologues le déplorent.

On comprend aisément pourquoi la sociologie est devenue « triste » (Duvignaud, 1973-1984, 11), car elle a largement abandonné les débats basés sur le vivant et sur les expériences vécues des sujets, sur leurs inquiétudes, leurs doutes, leurs angoisses et leur imagination au profit des structures, de la force des choses et des tentatives de créer des savoirs positifs.

[74]

Plus ou moins explicitement, beaucoup de sociologues essaient de se couper intellectuellement du monde social au sein duquel ils vivent pour travailler sur les objectivations qui s'imposent aux sujets. Les sociologues se coupent de cette façon de l'expérience concrète de la vie en société, du rapport sensible et bien souvent charnel entre eux-mêmes, les autres et le monde social ⁵⁶.

C'est donc ce choix programmatique qui rend impossible la compréhension des rapports sociaux comme des rapports vivants, comme des rapports en chair et en os entre femmes et hommes qui

⁵⁴ Cf. Horkheimer, 1954, p. 343.

⁵⁵ Sartre l'appelle « être dans le coup ».

⁵⁶ Les efforts très avancés de transformer cette « science passionnée » en métier correspondent et contribuent à cette tristesse.

vivent comme ils peuvent, bon gré mal gré, leurs vies. Pour dépasser cette approche, le sociologue doit se situer consciemment dans la société, car « les faits sociaux sont compréhensibles de l'intérieur... La société est notre monde » (Dilthey, 1990, p. 195). Il faut qu'il se comprenne lui-même pour comprendre les autres, leurs actions, les résultats de leurs actions et la société. Comme Merleau-Ponty le constate au sujet du philosophe, « je me saisis moi-même, pour commencer... je me saisis comme durée, comme temps » (Merleau-Ponty, 2000, p. 252).

Le sociologue agit, comme tout le monde, avec son corps, tout comme sa perception et ses expériences vécues se font avec son corps. C'est pour cela que son rapport au monde est en un certain sens charnel, *leibhaftig* (Husserl). Le monde lui est donné par ses sens et il travaille sur des choses sensibles⁵⁷. Son objet est « cette présence sensible et charnelle du monde à nous-même » (Merleau-Ponty, 2000, p. 254). Par conséquent, le sociologue n'est pas un spectateur extérieur au monde social qu'il analyse, mais il y est engagé avec son existence entière. Il se fait une idée du monde social au sein duquel il vit, il dispose d'une vision du monde comme n'importe qui. En même temps, il essaie d'élucider les mystères de ce monde, qu'il veut comprendre. De cette façon, le sociologue se donne sa place au sein de la société qu'il doit [75] comprendre pour faire son métier. Penser et analyser la société pour la comprendre signifie aussi se penser dans la société, et *vice versa*. Il s'agit également de penser ce qui est au nom de ce qui peut être et de ce qui n'est pas encore ainsi que de ce qui a été. « De sa rencontre avec l'histoire, le sociologue tire l'idée qu'il se fait de l'époque où il vit. De sa rencontre avec la biographie, il tire l'idée qu'il se fait de la nature humaine fondamentale [si elle existe, J. S.], et des limites qu'elle impose à la transformation de l'homme dans le courant de l'histoire » (Mills, 1967, p. 169).

C'est à cause de la subjectivité du sociologue, profondément engagée dans l'analyse des rapports sociaux, que la sociologie peut être une théorie critique de la société. En tant que sociologue, je me penche sur un objet qui me concerne et qui est un rapport (plus ou moins chosifié) entre des sujets comme moi. Nous vivons des manques et des souffrances qui nous interpellent, qui provoquent notre « indignation »

⁵⁷ Gabriel Marcel parle d'« incarnation » ; cf. Marcel, 1940-1967, p. 21-61.

(Horkheimer) qui fait que nous nous interrogeons sur la société ou certains phénomènes sociaux et que nous tentons de les dépasser. Pourtant, nous ne le faisons ni pour les mêmes raisons ni de la même manière ni avec les mêmes finalités. En schématisant, on peut dire que le sociologue investit dans la recherche de la compréhension du social sa capacité intellectuelle pour comprendre la genèse des objets de son analyse (comment et pourquoi il est devenu ce qu'il est), leur état actuel et leurs avenir possibles. En le faisant, il crée une théorie du social. Le « ... travail scientifique est effectué à un niveau d'interprétation et de compréhension différent des attitudes naïves d'orientation et d'interprétation propres aux personnes de la vie quotidienne » (Schütz, 1988 *a*, p. 26).

Pour les autres sujets, le « vivre avec » (Scheler) consiste dans la recherche de la maîtrise quotidienne de cet objet, qu'ils s'y soumettent, qu'ils s'arrangent avec l'objet ou qu'ils le dépassent. Les visions du monde et les raisons d'agir (que nous développerons plus bas) sont leurs outils intellectuels. Enfin, n'oublions pas que les sociologues sont aussi des acteurs de la société comme les autres ! Ils jouent sur deux tableaux. Or, au moins dans leurs recherches, les sociologues [76] peuvent tenir le pari d'une société plus libre et plus raisonnable. Ce pari est peut-être risqué mais il n'est pas désespéré. « La raison ne peut exister dans le désespoir et l'oppression ; elle a besoin de l'absurde pour ne pas tourner à la folie objective. La force d'avoir peur et d'être heureux est la même : cette ouverture d'esprit sans frontières pour l'expérience où le perdant se retrouve » (Adorno, 1951, p. 266).

Comme on l'a vu, les analyses sociologiques ne sont pas des exercices de style académiques, sans appui et sans prise sur la réalité, elles répondent toujours et à leur manière à des manques, à des souffrances ainsi qu'à des « pathologies sociales » (Honneth, 1992), qui se manifestent au sein de la société, pour les comprendre. De cette façon, on donne « une interprétation du destin de l'homme, non seulement en tant qu'individus mais aussi en tant que membres d'une communauté » (Horkheimer, 1931, 1931 *a*, p. 20) ⁵⁸.

⁵⁸ Cf. Horkheimer. 1931 *a* (surtout p. 20). Bien entendu, Horkheimer parle ici de « communauté » dans le sens d'un ensemble social. Il ne se réfère pas aux conceptions de Tönnies ou de Weber.

Pourtant, les nombreuses recherches (surtout empiriques) en sociologie montrent, en général, d'une manière routinière et spécialisée les continuités de la société parce que leurs *a priori* les inscrivent dans la reproduction sociale. Le fait que nous vivons l'émergence d'une nouvelle société, une situation ouverte et largement imprévisible que personne ne peut connaître, s'y efface et, de ce fait, comme si cela allait de soi, le changement paraît prévisible. Bref, dans les argumentations habituelles de la sociologie, tout est calculable. Les possibilités de création et l'effritement des éléments de la « vieille » société n'ont pas de place dans ces analyses. L'enjeu pour la sociologie contemporaine est énorme, car elle risque de devenir une sorte de brocante d'idées d'autrefois ou un énorme manuel de la technologie sociale.

Le changement d'orientation de la sociologie peut commencer dans la pensée par le travail sur les notions. Il s'agit de briser le cercle de la reproduction sociale, qui constitue (en général) l'horizon des analyses sociologiques, et qui en même [77] temps apparaît aux acteurs comme une deuxième nature et, en général, aux sociologues comme une fatalité. Pour le faire, on peut se servir d'une tradition des théories critiques : confronter la société d'aujourd'hui avec ses origines, ses ambitions et les défis d'autrefois mais aussi avec ses propres exigences morales et éthiques. Enfin, en critiquant on lutte contre ses propres prémisses, c'est-à-dire on critique en « pensant contre soi-même » (Sartre).

Grâce à leur ancrage social, les théories du social peuvent contribuer à la création de sens. De plus, pour la même raison, elles peuvent trouver différents modes de reconnaissance sociale. C'est pour cela que les débats sur ce qu'est la sociologie (ou une autre discipline des sciences sociales) ne relèvent pas de jeux académiques et nominalistes. Bien qu'ils paraissent aux non-initiés souvent comme des disputes scolastiques, ils font partie des luttes symboliques pour nommer ce qui fait sens dans la société et pour désigner ce qui est légitime et illégitime. C'est la raison pour laquelle la sociologie peut se vulgariser et pénétrer le sens commun, c'est-à-dire prendre place dans les visions du monde.

L'ancrage social des sociologues explique également que la théorie de la société est aussi infinie que la société. Profondément influencée par le « vivre avec » (Scheler) du sociologue, elle part de la volonté du chercheur de comprendre la société ou un aspect de la société. Cette volonté est ancrée dans sa vie et dans son « indignation » (Horkheimer)

vécue. Pour cette raison, sa compréhension du social est toujours normative et transcendante. Le travail sociologique ne peut pas se détacher des orientations et des jugements du chercheur ou de sa vision du monde qu'on doit comprendre dans le cadre de l'analyse sociologique. La compréhension du social inclut toujours l'auto-analyse de la sociologie.

Enfin, au sujet de l'ancrage social de la compréhension du social, nous aimerions déjà ici indiquer un trait caractéristique sur lequel nous reviendrons ultérieurement : elle n'existe qu'au sein d'un espace public. Or, qui est aujourd'hui le public de cette théorie ? Le public éclairé, raisonnable et raisonnant qui débat sur l'état et l'avenir de la société au [78] sein d'un « espace public bourgeois » (Habermas), tel qu'envisagé par la philosophie des Lumières n'existe pas ou il n'existe plus. De plus, pour que les idées prennent possession des masses et deviennent une force matérielle, pour paraphraser Marx, la théorie doit être traduite en visions du monde, donc elle se pervertit. Les espaces publics ne sont pas comme des salles de séminaires, et les sujets sociaux ne sont pas réductibles à des étudiants et des disciples intéressés par la recherche du savoir, de la connaissance, de la compréhension et de la vérité.

2. HÉRITAGES SOCIOLOGIQUES

Retour sur les classiques

[Retour à la table des matières](#)

Le retour sur les classiques est un moyen d'ouvrir une brèche dans l'inertie de la constellation sociologique actuelle et sur le plan intellectuel, peu productive. Bien qu'en sociologie il ne soit pas coutume de se référer systématiquement aux classiques, ces derniers fascinent, parce que, surtout dans des périodes comme la nôtre, dans lesquelles les projets sociaux et les paris explicites sur l'avenir se font rares, nous constatons que beaucoup de nos questions ont déjà été posées, et qu'elles ont trouvé des réponses cohérentes dans les travaux d'autrefois.

Aujourd'hui, mis à part la coquetterie théorique et en schématisant un peu, on peut distinguer trois attitudes dominantes par rapport aux classiques : d'abord l'attitude d'indifférence instrumentale, composée de désintérêt et d'ignorance volontaire que l'on peut résumer par la formule : les classiques ne m'intéressent pas parce que je n'en ai pas besoin pour faire mon travail ; donc, je ne m'en occupe pas. Dans le cadre de la logique instrumentale, cet argument est irréfutable. L'empirisme dominant se suffit dans la construction de modèles, de types et de typologies ⁵⁹ (sans rendre compte de [79] l'historicité) par regroupement et par juxtaposition de données empiriques. Ensuite, on trouve une deuxième attitude utilitariste : l'attitude canonique qui se réfère à l'autorité des classiques pour légitimer une argumentation d'une vérité préétablie par un classique. Dans ce cas, les classiques représentent la doxa sociologique. Une troisième attitude utilitariste, l'attitude de carrière, se sert des classiques comme on se sert d'une carrière de marbre. On les exploite pour y trouver de belles pierres pour construire son argumentation. Dans ce cas, les références aux classiques se limitent à l'utilisation de certains arguments décontextualisés.

Statique et dynamique

L'histoire sociale comme l'histoire des théories ne sont pas faites de successions de tables rases. Les formes empiriques du social peuvent même radicalement changer, la continuité existe quand même. Au contraire, les changements de surface très spectaculaires cachent souvent une dimension statique essentielle. Ces dimensions statiques concernent d'une manière double la constitution de la société ⁶⁰. D'abord, comme en architecture, on a affaire à ce qui donne la stabilité et la durabilité à la société, à son « ossature ». Ensuite, la persistance des phénomènes sociaux dans le temps donne facilement l'impression qu'il y a au sein du social quelque chose d'éternel (la nature humaine, l'âme du peuple, etc.). À côté de cette impression d'une stabilité

⁵⁹ Bien entendu, ces démarches n'ont rien en commun avec la sociologie webérienne comme une certaine proximité linguistique pourrait le suggérer.

⁶⁰ Cf. surtout Adorno, 1961.

éternelle existe également l'impression inverse : il n'y a rien de stable, rien de statique ou même de durable dans cette société et dans les théories qui en traitent. On vit une époque caractérisée par l'éphémère au rythme effréné aussi bien dans le travail que dans la consommation et dans les théories : toujours du neuf et vite !

Déjà Theodor W. Adorno (1961) a bien montré que la dynamique apparente, le changement permanent, n'est en réalité que la reproduction sociale et culturelle presque identique, « du pareil au même ». Les hommes créent cette dynamique, [80] qu'ils ne maîtrisent pas, pour reproduire la société qui ne change qu'en apparence. La reproduction sociale va de plus en plus vite et la soumission des hommes à ce règne croît au même rythme. De cette façon, les aspects statiques de la société se renforcent en se reproduisant et les classiques restent d'actualité. C'est le même processus social qui nous donne l'impression que « les jeux sont faits » (Sartre, 1947) et que nous arrivons trop tard pour projeter une autre « manière de vivre et travailler ensemble » (Durkheim).

Sur le plan théorique, le statique a une histoire qui mène de l'auteur classique, chosifié dans ses écrits, à nous. En travaillant avec les classiques et sur les classiques, on reconstitue cette partie de la théorie de la société. L'alternative « statique ou dynamique » n'existe pas plus dans la constitution du social que l'alternative « épistémologie poussiéreuse ou empirisme à la page » sur le plan théorique. Ce sont deux aspects de la même dialectique qui nous font comprendre la constitution du social.

Travailler avec les classiques signifie de parcourir un double mouvement de continuité, de rupture et d'émergence aussi bien sur le plan théorique que sur le plan social.

La continuité saute aux yeux : il existe des positions développées dans des analyses de situations sociales d'autrefois, qui correspondent, peu ou prou, aux situations qui font l'objet de nos analyses d'aujourd'hui. Des notions comme la société, la communauté, l'aliénation, la chosification, la rationalisation, etc., en sont des exemples parce que ces notions expriment des aspects statiques de la société et parce qu'elles sont très abstraites.

Cependant, les ruptures concernent aussi bien les phénomènes sociaux que les théories qui disparaissent au fil de l'histoire, sans que

l'on puisse pour autant parler d'un anéantissement. Les analyses d'autrefois de ces phénomènes deviennent de plus en plus caduques. Bien entendu, nous pouvons toujours nous en inspirer (« c'est comme si ») pour comprendre la société d'aujourd'hui, mais cette référence ne remplace nullement l'analyse du phénomène qui nous intéresse aujourd'hui.

[81]

L'émergence est un processus créateur qui concerne la constitution aussi bien de la société que de la théorie sur la base d'une rupture avec certains aspects du lien social d'autrefois et qui mobilise à la fois des continuités. Sur le plan théorique, en s'appuyant sur les classiques, on peut tirer au clair des ruptures produites au cours de l'histoire, et dégager des continuités.

L'héritage des classiques

Les classiques sont des points d'orientation dans le flou, dans la confusion et dans l'opacité aussi bien du social que des théories du social, à l'image d'une carte ou d'un plan de ville d'autrefois, où on trouve la description d'un terrain ou d'une ville que l'on veut découvrir mais qui a changé depuis. Les immeubles et les rues existent partiellement encore, mais les gens qui les ont construits et les gens qui ont vécu dans le quartier au moment de l'édition du plan ont disparu depuis longtemps. Les classiques donnent des interprétations et des analyses des continuités de l'ensemble social ancrées dans leur époque, sans être, pour autant, « prêtes à l'application ». C'est en se situant en tant que sociologue dans la société d'aujourd'hui et dans l'histoire, ainsi qu'en même temps par rapport aux théories d'autrefois, que l'on se donne les possibilités de travailler avec les classiques qui sont constitués par la discipline scientifique dont on fait partie. Ces théories appartiennent à une autre époque que la nôtre ; elles appartiennent au passé. Il ne s'agit pas de faire la démonstration de leur éternelle validité.

Pourtant, le retour aux classiques est une entreprise délicate, car d'abord on se perd facilement entre, d'un côté, l'exercice de style académique et l'exhibition d'une certaine culture générale, et de l'autre, la déclaration de la doxa d'une discipline ancrée dans son histoire.

Ensuite, les classiques n'existent pas naturellement parce que chaque discipline a un passé ainsi qu'une histoire et, par conséquent, des « auteurs d'autrefois ». Les classiques sont constitués par ceux qui s'en servent au cours de l'histoire d'une discipline dans des processus [82] de communications et d'interprétations pour comprendre la double réflexivité caractéristique des sciences sociales : le rapport intellectuel entre le chercheur et son objet (dont le chercheur fait partie) ainsi qu'entre les positions, arguments et théories développés autrefois, c'est-à-dire qui appartiennent à une autre époque, et les efforts de compréhension du social d'aujourd'hui. C'est ce rapport vivant de compréhension qui se trouve au centre de la constitution des classiques qui n'est ni une histoire des idées ni la reproduction d'un canon fixe et éternel mais l'ensemble variable des positions et des auteurs du passé qui interviennent dans la recherche de la compréhension du social d'aujourd'hui.

Il faut d'abord qu'une position soit reconnue comme classique par un public compétent. Cette reconnaissance crée une distinction entre les classiques et les autres auteurs d'autrefois selon le critère de l'importance de leurs contributions à l'analyse de la société et de la culture que les chercheurs d'aujourd'hui leur attribuent. Ce sont donc les contemporains qui créent les classiques.

Ensuite, les classiques sont également une référence d'excellence et, de cette façon, un moyen de distinction au sein du champ scientifique concerné, sans oublier qu'ils ont également la renommée d'être poussiéreux. En effet, ils sont comme des antiquités : quelques fois couvertes de poussière, ils représentent une tradition d'excellence ainsi que la continuité, fondatrice de l'identité de la discipline.

L'étymologie du mot « classique » éclaire un autre aspect fort important⁶¹. La distinction entre le *classicus*, le contribuable, et le *proletarius* dans le système d'impôts créé par Servus Tullius exprime une distinction sociale et morale forte. Cependant, déjà au II^e siècle, Aulus Gellius considère comme *classicus* un écrivain d'excellence auquel on peut se référer dans des jugements de goût, pour trouver des réponses à des questions concernant l'histoire ou encore pour résoudre les difficultés de la langue. Le classique est désormais lié au [83] canon, c'est-à-dire à l'ensemble des écrits officiels, socialement reconnu et

⁶¹ Cf. Stölting, 2002, p. 13-15.

sanctionné. C'est pour cela qu'en face des classiques émergent les autres, les apocryphes : les auteurs et leurs textes cachés, occultes, maudits, etc. ⁶². Bref, en assurant la vérité des classiques contre les apocryphes et en se référant à cette vérité, la cohérence de la discipline se constitue. Le canon des classiques lui sert de tronc commun ⁶³. L'orientation aux classiques est un formidable outil pour créer de l'ordre dans une discipline.

Pour développer de cette façon une sociologie qui correspond à notre époque, nous ne pouvons pas nous contenter de reprendre les analyses du XIX^e siècle et du XX^e siècle qui traitent de phénomènes qui ressemblent à notre époque (la mondialisation, l'individualisme, l'État, etc.). Elles peuvent servir de références et d'indices pour éclairer les ressemblances sociales dans différentes époques.

Entre les auteurs fondateurs de la sociologie existe un lien profond, malgré leurs déclarations programmatiques divergentes bien connues ⁶⁴. Ils ont partagé la même ambition de rendre intelligible leurs sociétés qui ont été des sociétés nationales émergentes au sein de l'Europe. Les manuels qui se forcent à montrer les différences entre leurs démarches, reproduisent plus les visions du monde des auteurs, dont la diversité est beaucoup plus évidente que l'unité qui existe dans leurs recherches et dans leurs approches ⁶⁵.

De différentes manières, ils voulaient comprendre les raisons d'agir des sujets ⁶⁶. Animés par cette ambition, les classiques travaillaient aussi bien le particulier, c'est-à-dire les phénomènes sociaux concrets et limités, que sur la société comme totalité sociale ainsi que sur les critères et le potentiel d'une société meilleure et sur la manière d'y arriver. Ils ont [84] trouvé leur légitimité dans le débat entre pairs tout comme dans un public plus large, parce qu'ils traitent des manques et de l'« indignation » (Horkheimer). Ils conjuguent dans leurs travaux ce que l'on appelle en allemand et dans la tradition philosophique du XIX^e

⁶² Cf. J. Assmann - A Assmann, 1987.

⁶³ Cf. par exemple Bray, 1963. Au sujet de la sociologie, cf. Kaessler, 1992.

⁶⁴ Cf., à ce sujet, par exemple Raymond Boudon (1993, 2001) qui développe ce constat, en se penchant sur les travaux des classiques de la sociologie en Europe (surtout de M Weber et de Durkheim mais aussi de Tocqueville).

⁶⁵ Cf., à ce sujet, également Boudon, 1993.

⁶⁶ Parsons (1937) l'a magistralement montré.

siècle la *Erklärung* (l'explication) et la *Auslegung* (l'interprétation), particulièrement développées par Max Weber.

S'interroger sur la société

Bien sûr, l'interrogation publique sur l'état et l'avenir de la société n'a pas attendu l'avènement du capitalisme et de la « Révolution industrielle ». La cité grecque est souvent et à juste titre évoquée comme exemple. Certes, infiniment petite et limitée, comparée aux sociétés capitalistes mondialisées, mais aussi particulièrement cruelle pour les femmes, les métèques et les esclaves, cette société s'interrogeait pour trouver la « cité juste » en essayant de rendre intelligible la cité existante. Au Moyen Âge, l'interprétation de la cité est intimement liée à la religion dont elle est la troisième dimension. La « Cité de Dieu » de saint Augustin en est un des meilleurs exemples.

En outre, on doit rappeler que la fin de la « société traditionnelle » s'amorce tôt dans l'histoire de l'Europe. Sur le plan politico-social, déjà bien avant la Révolution française, au XVII^e siècle, on constate en Angleterre un mouvement révolutionnaire ; en Espagne la monarchie est à bout de souffle et en Hollande se manifeste une pensée sociale qui exige plus de liberté. Le droit naturel se sécularise, et sur la base de cette sécularisation, on peut désormais penser la société sans État ou la société contre l'État⁶⁷. La société est conçue comme le *movens* de l'histoire. Cela est le motif de la Révolution anglaise (1640-1688) mais aussi l'horizon des théories qui soulignent la menace éternelle de l'ordre social par une « guerre civile » (Hobbes). La société est conçue à [85] l'image du monde matériel comme nature disposant de ses lois particulières et la théorie de la société prend la forme d'une histoire naturelle de la société.

Sur le plan théorique, avec la pensée du XVI^e siècle (Machiavel ou Hobbes, par exemple) s'ouvre la voie du triomphe de la pensée profane qui prépare le terrain de la pensée sociologique. La société est considérée comme sa propre norme, et son fondement, tout comme la

⁶⁷ Cf. également König, 1939-2000. En effet, déjà chez Aristote, au début de *La politique*, l'État est conçu par rapport aux communautés, or pour Aristote l'État et la communauté ne sont pas contradictoires ou antagonistes.

légitimité du pouvoir, résulte de la volonté des hommes. C'est à eux de créer l'avenir. Dans cette société, l'individu n'est pas seulement un élément d'une masse. Il est à la fois le sujet qui tient le discours scientifique et l'autre, l'homme empirique. Kant et Descartes théorisent cela en « sujet transcendantal » (Kant) ou « cogito » (Descartes) qui s'étoffent dans le réel, c'est-à-dire dans l'observation de l'homme empirique. Enfin, émerge également l'individu bourgeois, « fier de son quant-à-soi métaphysique » (Akoun, 1973-2000, p. 114). Le monde social est désormais considéré comme un espace où se rencontrent des volontés, ce que Hegel appelle « l'athéisme du monde moral ».

Comme la société capitaliste en Europe est une société autoréflexive, la pensée du social gagne une nouvelle qualité par rapport aux époques précédentes. À leurs débuts, d'un côté, les sociologies ont beaucoup travaillé sur la rupture avec l'Ancien Régime et la société traditionnelle et, de l'autre côté, sur l'émergence de la nouvelle société, la société capitaliste. Les positions de Durkheim concernant la solidarité mécanique et la solidarité organique ainsi que celles de Tönnies ou de Weber concernant les rapports entre communauté et société sont des exemples bien connus. La conception de la sociologie d'Auguste Comte en est un autre exemple. Pour lui, la sociologie n'est pas seulement la science la plus synthétique de son époque, elle est également le moyen d'éclairer l'humanité sur son destin historique. Elle ne devrait pas se limiter à expliquer la totalité sociale dans toutes ses formes et à présenter l'avenir mais elle devrait également prescrire les pratiques politiques et sociales pour achever la rationalité, inscrite dans les possibles de la société.

[86]

Sur le plan historique, on constate dans les différents pays européens un décalage dans le temps, par exemple, entre l'Angleterre (révolution du XVII^e siècle), la France (la révolution de la fin du XVIII^e siècle) et l'Allemagne avec une suite de révolutions, plus ou moins avortées, au XIX^e siècle émergent déjà très tôt des profils nationaux mais aussi un profil continental qui se distingue du « profil anglais ». En Angleterre comme en France, une pensée « protosociologique » se développe en réponse à des questions dues aux problèmes post-révolutionnaires. Or, quand en France la société bourgeoise prend forme par et suite à la Révolution française, en Angleterre, la révolution n'est plus qu'une référence historique.

Émergée avec la société capitaliste en Europe, la sociologie est une pensée du social spécifiquement occidentale et, à ses origines, européenne. Pour les raisons que nous avons indiquées, cette société présente, entre autres, la spécificité de devoir s'interroger sur elle-même pour se reconstituer. Bien que les formes de cette société aient été très différentes sur le continent européen, pour caractériser l'époque de l'émergence de la sociologie, on peut retenir au moins quatre traits communs qui concernent directement la sociologie.

D'abord, la première et la deuxième « Révolution industrielle » sont achevées ou en train de s'achever. Elles ont profondément bouleversé et restructuré les pays concernés, socialement, culturellement, économiquement et politiquement parlant⁶⁸. Suite à ces ruptures émergent des questions, qui se posent aussi bien sur le plan phénoménologique que sur le plan théorique, concernant les futurs possibles du lien social et de l'anomie, de l'individu et des classes sociales tout comme de l'État-nation et de la société civile.

Ensuite, à l'époque de l'émergence de la sociologie en Europe, existent, bien entendu, des espaces publics, mais ces espaces publics ressemblent rarement au type idéal de [87] « l'espace public bourgeois » (Habermas, 1962) où le lien social se crée dans des débats et des disputes publiques entre citoyens-bourgeois, c'est-à-dire entre participants compétents, socialement sélectionnés et légitimés selon les critères de la Raison pour développer, trouver et réaliser des projets de sociétés. De cette manière spécifique se constitue le lien social tout comme le mode de domination légitime : c'est ce public qui impose à la totalité de la société son projet d'avenir spécifique pour la société. Pourtant, cette manière de constituer la société n'a rien d'un discours libre et sans contraintes. Au contraire, elle implique, entre autres, que la structure sociale établie, incluant la domination et les inégalités qui

⁶⁸ Nisbet caractérise ces processus de ruptures-émergences comme « deux révolutions » : « L'effondrement de l'Ancien Régime sous les coups de butoir que lui portaient l'industrialisation et la révolution démocratique » (Nisbet, 1966-1984, p. 37).

la caractérisent, soit acceptée comme légitime et qu'elle soit considérée comme améliorable mais indépassable ⁶⁹.

Troisièmement, les théories du social existantes ne correspondent plus à leurs époques. L'exemple allemand montre qu'au cours du XIX^e siècle, le dépassement de la vieille philosophie sociale est engagé. La nouvelle structure sociale encadrée par un État-nation produit les objets des sciences sociales naissantes. Avec les « savants » (Weber) existe un vivier de sociologues et d'autres acteurs des sciences sociales. Il manque, bien entendu, l'institutionnalisation de la sociologie, qui fait difficilement son chemin dans le milieu intellectuel et académique.

Quatrièmement, les grandes questions sociales de l'époque se ressemblent au moins en France et en Allemagne, où des sociologies émergent ; elles ressemblent également aux grandes questions des sciences sociales d'aujourd'hui. Pour n'en citer que quelques-unes particulièrement importantes : comment créer le lien social et quel lien social ? Quelles sont les raisons d'agir des acteurs ? Bien que les acteurs soient des êtres conscients et raisonnables, leurs raisons d'agir ne sont ni les raisons des sciences sociales ni la Raison dans la tradition des Lumières. Comment comprendre cela ? En tant qu'êtres [88] conscients, ils disposent d'une certaine autonomie et d'une certaine liberté, d'un choix et d'une volonté tout en étant existentiellement ancrés dans leur contingence, c'est-à-dire le monde (social) tel qu'il est, dont ils savent beaucoup et au sein duquel ils mènent consciemment leurs vies. Qu'est-ce que sont les visions du monde de ces acteurs et quel est le rapport entre elles et les sciences sociales ?

Enfin, une autre interrogation porte sur les spécificités des sciences sociales et leur identité. Dans ce discours autoréflexif, c'est moins la distinction par rapport aux autres disciplines des sciences sociales qui importe que ses rapports avec les visions du monde des acteurs et avec leurs raisons d'agir. Les exemples des sociologies en France et en Allemagne montrent l'émergence de véritables profils nationaux liés

⁶⁹ La III^e République en France ressemblait à cet idéal type de l'espace public développé par Habermas (1963) ; tout au long de son histoire, l'Allemagne n'a jamais connu un tel espace public.

aux différences de leurs héritages conceptuels, à leurs différents rôles sociaux et aux spécificités de leurs sociétés nationales en général ⁷⁰.

La France et le positivisme

Dès son début, la sociologie française est dominée par le paradigme de l'intégration sociale et politique et elle le reste jusqu'à aujourd'hui. En France, l'exemple de Saint-Simon l'illustre bien, le « cataclysme » (Nisbet) provoqué par la Révolution française est une expérience vécue, qui fait que l'on se lance dans la recherche de la réorganisation sociale et morale de la France, une recherche que Saint-Simon élargi sur toute l'Europe. Pour lui la révolution est une « ... espèce de fermentation pendant laquelle tous les rapports existants entre les individus de la même nation deviennent précaires, l'anarchie, le plus grand fléau, exerce librement ses ravages, jusqu'à ce point auquel l'état de misère dans lequel plonge toute la nation sur laquelle elle s'appesantit, fait naître dans l'âme des plus ignorants de ses membres le désir du rétablissement de [89] l'ordre » (Saint-Simon, 1803-1865, p. 35). Par conséquent, scion Saint-Simon, « la philosophie du XVIII^e siècle a été critique et révolutionnaire, celle du XIX^e siècle sera inventive et organisatrice » (Saint-Simon, 1810, p. 92). Il ne se lasse pas de formuler et de reformuler cette ambition.

Quételet, mais aussi Le Play, quant à eux, consacrent leurs travaux surtout au développement des techniques d'informations administratives pour éclairer l'élite ⁷¹. Dans ce sens, on peut les considérer comme des précurseurs de l'*administtry research* (Lazarsfeld) ouvrant la voie de l'expertise de la sociologie.

On sous-estime souvent l'importance de la Révolution américaine pour le développement des théories de la société. Cette révolution est perçue en France comme une révolte de la société contre l'État qui a réussi, et en même temps, elle a été le prélude de la Révolution française. Ce n'est pas seulement l'œuvre de Tocqueville mais

⁷⁰ Au sujet de la position de Durkheim, cf. par exemple Durkheim, 1895-1975, p 344-354 et Durkheim, 1913-1975, p. 405-407 mais aussi Tiryakian, 1990.

⁷¹ Cf. Lazarsfeld, 1970.

également les écrits de Saint-Simon que l'on doit évoquer pour s'en rendre compte.

Saint-Simon a directement, bien que de manière éphémère, participé à cette Révolution qui est restée une de ses références permanentes. La « vie expérimentale » (Saint-Simon), à la fois expérience et expérimentation, de quelques mois en Amérique, mais également en Allemagne, lui permet de forger des positions qui caractérisent sa sociologie. Le plus important pour notre sujet est le fait que, pour Saint-Simon, cette révolution ait été surtout la réalisation de certains principes éthico-pratiques qui existaient déjà dans le pays, et que le pays défende contre l'Angleterre, comme la tolérance religieuse et sociale, le mérite qui remplace le privilège, les fonctions publiques qui sont exercées par des élus et non pas par des héritiers, l'effort économique, le sérieux, etc. Dans le sens webérien, on a affaire à une « morale quotidienne » (*Alliagsmoral*)⁷². Le projet de société qui en résulte prévoit un espace de vie à côté de l'État et contre l'État. En outre, ses expériences [90] américaines montrent à Saint-Simon que la société moderne est fondée sur l'activité économique qui a besoin d'une fondation morale⁷³. Cela lui permet de développer un des grands sujets de la jeune sociologie française : la recherche des critères moraux pour la société, de leur création et de leur établissement au sein de la société. Sur la base de son expérience (en partie) vécue de la Révolution américaine, il peut développer une idée très positive (peut-être de temps en temps un peu fantaisiste) de la France de demain, ce qui n'est pas le cas de Tocqueville. En se référant à l'exemple américain, Saint-Simon insiste sur la nécessité de recruter dans tous les secteurs (économie, technique, sciences) les meilleurs individus pour réorganiser la société et restructurer la propriété, de l'économie et, surtout, les élites.

Auguste Comte, comme on le sait, a forgé l'expression « sociologie ». Cela est connu et, en soi, peu important pour le développement de la sociologie. Jusqu'aux « cours de la philosophie positive », il utilise l'expression « physique sociale », bien que cette

⁷² Cf. Weber. 1920 a - 1980. p. 1-16.

⁷³ Cf. Saint-Simon, *Lettres à un Américain* (1817) tout comme *De la réorganisation de la société européenne* (1814). Max Weber était du même avis, mais pour d'autres raisons.

expression ⁷⁴ puisse donner l'impression d'une référence affirmative aux sciences dures. Comte refuse explicitement les méthodes des sciences dures mais aussi les mathématiques et il revendique une méthode historique ⁷⁵. Enfin, il entend ses travaux comme « positifs » dans un sens très contemporain (en reprenant d'une certaine manière la position de Saint-Simon) : sa sociologie met à la disposition de la société les moyens de sa réorganisation.

L'histoire de la France du XIX^e siècle n'est pas seulement l'histoire de la généralisation du capitalisme ⁷⁶ mais aussi des multiples tentatives d'achèvement de la Révolution française et de la constitution de l'État-nation républicain. La III^e République, la première république stable de la France, [91] est la réalisation d'un des achèvements possibles de la Révolution mais également la période d'élaboration et de perfectionnement de la sociologie positiviste qui est devenue un des piliers théoriques et idéologiques de la III^e République. Ses protagonistes sont particulièrement influencés par leurs expériences vécues de l'échec de la Révolution de 1848 mais aussi par la Commune dont l'écrasement a donné naissance à la III^e République. En dépassant les positions de Saint-Simon, Comte, Littré et leurs disciples formulent une position de synthèse, de compromis et d'équilibre entre les secousses révolutionnaires et contre-révolutionnaires qui ont rythmé l'histoire de la France entre la Révolution et la fin de la Commune de Paris.

Partant des positions de Saint-Simon et sur la base d'une orientation socialiste, la Société positiviste de Comte permet après la Révolution de 1848 la popularisation des positions positivistes ainsi que l'engagement militant d'une grande partie de ses membres ⁷⁷. L'enjeu est de penser une République conciliant l'Ancien Régime et la Révolution pour achever (enfin) celle-ci. Sans se pencher sur les détails des argumentations positivistes, on aimerait retenir que la théorie de Comte est surtout une théorie de l'ordre à créer et à expliquer,

⁷⁴ Elle se réfère fort probablement au *Travail sur la gravitation universelle* de Saint-Simon.

⁷⁵ Cela explique ses mots peu aimables sur les travaux de Quételet.

⁷⁶ Bien entendu, cette généralisation ne touche que très inégalement le territoire national.

⁷⁷ Littré, par exemple, en fut un membre éminent.

développée en face du désordre social de la France de son époque ⁷⁸. Ensuite, particulièrement dans l'interprétation que Littré en donne, elle est également une théorie qui efface le sujet et l'acteur conscient au profit des déterminismes et des lois de l'histoire. De cette façon, elle est une contribution efficace à l'institution de la III^e République et à son idéologie. « Sur la dépouille de ce peuple émancipé [de la Commune] ce que permet la science sociale, c'est un peuple institué inscrit dans un ensemble de rôles et de dispositifs qui lui assignent une place et un ethos au sein de la distribution hiérarchique collective... » (Cingolani, 2003, p. 28). La liberté à laquelle les sujets aspirent et qu'ils ont vécue pendant la Révolution de 1848 et pendant la Commune s'anéantit sous le poids des [92] objectivations sociales ⁷⁹. Dans le courant positiviste, le changement social est désormais pensé comme un lien entre le passé et le présent, entre la continuité et la création ainsi que, bien entendu, entre l'ordre et le progrès : ni révolution ni réaction. La sociologie est engagée dans la construction de cette république où chaque sujet a (ou devrait avoir) sa place, son rôle et sa fonction. Durkheim poursuit ce fil sur le plan théorique et sur le plan politique en s'engageant dans la politique pédagogique et morale de la république.

Bien que faiblement institutionnalisée, la sociologie est devenue une science établie dans le nouveau régime républicain et une science de l'ordre républicain. Désormais, le social est thématized d'une manière neutre. Sur le plan politique, la sociologie trouve sa place comme productrice de propositions d'améliorations selon les déterminations de l'histoire et du progrès ⁸⁰. En même temps, une pensée du social sans sujet s'est établie. Le sujet s'efface dans leurs analyses au profit des objectivations, et l'individu au profit de collectivités, qu'il s'agisse de l'« histoire » chez Comte ou de la « société » chez Durkheim, pour n'en citer que deux exemples classiques. Le sujet est devenu un simple agent de son rôle et de sa vocation.

Ces brèves remarques montrent que dès ces débuts la sociologie française s'inscrit (au moins) majoritairement, positivement dans la société pour participer, peut-être même pour diriger, sa construction, en se démarquant de cette façon de la critique considérée comme

⁷⁸ Cf. à ce sujet Cingolani, 2003, p. 19-75.

⁷⁹ Comte les appelle « corporations ».

⁸⁰ Cf. Donzelot, 1984.

destructive. En outre, dès le début, elle essaye d'éliminer programmatiquement le sujet de l'analyse de la société. Ce sont alors la philosophie et les intellectuels qui se chargent de la critique ⁸¹.

L'Allemagne et Karl Marx

On doit, d'abord, se rappeler qu'en Allemagne, au plus tard depuis Kant et surtout au XIX^e siècle, la philosophie était [93] « à la fois l'expression et, de ce fait, un moyen essentiel de grands mouvements sociaux » (Horkheimer, 1962, p. 175-176), mais depuis, elle est à la recherche de « la terre ferme de ses visions du monde » (Horkheimer). Ensuite, le rapport entre l'État et la société, est un des grands sujets de la philosophie idéaliste (de Kant à Hegel) qui a préparé le terrain des penseurs que l'on peut qualifier de précurseurs de la sociologie : Feuerbach, Ruge, Marx, etc.

L'émergence de la pensée sociologique s'inscrit dans une grande réorientation théorique. C'est moins l'effort de saisir empiriquement la réalité qui la caractérise qu'une conception des êtres humains : d'un côté, ils sont des objets des efforts empiriques qui s'exercent sur eux et en même temps, ils disposent d'intérêts ; de l'autre, en défendant leurs intérêts, ils défendent leurs existences : ils sont des sujets. Les hommes, leur volonté et leurs raisons d'agir, jouent des rôles particulièrement importants dans ces théories protosociologiques. Dans les débats sur l'état et l'avenir de la société se recoupent facilement les interprétations scientifiques, le bon sens, les visions du monde et les interprétations politiques.

De même que la Révolution américaine est très influente en France, les théories françaises et la situation sociale en France ont profondément influencé les théories du social en Allemagne. Bien que leurs analyses mais aussi leurs positions politiques les opposent, Lorenz von Stein et Karl Marx, par exemple, se rejoignent dans les efforts d'ancrer les analyses dans le présent de la société allemande. Cette ambition vient en grande partie d'outre-Rhin. Ils veulent comprendre

⁸¹ Le rapport entre les intellectuels, la philosophie et la critique a etc souvent analysé. Cf. par exemple Spurk, 1998.

ce qui se passe en France et comment le développement de la société française est analysé en France.

L'état de la société allemande de cette époque n'est pas joyeux, il est même catastrophique, et il n'invite pas à prendre une attitude positive. Le développement du capitalisme dans le pays fut particulièrement rapide, profond et violent. Il n'a laissé que peu de temps et peu de possibilités d'adaptation aux ouvriers et aux autres objets de cette modernisation. Cela explique en grande partie la violence des luttes de classe en Allemagne à cette époque. C'est surtout l'aliénation et [94] l'exploitation des travailleurs, mais c'est aussi le manque de libertés, qui frappent les analystes de cette société politique. On est loin de la conception du « citoyen » de la Révolution française. Cela explique l'effort de comprendre l'aliénation et, par conséquent, son dépassement possible : les « chemins de la liberté » (Sartre) qui occupent (par exemple) une place importante dans l'œuvre de Marx.

Marx met également en avant des argumentations qui ouvrent le chemin à une véritable analyse situationnelle de la société. Il constate, dans le [*18 Brumaire de Louis Bonaparte*](#) que « les hommes font leur propre histoire, mais ils ne font pas leur propre mouvement, ni dans des conditions choisies par eux seuls, mais bien dans les conditions qu'ils trouvent directement et qui leur sont données et transmises. La tradition de toutes les générations mortes pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants » (Marx, 1984, p. 69)⁸². Ce sont donc les sujets situés dans une contingence historique qui agissent et qui créent les phénomènes sociaux. Ils le font dans une situation contingente, dans des circonstances qui leur sont données, qu'ils ont trouvée et dont ils ont hérité.

Cette argumentation gagne en profondeur si on se rappelle quelques arguments clés de sa théorie du capital développés dans des textes plus tardifs, surtout dans les *Grundrisse* (Marx, 1953) et dans *Le Capital* (Marx, 1972). Marx y analyse, entre autres, comment les individus, une fois séparés, sont reliés par le capital qu'il caractérise comme un rapport social et non comme un rapport économique. Loin de l'histoire

⁸² La version allemande du texte est plus claire : « Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen » (Marx, 1975, p. 115).

caricaturale du méchant capitaliste, avec son melon sur la tête et son cigare dans la bouche, assisté par l'armée, la police et l'église, qui force les ouvriers à trimer dans ses entreprises, Marx analyse bien sûr le caractère violent de l'intégration des travailleurs dans le capital mais les analyses du travail et de la production lui servent surtout de focus pour [95] l'analyse du capital en général. Dès que ce rapport social s'est établi par le dépassement de la phase qu'il appelle « accumulation dite primitive » (Marx)⁸³, le capital se reproduit en intégrant les travailleurs, c'est-à-dire des sujets concrets. L'entrepreneur, qui est également un sujet concret, réunit les (futurs) travailleurs dans l'entreprise pour qu'ils atteignent le but qu'il a fixé. Il peut les réunir parce que ces hommes et ces femmes n'ont plus d'autres raisons d'être sur le plan social, car leurs anciens liens sociaux n'existent plus et ils ne disposent pas d'alternative à l'ordre social établi. Il leur impose sa finalité : la production de marchandises dans des circonstances qu'il a créées et qui sont désormais la base des actions des travailleurs⁸⁴. Les travailleurs sont donc dans une situation profondément hétéronome qui les unit parce qu'ils disposent de la force de travail nécessaire pour la production. C'est de la force de travail, et non du travailleur, dont l'entrepreneur a besoin et qu'il achète sur le marché du travail. Or la force de travail, cette capacité de créer les produits qui deviennent des marchandises et de la valeur, est inséparable de l'être humain qui l'incarne. Elle appartient à l'entrepreneur et il peut légitimement (dans le sens de Max Weber) l'exploiter. Par leurs actions, c'est-à-dire en travaillant, les travailleurs s'intègrent dans le capital et le capital prend possession des travailleurs. Désormais, les travailleurs revendiquent cette situation pour pouvoir exister. Bien que la violence sur lequel le capital comme lien social est fondé, historiquement et logiquement parlant, ne puisse jamais disparaître, c'est en travaillant, que les sujets créent le rapport social qui les domine. C'est pour cela qu'on a affaire au « fétichisme de la marchandise »⁸⁵. Plus important pour la sociologie que son analyse du processus d'exploitation (assez commun) est son constat que le travail, ses conditions (la durée de la journée du

⁸³ La traduction française de cette notion marxienne est irritante. Traduite littéralement, son expression allemande *ursprüngliche Akkumulation* veut dire accumulation originare

⁸⁴ Cf., d'une manière générale, également Marx, 1975.

⁸⁵ Cf., à ce sujet, surtout *Capital*, vol.1.

travail, par exemple) et les travailleurs deviennent « plastiques », c'est-à-dire adaptables [96] aux exigences de la production et de la reproduction du capital ⁸⁶, car entre les travailleurs et leurs créations s'installe un rapport d'extériorité et de domination que Sartre (1960) appelle « série » ou « champ pratico-inerte ».

Les sujets ne se saisissent pas comme des sujets-créateurs des choses mais les choses sont les maîtres de leurs destins. Ils vivent dans une opacité dense, dans la contrainte et bien souvent dans l'angoisse. « ... les conditions objectives du travail vivant apparaissent comme des valeurs séparées et autonomisées par rapport à la capacité de travail en tant qu'être-là subjectif ; pour cette raison cet être-là apparaît [aux travailleurs] seulement comme une autre sorte de valeur (comme valeur d'usage qui n'est pas la leur)... » (Marx, 1953, p. 365).

De plus, tous les acteurs du capital (les ouvriers, les cadres, les entrepreneurs, etc.) reproduisent dans leurs manières de raisonner et dans leurs visions du monde les formes économiques dans lesquelles le capital apparaît aux sujets. On s'en souvient : selon Marx, le capital est un rapport social qui prend des formes économiques. L'échange et l'efficacité n'en sont que deux exemples. Or, pour les acteurs, le capital n'existe pas comme rapport social qu'il est, bien entendu. Marx appelle ce phénomène les « abstractions réelles » (*Realabstraktionen*) ou des « formes objectives des idées » (*objektive Gedankenformen*). Désormais, les travailleurs comme tous les sujets soumis au capital sont incapables de déchiffrer le capital, le travail et leur situation de travailleurs comme constructions sociales, c'est-à-dire comme des rapports sociaux faits par des hommes et que les hommes peuvent aussi défaire, s'ils le veulent. Les « abstractions réelles » (Marx) dépassent rapidement et largement le processus de travail et de production pour envahir la société entière. « De cette façon, la production ne produit pas seulement un objet pour son sujet mais aussi un sujet pour son objet » (Marx, 1953, p. 14). Les travailleurs sont désormais « réellement soumis au capital » (Marx).

⁸⁶ Marx développe cela surtout dans *Théories de la plus-value*.

[97]

Pour comprendre la complexité de la phénoménologie du capitalisme, Marx part du concret auquel les sujets sont confrontés dans leur vie quotidienne. Le concret est la forme empirique du résultat et « du résumé » (Marx) de l'agir social. Il porte en lui son passé qui se dévoile à l'analyse, si l'analyste s'efforce à déconstruire le phénomène pour rendre intelligible sa constitution ⁸⁷. Pour Marx « le concret est concret, parce qu'il est le résumé de beaucoup de déterminations, donc il est l'unité de la multitude » (Marx, 1953, p. 21). Il refuse l'analyse des phénomènes sociaux « en soi ». Ils s'inscrivent toujours dans l'histoire et ils sont toujours socialement situés, dans le sens qu'il s'agit « ... toujours d'un certain corps social au sein du sujet social... » (Marx, 1953, p. 8), comme le dit Marx à propos de la production, et il précise que « l'appropriation passée du travail d'autrui apparaît désormais comme le fondement simple de la nouvelle appropriation du travail d'autrui » (Marx, 1953, p. 361).

Enfin, le capital ne connaît pas de forme fixe ou éternelle. Au contraire, il est une sorte de révolution permanente de soi-même. Les sujets, les hommes et les femmes, qui le constituent sont les objets de ces bouleversements permanents. « ... le bouleversement permanent de la production, l'ébranlement sans cesse de tous les états sociaux, l'incertitude éternelle et le mouvement distinguent l'époque bourgeoise des époques antérieures » (Marx-Engels, 1974, p. 465). Le capitalisme en général et la production capitaliste en particulier sont des créateurs d'instabilité, d'incertitude concernant l'avenir et, finalement, ils créent des angoisses existentielles.

Or, le capitalisme est sur le plan historique durable, bien qu'il reste à prouver qu'il est la fin de l'histoire. En effet, on a affaire à une double contradiction : d'abord, la contradiction profonde entre la durabilité, la stabilité et la solidité du capital, d'un côté, et, de l'autre, l'instabilité nécessaire et autoproduite du capital dont il a besoin pour se reproduire. Ensuite, la contradiction entre cette stabilité instable, d'un côté, et, de [98] l'autre, la fragilité et l'incertitude des travailleurs. Ils peuvent devenir inutiles et surnuméraires, sans que les travailleurs puissent profondément changer ce processus tout comme le capitaliste en tant qu'acteur individuel, par ailleurs. Le capital ne peut pas dépasser

⁸⁷ Cf. à ce sujet Marx, 1953, p. 364-365.

définitivement cette double contradiction, mais il trouve toujours des formes nouvelles pour que les contradictions puissent exister. « De toute façon, cela est la méthode pour résoudre des contradictions réelles » (Marx, 1972, p. 118).

Critique et positivité comme tradition des sciences sociales européennes

On a vu que, dès le XIX^e siècle, la sociologie française refuse explicitement les approches critiques au profit de la positivité et du positivisme. En revanche, les approches critiques sont davantage présentes dans des « protosociologies » allemandes. Bien sûr, ce n'est pas le « caractère national » ou l'« esprit du peuple » qui expliquent cette profonde différence entre les deux sociologies nationales mais les différentes inscriptions des sociologues dans leurs sociétés.

L'une est née de la nécessité de dépasser la Révolution française pour construire un État-nation républicain et une société nationale stable ; l'autre est issue de la philosophie idéaliste et de la confrontation avec la violence du capitalisme triomphant en l'absence d'un État-nation, ainsi qu'en relation avec la faiblesse énorme de la société civile. Ce que l'on appelle « critique » dans cette sociologie se réfère au « chaos » de la Révolution ; en revanche, dans la tradition allemande, cette notion est nourrie de la philosophie idéaliste. Malgré leurs différences, ces sociétés ont en commun d'être autoréflexives ; la raison dominante y est un discours raisonné et, à sa manière, raisonnable. Il s'y exprime la raison d'être de la société, comme elle est et comme elle veut être.

On constate que dès ses débuts, la sociologie se positionne par rapport à la critique. La critique peut s'inscrire dans la sociologie qui veut comprendre l'émergence de la société par le dépassement du lien social d'autrefois et de potentiels pour [99] faire naître une autre société, si possible : une société meilleure. Dans ce cas, elle confronte, d'un côté, les acteurs (et surtout les plus puissants) avec leurs propres valeurs (par exemple la liberté et l'égalité des citoyens), qui devraient être les valeurs communes des sujets concrets, pour comprendre les tensions et les contradictions entre ces valeurs et les pratiques basées

sur des visions du monde, la volonté et les passions des acteurs. De l'autre côté, « la réflexion sociologique est, par essence, critique dans la mesure où elle objectivise et relativise l'ordre social. Par son projet même elle le remet en question » (Schnapper, 1998, p. 21). Troisièmement, la sociologie critique prend distance par rapport à la pensée dominante, ce qui est d'autant plus difficile qu'elle traite aussi des valeurs que cette pensée exprime, pour critiquer les mots, les expressions et les notions qui sont utilisés pour donner sens et légitimité à la société existante. Enfin, cette sociologie est autocritique. Elle doit questionner ses démarches et ses résultats qui sont toujours provisoires, car aussi bien son objet, la société, que ses connaissances sont des rapports sociaux qui se configurent et qui se reconfigurent, qui émergent et qui se dépassent. La compréhension d'une société ou d'un phénomène social quelconque n'est jamais acquise, elle est à acquérir.

[100]

[101]

Quel avenir pour la sociologie ?

Quête de sens et compréhension du monde social.

Chapitre IV

QUÊTE DE SENS ET COMPRÉHENSION SOCIOLOGIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Le monde social des acteurs s'inscrit dans la longue histoire de la société qui préforme leurs actions. Lentement et violemment, la société s'est émancipée de l'État féodal et monarchique ainsi que de l'église. Cette libération a, entre autres, comme conséquence que les êtres humains se réalisent dans leur vécu comme étant seuls. C'est pour cela que la Révolution française et la révolution industrielle ont été « perçues comme des cataclysmes » (Nisbet, 1966-1984, p. 38). Un lien social, culturel et politique s'est effondré et la contingence des individus a profondément changé. Désormais, ils doivent consciemment constituer le lien social selon leurs raisons.

Ces événements marqueront aussi durablement les théories du social. Elles sont animées par la conscience de la crise déclenchée par l'effondrement de l'absolutisme ainsi que des différentes formes du féodalisme. Par conséquent, elles se penchent de plus en plus sur la vie en société. Les individus et la liberté occupent durablement des places centrales dans ces théories qui thématisent également la puissance de la société contre l'État et l'effort de fonder une nouvelle société.

[102]

1. L'INDIVIDU, LA SUBJECTIVITÉ ET LA SOCIOLOGIE

[Retour à la table des matières](#)

Les grands objets de la sociologie qui persistent jusqu'à aujourd'hui se forment très tôt : le rapport entre communauté et société, la ville, le travail et l'entreprise, la restructuration sociale, la condition ouvrière et la morale publique, la stabilité sociale et le politique, mais aussi les notions clés de la sociologie « individualisation » et « abstraction ». Le thème de l'individualisation correspond initialement à la rupture avec le lien social traditionnel et l'émergence de la société capitaliste, que nous avons brièvement caractérisées. De cette façon, se pose la question, vivement débattue, du nouveau lien social à créer.

L'abstraction est intimement liée à l'individualisation. Les premières sociologies insistent, souvent avec regret ou inquiétude, sur l'abstractification des rapports sociaux. Marx, Tönnies, Durkheim et Weber, chacun à sa manière, la présentent comme un trait essentiel de la société. Durkheim, par exemple, réclame avec force une nouvelle morale comme ciment entre les individus pour qu'un nouveau lien social émerge. Cette morale est un ensemble de valeurs abstraites qui devraient fonder des nouvelles normes sociales.

Au XIX^e et au XX^e siècle, les luttes pour la république, l'État-nation, la démocratie (parlementaire), l'émancipation de la bourgeoisie comme acteur collectif dominant et la fondation de la sociologie allaient de pair, car cette unification donnait à la fois corps à l'unification des sujets selon des critères de la raison et elle permettait la domination conflictuelle mais légitime de la bourgeoisie ainsi que le développement du capital et des mondes vécus des sujets. Les formes d'État changent beaucoup et souvent radicalement au cours de l'histoire et elles diffèrent énormément entre les pays (européens), mais il faut un État garant de la conjonction de l'émancipation de la bourgeoisie et de l'établissement d'une nouvelle forme de domination légitime. De même, les formes et les acteurs de la domination changent et ils diffèrent selon les périodes historiques et selon les pays.

[103]

À l'époque de l'émergence de la sociologie, l'idée de l'unification des individus séparés dans de grands espaces publics à l'image de « l'espace public bourgeois » (Habermas, 1962) exprimait un projet aussi bien politico-social qu'intellectuel.

Cette idée suppose la convergence explicite des raisons d'agir, des visions du monde et des volontés des sujets qui sont *a priori* déjà unifiés. Cette unification s'est fait et se fait « derrière leur dos » : ils sont l'objet de la réunification qu'ils subissent comme une violence qui peut prendre les formes les plus diverses. Ils se soumettent aux exigences qu'ils ne connaissent pas ; en revanche, ils en saisissent les conséquences.

La « société bourgeoise » (dans le sens de l'École de Francfort) de l'époque de l'émergence de la sociologie est intimement liée aux profondes et innombrables mobilisations sur le plan politique, social et culturel dans des espaces publics larges qui ont profondément influencé la constitution de la société. Le lien social est, par conséquent, non seulement fondé sur la violence mais il est également explicitement et publiquement construit sur la base du consentement selon les critères de la raison (instrumentale ou non), du progrès et du bien-être. C'est pour cela qu'il doit se légitimer (dans le sens de Max Weber) publiquement et sans cesse. De cette façon, la création du lien social a un aspect très public qui paraît très démocratique (souvent, il l'est aussi), mais il est également profondément fragile, instable et dynamique à la fois, car sa légitimité est perpétuellement à établir, à prouver et à (re)stabiliser. Les projets de l'avenir de la société font l'objet de débats, de discussions et de disputes publiques. Ces luttes symboliques ne sont jamais gagnées d'avance. L'avenir ne s'impose pas comme allant de soi. Dans l'histoire des pays européens, on constate d'énormes différences et variations de cette manière de constituer le lien social ; les périodes de son existence ne sont pas les mêmes ni les rythmes de son apparition et de sa disparition.

La place de l'individu et de la raison individuelle est centrale pour la sociologie, car l'individu existe empiriquement en disposant de multiples qualités (en tant que citoyen, entrepreneur, [104] travailleur, etc.) et le lien social ne crée pas naturellement bien qu'il apparaisse souvent aux individus comme une « deuxième nature ». On doit le

(re)constituer en unissant les individus séparés. Bien que le lien social puisse prendre des formes concrètes très diverses, il n'anéantit jamais la séparation entre les individus, ils sont liés en tant que séparés. C'est pour cela qu'entre les individus et le lien social existe nécessairement un rapport d'extériorité. D'un côté, l'individu ne se dissout pas dans la fusion des liens sociaux concrets dont il fait partie (la société, la classe sociale, l'organisation, etc.) ; de l'autre côté, les liens sociaux ne se réduisent pas à des agrégations d'individus.

Bien que l'homme soit désormais au centre de la société et, d'une certaine manière, du monde, il n'en est pas le maître absolu, à l'image d'un dieu profane. Il vit dans une tension existentielle, à laquelle il ne peut pas échapper : d'un côté, il doit s'identifier avec d'autres qui lui ressemblent pour créer des collectifs animés par une volonté partagée et des raisons d'agir semblables qu'ils peuvent (essayer d') imposer à la société entière. Cela relève de son choix, de sa volonté et de sa liberté. De l'autre côté, au sein de sa contingence, il est pris par les faits accomplis qui existent indépendamment de lui, qui lui ont préexisté, qu'il reproduit et qui le font agir, qu'il s'agisse de faits naturels (il faut se nourrir, par exemple) ou de faits sociaux (les rapports entre les sexes, la hiérarchie sociale d'une famille ou d'une entreprise, etc.).

L'histoire du mouvement ouvrier illustre bien ce processus de constitution. Dans leurs contingences, les ouvriers sont passivement liés. Ils dépassent cette passivité en s'unifiant consciemment en tant qu'« ouvriers » qui est l'expression d'une identité particulière et non pas d'un statut juridique. Grâce à ces actions conscientes et volontaristes, leur identité peut se généraliser et mener à la constitution de la classe ouvrière sur la base d'un projet de société spécifique à cette classe sociale.

D'abord, comme il n'y a plus de lien naturel ou divin, il faut le créer consciemment et il faut trouver les raisons pour le faire. De plus, il faut des espaces publics pour échanger, [105] discuter et disputer ces raisons, développer le bien-fondé de la société et de sa structure sociale, c'est-à-dire, entre autres, de la domination et du pouvoir en place.

Ensuite, comme la société est autoréflexive, chaque individu doit, pour y exister, se penser au sein de la société pour s'y situer et pour y agir : il développe ses raisons d'agir et ses visions du monde.

Enfin, comme on l'a vu en présentant quelques arguments de Karl Marx, le capitalisme produit, entre autres, des « abstractions réelles » (Marx) et des « formes objectives de la pensée » (Marx) qui font que les individus s'inscrivent consciemment dans le capitalisme ⁸⁸. En forçant un peu les traits de l'argumentation marxienne, on peut constater que les individus vivent dans leur société parce qu'ils le veulent et ils le veulent parce qu'ils ne peuvent pas s'imaginer (vivant dans) une société fondée sur des critères différents.

Vie et volonté

Dans la sociologie allemande, à ses débuts, les hommes concrets, leur volonté et leur vie occupent des places particulièrement importantes. Ces sociologues ont essayé de comprendre les forces vives et vivantes de la société, ancrées dans le présent vécu des acteurs. L'argumentation de Ferdinand Tönnies concernant la communauté et la société en est une démonstration particulièrement claire. Bien sûr, au cours des longues années de son travail, Tönnies n'a jamais vraiment tiré au clair si le rapport entre la communauté et la société est à comprendre comme une suite historique, comme des formes empiriques du lien social ou comme des idéaux types, peut-être les trois à la fois. Dans son texte central à ce sujet, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Tönnies, 1887-1963), et dans les différentes préfaces à ce livre ainsi que dans d'autres textes consacrés à cette question ⁸⁹, on trouve des arguments pour [106] soutenir chacune de ces trois positions. Ce qui nous importe beaucoup plus que de vouloir trancher cette question, c'est qu'au cœur de son argumentation se trouvent la volonté et la vie. La communauté est présentée comme une unité organique ou un corps ⁹⁰. Il y règne la proximité, la chaleur humaine, les rapports affectifs et le sentiment de protection vécus comme la « vie réelle » (Tönnies). La société, en revanche, est vécue comme artificielle et

⁸⁸ Dans la tradition marxienne, reprise par exemple par l'École de Francfort, on parle dans ce sens de la « fausse conscience ».

⁸⁹ Cf. également Tönnies, 1931-1982 et Tönnies, 1955 ainsi que Spurk, 1990.

⁹⁰ Bien sûr, ce sont ici des images habituelles de la jeune sociologie. On les retrouve également, mais dans une autre interprétation, par exemple dans les écrits de Durkheim.

ressemblant à une machine où règnent l'abstraction, le calcul, la menace et la froideur humaine. Tönnies indique explicitement que ces deux formes du lien social résultent de deux volontés distinctes : la volonté de choix (*Kürwille*) et la volonté d'essence (*Wesenswille*). La première fonde la société et la deuxième la communauté.

Pour Weber (1921-1972) également, ce sont les hommes et leur choix qui font émerger la société et la communauté, car, selon lui, la communauté est une relation sociale et une action sociale basées sur le sentiment d'appartenance au même groupe par affection ou par tradition. Elle émerge si les hommes s'orientent les uns vers les autres à cause des sentiments communs et communautaires. La société, par contre, se base sur l'équilibre ou sur la connexion d'intérêts rationnellement motivés.

Dilthey (1875) formule radicalement le lien entre la volonté, la constitution sociale et la sociologie. Si, selon Dilthey, la sociologie veut être et peut être la science de la réalité socio-historique, c'est-à-dire une « science du présent » (Dilthey), elle ne doit pas seulement s'appuyer sur elle-même, son discours et ses traditions mais aussi sur les ruptures au sein de la société. Il faut expliquer et comprendre ces ruptures qui posent les « questions de vie et de mort de la société » (Dilthey). « Dans ce cas, les impulsions d'une nouvelle théorie émergent de la volonté qui se répercutent sur la volonté » (Dilthey, 1875, p. 32). C'est pour cela que la sociologie n'est [107] pas une recherche de lois sociales éternelles, qui, de toute façon, n'existent pas. Elle a émergé des forces vives de sociétés spécifiques auxquelles ses méthodes et ses finalités doivent correspondre.

Positivismisme et subjectivité

Dilthey (1875) constate déjà, à son époque, que la sociologie se transforme en une science positive à l'image des sciences dures⁹¹. De cette façon, elle perd de plus en plus sa capacité de comprendre et d'expliquer la société, car elle se détourne de la compréhension des forces vivantes de la société, ancrées dans le présent vécu. La sociologie est, dès ses débuts, tiraillée entre les tendances positivistes et les tendances dialectiques visant la compréhension du sens des sujets et de leurs volontés.

Dans le regard sociologique du positivisme, la subjectivité perd sa place centrale. Cette sociologie, tout comme la société au sein de laquelle elle existe et qu'elle veut comprendre, est dominée par la raison instrumentale. La sociologie positiviste est considérée comme solide, concrète, pragmatique, bref : elle paraît sérieuse et elle l'est. Dans sa vision du monde qu'elle partage avec la plupart des sujets, elle considère a priori l'être social comme l'ordre des choses qui s'impose aux sujets, plus ou moins directement, comme une sorte de nature humaine, comme les lois de l'histoire humaine... et bien souvent comme une sorte de fatalité. Cette approche analytique à la société correspond largement aux expériences des sujets⁹². Ces théories correspondent à des situations dans lesquelles « ... les hommes se considèrent comme une somme d'atomes ou comme un système mécanique et leur praxis [108] s'emploie à sauver leur être matériel dans un ensemble inorganique saisi comme totalité » (Sartre, 1960, p. 310)⁹³. De ce fait, les sociologies positivistes considèrent les sujets comme des agents qui dépendent d'un certain nombre d'objectivations (règles, régularités, lois, intérêts...). Cela correspond largement aux expériences vécues des individus. La sociologie positiviste traite des

⁹¹ Husserl fait un constat similaire à la même époque au sujet de la philosophie.

⁹² Comme Sartre le précise pour l'exemple du groupe, « ... la praxis du groupe, par la négation pratique de son être-hors-de-soi comme destin, constitue celui-ci comme intérêt futur (c'est-à-dire à travers l'objet matériel), comme exigence contenue dans la matérialité-destin de se changer en matérialité intérêt » (Sartre, 1960, p. 319).

⁹³ Par ailleurs, c'est pour cela que Sartre, par exemple, juge la sociologie incapable de comprendre l'homme et par conséquent la société ; cf. par exemple Sartre, 1984, p. 34.

sujets comme ils sont, mais pas de ce qu'ils ont été et de ce qu'ils pourraient être. Elle s'est donnée comme tâche et comme fonction de saisir les règles, les régularités, les lois, etc., du lien social et les intérêts des agents extérior-déterminés qui le constituent. Cela n'implique pas forcément le soutien politico-social au statu quo de la société et à l'état des choses. Néanmoins, dans le cadre de cette approche, ce que l'on appelle la « critique » se limite à des diagnostics dissidents des dysfonctionnements sociaux ou aux dénonciations de manques, de scandales, etc., ou à des déclarations plus ou moins militantes.

L'émergence de la sociologie positiviste s'est appuyée sur une longue tradition au sein des sciences européennes qui prirent leur essor dans la « crise des sciences européennes » (Husserl) que Husserl caractérise comme « le mouvement historique du dévoilement de la raison universelle qui est incarnée dans l'homme comme tel » (Husserl, 1996, p. 15). Dans sa fameuse conférence « la crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale » (Husserl, 1996), Husserl nous a légué une défense passionnée et passionnante de la subjectivité qui nous invite à remettre l'homme et sa subjectivité au centre de la réflexion (sociologique). Il constate pour la philosophie, mais ce constat vaut également pour la jeune sociologie, qu'elle est unie par un esprit européen caractérisé par sa « conception critique de l'histoire - de notre histoire » (Husserl, 1996, p. 77). Nous sommes les héritiers et les coauteurs d'une « direction de volonté » (Husserl) qui traverse cette histoire dont l'origine est la philosophie grecque [109] ancienne. Elle est à l'origine de l'esprit européen caractérisé par la volonté du philosophe, par son autonomie et par son recours à l'histoire. Cependant, Husserl constate une grande crise de la science européenne, car sa scientificité, c'est-à-dire sa manière de formuler ses problèmes et sa méthodologie, est mise en question. De plus, depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle, ce sont les sciences positives qui forment les visions du monde de « l'homme moderne » (Husserl). Par conséquent, on ne pose plus les vraies questions et « des simples sciences de faits créent des simples hommes de faits... [et]... dans notre misère de vie... cette science n'a rien à nous dire » (Husserl, 1996, p. 4).

Quel est le sens de l'existence ? Pour trouver la réponse à cette question, on doit revenir à des argumentations raisonnables (dans la tradition de la philosophie des Lumières) qui traitent de la raison et de la déraison ainsi que de l'homme comme sujet de liberté, car « la liberté

est la capacité de l'homme de se créer, dans le cadre de ses possibilités, soi-même et son environnement d'une manière raisonnable » (Husserl, 1996, p. 5). Or, le positivisme des sciences a abandonné les grandes questions, héritées de la Renaissance, qui traitent de « l'humanité européenne » (Husserl) et du projet de créer un homme libre grâce à la philosophie. L'effondrement du cadre philosophique entraîne l'effondrement de la raison. Cela rend impossible de trouver un sens à la vie, au monde et à l'histoire. C'est « l'impossibilité de l'homme de donner un sens raisonnable à son être-là individuel et général » (Husserl, 1996, p. 12). Selon Husserl, la philosophie, et à notre avis la sociologie aussi, doit mettre en valeur le monde réellement vécu ainsi que les expériences en n'y cherchant rien d'autre que la raison et le sens.

Cependant, l'objectivisme qui domine dans les sciences se situe dans le cadre du monde donné par l'expérience comme allant de soi. Pour Husserl, le questionnement de ce monde en soi n'a pas de sens. Il considère le sens de l'être d'un monde-de-la-vie donné comme une construction subjective, comme le résultat de cette vie « préscientifique » et créatrice d'expériences. Dans la vie se constituent le sens et [110] la validité du sens du monde que l'expérience concerne. Le monde « objectivement vrai », c'est le monde des sciences que l'on peut développer par le questionnement de la subjectivité. « La subjectivité est le premier en soi » (Husserl, 1996, p. 76). En l'argumentation de Husserl, on peut constater que le positivisme, en général, et la sociologie positiviste, en particulier, sont incapables de mener la « quête de sens ». Par conséquent, la sociologie positiviste ne peut pas être compréhensive.

En sociologie, la manière la plus courante de dépasser cette « crise des sciences européennes » a été d'abandonner la subjectivité et de s'inscrire dans la logique de fonctionnement de la société, sans pour autant en faire nécessairement l'apologie. Or, d'abord, le cadre de société est considéré comme indépassable. Ensuite, les objectivations prennent le dessus dans le discours sociologique, c'est-à-dire le mort, de plus en plus dominant dans la société capitaliste et dans lequel se matérialise le vivant des rapports sociaux. C'est pour cela que cette sociologie correspond à la chosification et à la fétichisation (dans le sens marxien) croissante de la société. La société se présente comme un système autopoïétique et nécessaire ; la sociologie l'analyse comme tel.

De cette façon, le sujet et la subjectivité s'effacent au profit des objectivations et de l'hétéronomie qui désormais sont considérées comme un *a priori*. La relecture des dernières pages de *L'éthique protestante...* de Max Weber, par exemple, montre que même la volonté (dans ce cas : la volonté de travailler dur) est devenue une obligation, donc une forme d'hétéronomie. Le sens de son existence est donné *a priori*, l'agent y correspond ou doit s'y conformer. En revanche, la critique met en avant le sujet vivant, conscient qui est un être sensible menant une vie dramatique et en quête de sens.

Dans les années 1930, Heidegger constate l'aboutissement du développement analysé par Husserl. « La recherche est l'essence de ce que l'on appelle aujourd'hui la science » (Heidegger, 1938-2003, p. 77). Heidegger explique à l'exemple des sciences exactes, que l'on entend aujourd'hui par « recherche » une recherche expérimentale, segmentée selon [111] les différentes parcelles de la société et transformée en entreprise (*Betrieb*, Heidegger). Le mot « entreprise » n'indique pas la pénétration de la logique marchande, comme on devrait certainement le préciser. Pour Heidegger, l'entreprise comme la recherche sont des « ébauches » qui délimitent les objets et qui imposent aux différentes disciplines de se borner à l'analyse de certains secteurs de la réalité. Ils ne doivent plus se légitimer ; elles sont données et considérées comme inchangeables. Le chercheur remplace désormais le « savant » et l'université devient un ensemble d'entreprises⁹⁴. Les institutions garantissent la suprématie de la procédure sur l'être, qu'il s'agisse de la nature ou de l'histoire, qui se matérialise dans la recherche. C'est « la course après des résultats qui s'accumulent et leur comptabilité » (Heidegger, 1938-2003, p. 97) qui est son trait le plus essentiel. Par conséquent, désormais c'est l'institutionnalisation qui fait la renommée de la science et non plus la *Bildung*, car l'institutionnalisation est la garantie « de la priorité de la procédure par rapport à l'être (la nature et l'histoire) qui est toujours à nouveau chosifié dans la recherche » (Heidegger, 1938-2003, p. 84). Enfin, les universités qui occupent traditionnellement en Allemagne une place centrale (peut-être, la place centrale) dans le champ scientifique, sont des confédérations d'entreprises.

⁹⁴ Cf. Heidegger. 1938-2003, p. 84 et 97-98.

Vouloir comprendre et critiquer

« Le savoir et la pratique affrontent la même infinité du réel historique, mais ils répondent de deux façons opposées : le savoir en multipliant les vues, par des conclusions provisoires, ouvertes, motivées, c'est-à-dire conditionnelles, la pratique par des décisions absolues, partiales, injustifiables... l'histoire entière est encore action et l'action déjà histoire » (Merleau-Ponty, 1955-2000, p. 19). Les théories du social ne sont pas des modes d'emploi ou des « recettes de cuisine » (Schütz) pour agir dans une situation ou un champ donné. Les tentatives d'éliminer des actions publiques, par le biais de la théorie [112] « à appliquer », les risques, les incertitudes et les doutes que chaque choix et chaque décision comportent ne sont rien d'autres que le reflet inverse de notre angoisse existentielle et de notre solitude : personne ne choisit à notre place. Il s'agit de vivre son époque, de ne pas contempler la société et l'histoire mais de les faire. Bien que chaque acte engage l'histoire dans sa totalité, nous n'y trouvons pas de règles comme une vérité absolue, car l'histoire est faite par les hommes conscients, qui disposent de différentes visions du monde.

En revanche, une théorie de la société relève d'une sorte de pari : dans la vie en société, il y a des structures abstraites que l'analyse sociologique peut me faire comprendre. Dans ma vie, j'en aperçois les formes concrètes et empiriques dans le regard que je porte sur les autres, dans le regard que les autres portent sur moi et à travers mes visions du monde. Les visions du monde guident les actions qui créent le (lien) social que les théories du (lien) social peuvent rendre intelligible. Enfin, comme on l'a vu, le manque permet la critique qui peut devenir une théorie critique : dévoiler le manque au nom d'un avenir meilleur ; dévoiler également les acquis et les faiblesses d'autres théories, qui se sont penchées sur la société ou sur un phénomène social concret pour les dépasser.

En outre, les théories et les auteurs appartiennent à leurs époques. Ils sont très explicitement et profondément engagés dans la société dans lesquelles ils vivent et qui, en même temps, font l'objet de leurs analyses. Les théories n'existent que pour le public ; elles sont écrites ou publiées sous une autre forme pour ce public. C'est pour cette raison qu'elles n'existent que dans l'interaction entre le théoricien et son

public. Elles sont des interventions dans la société. Bien entendu, les théories et les théoriciens sont ancrés dans leurs cultures dont ils ont hérité ce qui permet la continuité dans la production intellectuelle. C'est pour cette raison, comme nous l'avons développé dans le premier chapitre, que les classiques de la sociologie sont particulièrement précieux.

Les théoriciens de leur côté sont aussi des acteurs comme n'importe qui et, de ce fait, ils disposent de visions du monde. C'est pour cela que l'enregistrement, la systématisation et le [113] classement des phénomènes de la reproduction de la société, en évoquant également les dysfonctionnements, sont souvent considérés comme des théories sociales. Les travaux qui s'inscrivent dans cette approche sont souvent idéologiques dans la mesure où ils déclarent la contingence comme fatalité en s'appuyant sur des déterminismes multiples et variés (technologies, marches, nature humaine, etc.).

En sciences sociales, on refuse très souvent (surtout depuis la déclaration de la mort du sujet par le structuralisme) de prendre au sérieux les visions du monde et de chercher les « véritables raisons » dans les objectivations (les structures, les institutionnalisations, les habitus, etc.) en écartant de cette façon les individus concrets de l'analyse. Cela est une manière d'éviter les processus vivants qui constituent la société au profit de ce qui est inerte et mort. En évitant le vivant et le vif, les sciences sociales se bornent à ce qui est. De cette façon, elles acceptent comme *a priori* la constellation pratico-inerte, esquissée plus haut, comme la seule logique de la reproduction sociale possible. De ce fait, elles s'inscrivent dans cette même logique.

Partant de l'analyse de la contingence et des possibles qui y existent, on peut dégager la liberté réelle des individus et leurs choix dans une situation donnée. Chaque phénomène porte en soi son propre dépassement : il est ce qu'il n'est pas encore. C'est cela qui explique la dynamique sociale. La théorie critique de la société peut donc reprendre le fil de la critique autrefois initiée par les Lumières et se lancer consciemment dans le débat public.

Pour accomplir leur ambition et leur programme de comprendre la société, la sociologie et les sociologues doivent se situer consciemment et explicitement dans leur époque, sur le plan intellectuel mais aussi sur le plan social. Cette sociologie met au centre de son analyse l'individu

situé et ses activités au sein de la société d'aujourd'hui. On part de la forme actuelle de la société, car « la forme la plus récente de l'injustice illumine la totalité » (Adorno, 1942, p. 374).

En revanche, en mettant au centre des analyses les sujets conscients et vivants dans leur société historiquement constituée, [114] on saisit qu'elle est à la fois un ensemble concret et une totalité abstraite. Le concret n'est pas à confondre avec l'apparence empirique d'un phénomène. Comme on l'a vu, il est le résultat et « le résumé » (Marx) des actions où se conjuguent les multiples logiques d'actions et logiques sociales. L'analyse du concret dévoile les rapports abstraits qui existent entre les acteurs (par exemple : la reconnaissance, la logique marchande, etc.), entre les objectivations (qui sont des résultats de leurs actions) mais aussi entre les acteurs et les objectivations.

Chaque phénomène porte en soi son passé qui se dévoile à l'analyse, si l'analyste s'efforce à déconstruire le phénomène pour comprendre sa constitution ⁹⁵. Le concret est le point de départ aussi bien de l'analyse et de la pensée, que des raisons d'agir et des visions du monde. C'est dans la pensée et en développant des abstractions, et non pas dans la description empirique, que l'on peut comprendre le concret. La totalité sociale, la société n'est pas non plus saisissable et encore moins compréhensible ou intelligible par l'expérience, car « la totalité, comme elle apparaît dans la tête comme unité d'idées, est un produit de la tête pensante qui s'approprie le monde de la seule manière dont il est capable... Le sujet réel persiste dans son autonomie en dehors de la tête » (Marx, 1953, p. 21). À cette fin, on peut se référer à la distinction kantienne entre la sensibilité et l'entendement. Par la sensibilité, les phénomènes nous sont donnés, l'entendement nous permet de les penser ⁹⁶. De plus, sa notion d'imagination (*Vorstellung*) indique que notre connaissance des choses ne dépasse pas ce que nous mettons dans les choses. Elle est une sorte de montage d'idées qui correspondent aux phénomènes empiriques de la reproduction.

On ne peut pas ignorer que les acteurs n'ont jamais attendu les explications des sciences sociales pour agir ou pour se faire une idée du monde social et des différents phénomènes qui le composent. Émile Durkheim ou Max Weber [115] par exemple, l'avaient déjà souligné.

⁹⁵ Cf. à ce sujet Marx, 1953, p. 364-365.

⁹⁶ Kant, 1956 (Introduction).

On ne peut ignorer non plus que les grands discours traditionnels des sciences sociales ont perdu beaucoup de leur pertinence. Ils ne peuvent plus donner un sens à l'existence des individus, peut-être n'ont-ils jamais su le faire.

L'impression des acteurs de vivre une fatalité, reprise par beaucoup de sociologues, risque d'étouffer l'imagination aussi bien sur le plan social que sur le plan sociologique, mais aussi dans d'autres domaines (comme les arts), qui dépassent ici notre sujet. Pourtant, au niveau social, les manques existent, ils persistent et ils se manifestent. Ce qui frappe l'observateur et l'analyste de la société n'est pas seulement la multitude et la diversité de ces manifestations mais également l'enjeu profond qui s'y exprime : il s'agit bien souvent de quêtes de sens. On se trouve devant des questions existentielles qu'on doit comprendre. Il ne faut pas seulement savoir dévoiler la société comme elle est et comme elle pourrait être mais, il faut surtout, le vouloir. Pour comprendre aussi bien son existence au sein de la société que la société comme totalité sociale et pour leur donner du sens, on est renvoyé à soi-même, comme le souligne sobrement, par exemple, C. Wright Mills (1967-1977).

Pour analyser la société, on doit accepter l'état de la société d'aujourd'hui comme un défi et non pas comme une fatalité. Ce travail intellectuel peut s'appuyer sur l'héritage précieux de sciences sociales, mais elle ne peut pas se borner à l'utilisation de théories, d'approches, de concepts, etc., d'une autre époque. Ancrée dans son époque et complètement en dehors de toute tour d'ivoire, la sociologie traite d'une société concrète qui existe à un moment donné de l'histoire. Les sociologues ne sont pas « au-dessus de mêlée » de leur époque, ils y sont engagés comme n'importe quel acteur. Pourtant, leurs tâches ne consistent pas dans l'élaboration de mode d'emploi pour l'action des acteurs qui relèvent de l'expertise et du domaine thérapeutique.

[116]

2. LE LIEN SOCIAL ET LES QUÊTES DE SENS

[Retour à la table des matières](#)

Les acteurs comme les chercheurs sont animés par des projets, en se référant au passé, ils visent un avenir (meilleur), car ils vivent toujours dans le manque. Ils font des expériences d'un monde (social) imparfait et ils se forgent des attentes d'une vie plus conforme à ces attentes, d'un monde meilleur. De cette façon, chacun pense à sa manière sa situation comme étant à dépasser et, sur le plan théorique, s'ouvre la voie de la pensée critique.

Bien que l'on ne puisse pas considérer les visions du monde et les argumentations des sciences sociales comme deux sphères hermétiquement fermées l'une par rapport à l'autre, on ne peut pas le confondre dans l'analyse de la société. L'analyse sociologique et les raisons d'agir des acteurs ne relèvent pas des mêmes logiques et elles n'ont pas les mêmes finalités.

Le lien social entre individus situés et sa compréhension

Depuis l'effondrement de la société traditionnelle, plus rien n'est sûr, éternel, stable et établi par une instance suprême et infallible. Cette incertitude inquiétante et souvent angoissante n'est pas seulement la base de l'émergence du sujet qui est désormais le centre du monde et qui se pense ainsi ⁹⁷. Cette incertitude nourrit également la conscience de la nécessité de devoir créer des liens sociaux. Dans le sens hégélien, il se trouve dans la nécessité de le faire : la *Notwendigkeit* (Hegel), que l'on peut traduire par « le fait de retourner la misère », c'est-à-dire le dépassement (possible) de la misère.

L'expérience historique a montré que l'ordre social n'est garanti que par les hommes et par leurs actions. C'est pour [117] cette raison que seuls les hommes peuvent le bouleverser, s'ils le veulent. Ils peuvent essayer de dépasser les manques qu'ils vivent sans attendre une autre vie au-delà de l'existence terrestre, si jamais elle existe. La Révolution française et la Révolution russe, par exemple, sont particulièrement importantes sur le plan historique parce qu'elles ont fait la démonstration empirique que l'on peut bouleverser l'ordre social par

⁹⁷ Le doute cartésien, par exemple, trouve sa racine dans ce fait.

des actions conscientes pour faire émerger un avenir meilleur, bien que les résultats des actions ne correspondent pas nécessairement aux attentes des acteurs. En général, on a affaire à des véritables contre-finalités.

Ensuite, le développement du capitalisme a sapé, subverti et à la fin renversé l'ordre social d'autrefois pour le détruire par la violence, souvent par la violence physique. De la même manière, se sont établis la généralisation de la production de marchandise et de l'échange marchand ainsi que les États qui correspondent à cette nouvelle configuration économique et politique tout comme la nouvelle forme du lien social qui s'ébauche lentement.

Traditionnellement, c'est l'État(-nation) qui encadre légitimement (dans le sens de Weber) les existences individuelles au sein de la société. Pourtant, les individus ne disparaissent pas de cette façon, ils trouvent une forme spécifique de l'unification. L'angoisse existentielle explique également la tentation de se soumettre à la « force des choses », qui leur paraît sûre, fiable et fatale à la fois. En la considérant comme une sorte de fatalité, ils détruisent de leur possibilité d'être libre, c'est-à-dire de vivre consciemment leur autonomie avec les autres. Bien entendu, cela est une manière de créer le lien social. Désormais « coulé dans le moule » de la société, les sujets s'adaptent à cette société et, en s'y adaptant, ils rendent ce moule de plus en plus inerte. Ils se soumettent à l'être, sans que (bien sûr) leurs praxis disparaissent pour autant ⁹⁸. Les individus créent un lien social entre eux par des actes conscients en se soumettant à des lois qui s'imposent à eux. [118] Ce n'est pas leur volonté d'être libre mais leur volonté d'adaptation à cette extériorité qui guide leurs actions ⁹⁹. Bien que cette situation leur apparaisse comme une fatalité indépassable, son dépassement est pensable et, par conséquent, possible. Cependant, ce ne sont pas des utopies d'un monde parfait, en quelque sorte des utopies d'un paradis terrestre, qui le permettent. « Pour accomplir ma libération, j'ai à assumer ma condition présente, puisque je ne peux la changer qu'en la reconnaissant d'abord comme la mienne pour agir sur elle » (Gorz, 1977, p. 457).

⁹⁸ Cf. également Sartre, 1960.

⁹⁹ La Boétie conceptualise cette constellation déjà au XVII^e siècle comme « servitude volontaire » ou Kant au XVIII^e siècle comme « hétéronomie ».

Pourtant, le monde d'aujourd'hui apparaît aux individus tout comme à la plupart des sociologues autrement. Il ressemble à une fatalité disposant de quelques marges de liberté. Bien que le monde ne soit pas (du tout) parfait, les individus constatent qu'il n'y a pas d'autres mondes possibles, car ils ne peuvent et ils ne veulent pas les imaginer. Par conséquent, il faut s'accommoder avec ce monde social bien que des manques persistent toujours, aussi bien sur le plan matériel que sur le plan affectif et psychique. On peut distinguer quatre manières de « faire avec ce monde » : 1 / en s'y identifiant pour en profiter autant que possible ; 2 / en s'arrangeant avec ce monde en choisissant le moindre mal ; 3 / en prenant la parole (*voice*, Hirschmann, 1970-1995) pour l'améliorer et, enfin 4 / en se retirant le plus possible pour le subir le moins possible (*exit*, Hirschmann, 1970-1995).

Pour mieux comprendre les rapports sociaux qui se tissent entre des sujets situés, on peut se référer à des notions de Sartre qui distingue (entre autres) deux sortes de médiations entre individus que nous comprenons comme deux idéaux- types : la praxis commune et la sérialité ¹⁰⁰. La praxis commune est libératrice, synthétique et unifiant dans des projets communs. La sérialité, en revanche, se caractérise par le fait que « ... c'est l'inertie même qui, confondue avec l'altérité » devient le principe synthétique et produit des forces nouvelles » [119] (Sartre, 1960, p. 281) ¹⁰¹. Proche de l'idée marxienne de la chosification et du fétichisme de la marchandise, Sartre décrit comment les individus unifiés comme série deviennent des choses ¹⁰². Leurs situations sérielles sont « ... l'être-entier-hors-de-soi-dans-une-chose en tant qu'il conditionne la praxis comme impératif catégorique... » (Sartre, 1960, p. 307). Leurs intérêts sont également chosifiés tout comme les liens sociaux qu'ils créent ¹⁰³. Désormais, « l'avenir vient à l'homme par les choses dans la mesure où il est venu aux choses par l'homme » (Sartre, 1960, p. 289) et leur existence ressemble à une fatalité. Pourtant, les individus peuvent faire l'expérience que la série et ses intérêts chosifiés font partie de leur « être-hors-de-soi » (Sartre)

¹⁰⁰ Cf. surtout les deux volumes de la *Critique de la raison dialectique*.

¹⁰¹ Sartre emploie deux expressions d'une manière synonyme : la série et le champ pratico-inerte.

¹⁰² La proximité des deux argumentations est d'autant plus frappante que Sartre développe l'exemple de la fabrique. Cf. Sartre, 1960, p. 287 et 295-307.

¹⁰³ Sartre les appelle « massification ».

et ils peuvent découvrir qu'ils sont dominés par la « matière ensorcelée » (Sartre). Ils peuvent désormais lutter pour leurs intérêts, mais comme ces intérêts sont chosifiés, en luttant pour les défendre et en les réalisant (partiellement), ils constituent la sérialité.

La série est le champ de l'action pratico-inerte : les hommes et les femmes agissent contre un ordre social qu'ils subissent d'un côté, et qu'ils contribuent à reproduire et à renforcer par leurs actions individuelles contre cet ordre de l'autre. Entre les membres de ce champ existe un lien réel d'impuissance. Leurs actions ne dépassent pas la série parce que tout et tous sont préfabriqués. Il s'agit d'une « passivité fuyante » (Sartre) ¹⁰⁴.

Pourtant, l'action ne disparaît pas de la vie sociale mais « ... tantôt l'activité se constitue comme passivité... l'être sériel devient immobilité à *travers* mille activités impuissantes ou d'impuissance - et tantôt l'impuissance elle-même... se présente comme exigence unitaire d'action... » (Sartre, 1960, p. 409-410). C'est pour cela que la société paraît aux acteurs, dans la variante la plus optimiste, comme aménageable mais indépassable ou, dans la variante pessimiste, elle détermine la [120] vie des acteurs qui se déroule comme une fatalité. Ce sont les sédimentations de l'histoire, les traditions et les objectivations de tous genres qui rendent la vie et l'histoire préfigurée et inerte, comme dirait Merleau-Ponty, ou préfabriquée, pour reprendre une expression de Sartre. « ... notre irremplaçable vie, notre liberté sauvage se retrouve déjà préfigurée, déjà compromise, déjà jouée dans d'autres libertés aujourd'hui passées » (Merleau-Ponty, 1955-2000, p. 20).

L'avenir des ensembles pratico-inertes est une prolongation quasi mécanique de l'existant. Cet existant est indépassable, car son avenir est inscrit dans l'être. La praxis des individus se conçoit comme étant dominée par une autre liberté qui s'appuie sur des moyens matériels énormes. Elle devient insaisissable et non maîtrisable pour les individus. Ce processus les pousse vers un avenir passif et considéré comme indépassable.

Comme dans la série, l'activité est passive, elle est « pratico-inerte » (Sartre), c'est l'impuissance qui lie les membres de la série entre eux.

¹⁰⁴ Cf. sur ce point aussi Sartre, 1952, p. 241.

Pourtant, Sartre retient la possibilité de la liberté. « À partir du moment où l'impuissance devient le sens de la puissance pratique, et contre-finalité le sens profond de la fin poursuivie, quand la praxis découvre sa liberté comme le moyen choisi ailleurs pour la réduire en esclavage, l'individu se retrouve brusquement dans un monde où l'action libre est la mystification fondamentale ; ce n'est plus le moment positif où l'on fait mais le moment négatif où l'on est produit dans la passivité par ce que l'ensemble pratico-inerte a fait dans la passivité par ce qu'on vient de faire » (Sartre, 1960, p. 442). Cependant, bien que la libération soit pensable et, de ce fait, possible, on doit se demander si cette possibilité est très probable.

Sartre insiste également sur le fait qu'une classe sociale est une existence sérielle, même si elle se mobilise en tant que « groupe organisé » (Sartre, 1960) pour dépasser la fatalité qui caractérise la sérialité, car son intérêt reste inscrit dans la matérialité ¹⁰⁵. En ce qui concerne l'individu, « ... la sérialité de [121] classe fait de l'individu... un être qui se définit comme une chose humanisée et qui, dans l'univers pratico-inerte, est rigoureusement interchangeable, dans des conditions données, avec un produit matériel donné » (Sartre, 1960, p. 422).

Enfin, il caractérise très précisément la grande tendance du développement des « sociétés avancées » de la manière suivante : « ... constituer une nouvelle objectivité de l'objet social comme objet de conditionnements extérieurs et infiniment infinis dont chacun est lui-même induit en d'autres objets par d'autres conditionnements. L'absolue destruction... de la praxis commune et totalisatrice, sa métamorphose... en unité fuyante d'altérité ont pour effet de dissoudre la praxis unitaire de manipulation dans les multiplicités horizontales et verticales de la sérialité infinie » (Sartre, 1960, p. 752-753).

On retrouve dans l'analyse sartrienne beaucoup de traits du « monde administré » (Adorno), car dans la série tout le monde obéit. Les ordres sont considérés comme légitimes et allant de soi. « L'extéro-conditionnement » (Sartre) des individus fait qu'ils font d'eux-mêmes ce que les autres sont ¹⁰⁶. Ce mimétisme fait que, dans des structures inertes, la liberté se transforme en nécessité. « Par là, il faut entendre

¹⁰⁵ Cf. *L'analyse de la bourgeoisie française*, in Sartre, 1960, p. 321-327.

¹⁰⁶ Cf. les exemples du fordisme, du racisme et de l'antisémitisme in Sartre, 1960, p 734-737.

que l'inerte (c'est-à-dire les différentes limitations réciproques entre sujets) entre en contact avec lui-même dans le groupe et à travers les relations profondes d'intériorité qui unissent chacun à tous dans la réciprocité médiée... ce contact de l'inertie avec soi se fait nécessairement selon les lois et l'intelligibilité propres à ce secteur de matérialité... » (Sartre, 1960, p. 584). Chacun adhère volontairement à cette structure sociale parce que, selon sa vision du monde, il ne peut pas faire autrement. Elle se reproduit aussi bien comme l'être des membres de cette structure que comme extériorité structurante de leurs existences. « L'extéro-conditionnement » (Sartre) produit une double pétrification des rapports sociaux. D'abord, « ... il s'agit d'instruments inorganiques dont l'inertie même constitue la surface de contact avec l'inertie sérielle et dont le rôle, [122] manié par des groupes supérieurs, est de travailler l'extéro-conditionnement des Autres... (ensuite, J. S.) l'extéro-conditionnement se fonde sur la passivité des masses ; mais cette passivité conditionne leur propre passivité... » (Sartre, 1960, p. 739).

L'individu sériel reste dans la tradition autoritaire dans le sens où il accepte et il demande l'hétéronomie sociale, culturelle et politique. À l'image des machines, les individus ont appris à fonctionner suite aux signaux extérieurs. Pourtant, il leur reste un certain choix, mais c'est un choix limité et contraint entre possibilités préfabriquées. Dans le « caractère autoritaire »¹⁰⁷ se conjuguent ces éléments avec l'industrie culturelle qui explique l'adhésion des individus à des régimes bien souvent totalitaires. Les leaders peuvent mobiliser par des discours et par des actions irrationnelles. Ils peuvent demander la soumission volontaire, et ils l'obtiennent, parce que les individus ne s'estiment pas¹⁰⁸. Pour survivre dans cette société, les acteurs s'identifient avec le régime en place. C'est un simple mimétisme.

Dans les discussions et les débats publics du « monde administré » (Adorno) et ordonné d'aujourd'hui, le débat porte sur les faits et sur l'utilité de certains faits ainsi que des mesures à prendre. Cela n'est pas étonnant, car « plus une société est ordonnée, plus les rapports humains sont instrumentaux, plus le dévouement perd de sens » (Horkheimer, 1966, p. 288). C'est pour cela que la personne et la personnalité avec

¹⁰⁷ Cf. Horkheimer. 1950, p. 51 et Fromm, 1941-1963.

¹⁰⁸ Cf. également Adorno-Horkheimer *et al.*, 1950-1973.

son rayonnement et sa singularité s'effacent. En même temps décline l'importance de l'amitié et de l'amour tout comme de la culture ¹⁰⁹. L'autonomie individuelle comme les intérêts spécifiques des sujets se réduisent de plus en plus pour devenir des phénomènes marginaux au profit du mimétisme qui s'installe aussi bien dans les sphères publiques que privées.

[123]

Il faut souligner l'ambiguïté de l'existence des sujets pour lesquels la force d'inertie des situations sociales ne représentent pas seulement des aspects oppressifs et hétéronomes (« la force des choses qui les fait agir »), puisqu'elle leur procure également un sentiment de sûreté, d'être à l'abri des menaces auxquelles ils sont exposés ou auxquelles ils se croient exposés (la *Geborgenheit*), dans et par la reproduction sociale de rapports sociaux avec les autres.

Dans l'analyse sociologique, la focalisation sur les aspects inertes de la construction de la société permet au chercheur d'éclipser l'acteur en tant qu'être humain conscient ainsi que sa subjectivité. Dans cette démarche, l'acteur devient un agent des objectivations qui dominent la société et qui le domine. La société, telle qu'elle est, apparaît comme la seule possible et elle est analysée ainsi.

3. L'APPROCHE SITUATIONNELLE

[Retour à la table des matières](#)

En se référant aux travaux de Reinhart Koselleck (1979) nous pouvons préciser d'une manière sociologique ce que nous avons appelé le « projet ». Les expériences et les attentes des acteurs ne créent pas seulement des rapports entre les individus vivant dans des situations semblables mais ils créent également le lien entre le passé, le présent et l'avenir. Au moins en Europe, depuis la Renaissance et la Réforme, les attentes cherchent de plus en plus à se réaliser dans le monde, c'est-à-

¹⁰⁹ Freud et avant lui Kant, par exemple, ont déjà insisté sur des phénomènes qui vont dans ce sens.

dire dans la société. L'expérience est « le passé présent dont les événements sont incorporés et mémorisables » (Koselleck, 1979, p. 354). L'attente, en revanche, est « l'avenir présent qui vise le "pas-encore", la non-expérience et le seulement déchiffable » (Koselleck, 1979, p. 354-355). Ces deux notions ne sont pas complémentaires et l'attente n'est pas déductible de l'expérience.

Les sujets vivent au sein du même « espace des expériences » (Koselleck) qui fait partie de leur « monde-de-la-vie » (Husserl) mais ils en donnent des interprétations bien différentes. Ils créent leurs expériences en travaillant sur des événements [124] passés. Ces expériences sont gorgées de réalité et de possibilités (réalisées ou « manquées ») que le sujet intègre dans ses actions et dans son comportement. L'attente se dresse comme un horizon, pour reprendre l'image de Koselleck, comme « l'horizon des attentes », derrière lequel s'ouvre un nouvel espace d'expériences que personne ne connaît encore. De cette façon, il ouvre l'existence vers l'avenir incertain. Cet horizon dispose d'une « nouvelle qualité utopique toujours dépassable » (Koselleck, 1979, p. 362). Les expériences et les attentes se conjuguent dans les visions du monde.

Au fur et à mesure que la société s'installe, l'horizon des attentes perd sa fonction d'encadrement de l'espace des expériences des sujets. Dans leurs vécus, les sujets se rendent compte que l'expérience et l'attente se séparent : il existe désormais une différenciation temporelle entre l'expérience et l'attente. Ils savent qu'on peut réaliser certaines attentes par l'action et qu'on peut créer, de cette façon, un monde meilleur ; au moins, on peut l'essayer ¹¹⁰. Pour le faire, ils doivent maîtriser les expériences passées qui ne correspondent plus aux attentes d'autrefois : les expériences préformatrices de l'avenir. C'est pour cela que, conscients de leurs expériences, ils peuvent formuler des attentes qui n'ont pas encore existé. Ainsi se constitue la continuité dans la dynamique sociale comme des expériences réinvesties dans la constitution de la nouvelle situation sociale. En revanche, si les expériences n'apportent que peu à la formulation des attentes, on peut s'attendre à des ruptures profondes. « Plus petit est le contenu de

¹¹⁰ Par ailleurs, la notion de « progrès », telle qu'elle a été élaborée au XVIII^e siècle exprime tout à fait cela.

l'expérience, plus grande est l'attente qui en découle » (Koselleck, 1979, p. 374).

La réalité sociale à laquelle nous sommes confrontés est donc un processus dynamique et largement imprévisible. L'avenir est incertain ; il y a toujours plusieurs avenir possibles. Vu du présent et de la part des individus, les avenir possibles ne se présentent pas comme des alternatives bien distinctes [125] à l'image de modèles à appliquer. D'où la nécessité pour tous les individus, donc pour les sociologues aussi, de « parier sur l'avenir » pour construire consciemment l'avenir. Loin de vouloir affirmer le *anything goes*, on doit souligner que les paris ne sont pas les mêmes pour les individus agissants dans leurs situations et pour les théoriciens de la société. Pour les individus agissants, les paris portent sur les avenir possibles à réaliser ; pour les théoriciens ces paris portent sur les avenir pensables dans une société donnée. Dans les deux cas il s'agit d'un champ des possibles. L'avenir possible existe toujours parce qu'il n'est rien d'autre que la possibilité de dépasser un manque vécu.

Rupture, continuité et émergence

« L'émergence » d'un phénomène social est un avenir possible que les acteurs réalisent dans leurs actions. À l'aide des analyses diachroniques, on peut connaître les possibilités et les alternatives ainsi que les choix des acteurs dans une situation donnée. Bien entendu, ce qu'on retient comme émergence n'est que la réalisation d'un possible, les autres ont « échoué » pour des raisons contingentes. On n'a pas affaire à un quelconque destin, à une quelconque logique *a priori* ou à une nécessité allant de soi créant le lien social. L'émergence n'est pas non plus une création *ex nihilo* mais le dépassement d'une situation concrète à un moment de l'histoire.

Les ruptures sont en général des mouvements longs dans le temps, des mouvements discontinus et à rythme variable. La rupture avec l'esclavage, par exemple, qui est une des fondations des sociétés en Europe, s'est produite pendant des siècles tout comme la christianisation du continent.

Les périodes de ruptures se caractérisent par « l'écartèlement entre deux mondes dont l'un n'en finit pas de mourir tandis que l'autre n'en finit pas de naître » (Le Breton, 2000, p. 145) ¹¹¹. Pour cette raison, la liberté des hommes s'agrandit pendant ces périodes. Or, cette liberté déboussole [126] beaucoup des acteurs, elle est angoissante et effrayante parce qu'elle n'est pas imposée.

Pourtant, dans l'analyse d'une situation on ne trouve pas seulement la rupture avec le passé, car l'histoire n'est pas une suite de « tables rases », mais également des continuités qui lient la situation présente au passé. Or, ces continuités ne sont pas la prolongation simple et mécanique du passé qui s'impose naturellement (une fatalité), mais il s'agit de parties, d'éléments ou de fragments que les acteurs « réinvestissent » dans la construction de leur avenir.

En dépassant leur situation antérieure, les individus rompent avec les parties de cette situation qui ne sont plus nécessaires pour la constitution de la nouvelle situation, envisagée en tant qu'avenir possible. Or, la rupture n'est jamais totale et elle ne peut pas l'être, parce que l'avenir possible est toujours envisagé sur la base d'une situation donnée. Il n'est pensable que par rapport à la situation à dépasser. Cela nous explique la continuité dans la constitution des situations sociales. L'émergence est la réalisation d'une nouvelle situation sociale, d'abord envisagée comme avenir possible et ensuite réalisée dans les actions et par les actions des acteurs. Bien entendu, la situation émergée ne correspond jamais complètement à l'avenir possible envisagé.

En schématisant, on peut caractériser la constitution du lien social comme un processus de rupture-continuité-émergence de la manière suivante :

- 1 / La souffrance provenant de la séparation d'avec des liens antérieurs de vie et de travail, qui est vécue comme contrainte extérieure et incontournable. La séparation d'avec les conditions antérieures de vie et de travail permet à des potentiels sociaux de se libérer, car on exige seulement des capacités productives, dans le sens du nouveau mode de production.

¹¹¹ Duvignaud (1973) l'appelle l'anomie.

- 2 / L'aptitude à devenir membre de la société nouvellement émergée ; « mais cette réponse subjective, sur laquelle se greffent un motif, un processus collectif d'apprentissage et une définition spécifique de forme, non seulement en raison de la séparation, mais aussi par l'histoire précédant cette [127] séparation, rajoute à la contrainte objective un processus subjectif » (Negt-Kluge, 1982, p. 544).
- 3 / La perte des capacités antérieures de production et de reproduction. Cette perte est fixée dans la mémoire collective des sujets et elle influence les orientations et les valeurs dans la nouvelle situation et dans la façon de voir cette nouvelle situation.
- 4 / La nouvelle situation de travail et de vie englobe aussi des éléments de l'accomplissement de soi pour les sujets.

Comprendre l'agir en situation

L'approche situationnelle en sociologie part d'abord du fait que les hommes sont toujours situés dans une réalité objective et contingente, sans être réductibles à l'objectivité sociale (et *vice versa*) et, ensuite, que l'agir des hommes, largement préformé par la société au sein de laquelle ils existent, produit la société. L'agir est intentionnel, mais en grande partie il produit des « contre-finalités » (Sartre, 1960). Les situations qui émergent des actions intentionnelles et pleines de sens pour les sujets ne sont, en général, pas voulues.

On connaît la vieille distinction entre la macrosociologie et la microsociologie qui a profondément marqué l'histoire de la sociologie et qui postule un lien de détermination entre le « micro » et le « macro » (et *vice versa*)¹¹². On aimerait en rappeler seulement deux aspects. D'abord, malgré les différences énormes qui séparent les différentes approches macrosociologiques, de Durkheim à Parsons, elles s'efforcent de trouver des lois en soi du comportement des collectifs

¹¹² Bien sûr, aujourd'hui le débat au sein de la discipline a dépassé cette distinction. Les travaux d'Élias, de Bourdieu, de Giddens, de Habermas ou de Luhmann en témoignent, pour n'en citer que quelques exemples.

pour expliquer la société, son état et ses avènements possibles. Pour trouver les lois objectives de la société, elles n'ont pas besoin de la subjectivité et du sens que les acteurs donnent à leurs actions ainsi que de leurs raisons d'agir qui les unissent. Ils brouillent même l'analyse parce que, si on admet que le social est produit [128] par les actions des « gens », on doit rendre compte de leurs besoins, de leurs idées, bref : de leur subjectivité, et il faut mettre l'homme concret au centre des analyses. Durkheim, par exemple, on le sait, dans les *Règles de la méthode sociologique* (Durkheim, 1937-1987) insiste explicitement sur la nécessité de traiter des phénomènes sociaux comme des choses, c'est-à-dire de faire abstraction des sujets qui s'imaginent le social et qui en ont certaines idées. Dans la tradition microsociologique, l'homme se trouve au centre des analyses en tant que producteur de la société. Or, cette approche ne peut pas ou ne veut pas expliquer comment les actions produisent des objectivations sociales en face desquelles les acteurs se trouvent dans toutes les sociétés constituées.

Pour comprendre les sujets, leurs actions et la constitution du social, l'opposition mécanique entre le micro et le macro, entre la contingence objective et la subjectivité créative n'a pas de sens. « L'essentiel n'est pas ce qu'on a fait de l'homme, mais ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui » (Sartre, 1966, p. 89), comme Sartre le constate dans une virulente critique du structuralisme. C'est la dialectique entre la contingence et la subjectivité qui permet la compréhension du social.

4. ESPACE PUBLIC ET CRÉATION DU LIEN SOCIAL

[Retour à la table des matières](#)

Pour la sociologie, au moins à ses débuts, l'homme n'a pas été un simple élément d'une masse mais le sujet producteur de l'histoire. Comme on l'a vu, une grande partie des premiers sociologues adhéraient à cette nouvelle société et à ses valeurs. Ils s'engageaient pour que cette société corresponde mieux à ses propres fins. Il s'agissait surtout, d'abord, de fournir les instruments nécessaires à l'organisation rationnelle de l'économie et de la société. Ensuite, il fallait produire de nouvelles valeurs pour que les pratiques et l'imaginaire des acteurs puissent créer un nouveau sens commun sur lequel le lien social puisse se fonder, car il n'existe pas ou il n'existe plus d'autorité suprême qui pourrait légitimement imposer aux acteurs une [129] manière de « vivre et travailler ensemble » (Durkheim) sans donner des raisons pour lesquelles ils existent.

Or, ce n'est pas cette tradition sociologique mais la phénoménologie qui nous a laissé des arguments forts pour comprendre la création du lien social entre ces individus seuls et liés à la fois qui doivent penser le lien social pour donner un sens à leurs existences au sein du lien social pour trouver les raisons pour lesquelles ils agissent. En même temps, en agissant, ils constituent le lien social. Leurs arguments ne relèvent pas de l'introspection ou de la contemplation. Pour agir en tant qu'individus avec les autres, ils doivent les communiquer et les rendre public. De cette façon se créent des espaces publics qui peuvent prendre des formes très variées.

Le monde commun, le monde social

Le « monde commun » (Arendt) des hommes repose en dernier ressort sur cette capacité d'échanger entre les êtres humains. En échangeant des expériences, les sujets peuvent créer des récits sur eux-mêmes ainsi que sur le monde matériel et immatériel. Le « monde commun » (Arendt) se crée publiquement par l'échange et par la

reconnaissance mutuelle des différents partenaires de l'échange. La reconnaissance nécessite un minimum de communicabilité et elle permet d'identifier les semblables (Hegel, Honneth). Pourtant, les camps de concentration sont des exemples qui montrent que, même dans une société capitaliste développée et très complexe, cette communicabilité et la reconnaissance n'existent pas fatalement ¹¹³. Dans ce cas, l'aspect dramatique de la vie devient une tragédie ¹¹⁴. Kant (1968) caractérise le sens social correspondant au monde commun, le sens commun, comme une manière de penser en se mettant à la place des autres ¹¹⁵. Cela n'est pas à confondre avec l'empathie ou l'adoption du [130] point de vue des autres, mais il s'agit de s'élever au-dessus de la pensée individuelle, de la dépasser vers une vue plus générale des choses.

Aufklärung et » publicité » comme fondatrice de l'espace public

La création du lien social dans l'espace public est également directement liée à la critique : penser publiquement ce qui est au nom de ce qui n'est pas encore invité à la création, à l'invention et à la réalisation de ce qui n'est pas encore. Kant a développé une véritable notion de publicité qui a largement inspiré aussi bien Arendt que Manheim, Habermas et beaucoup d'autres. La publicité permet la réalisation de la « véritable tâche de la politique » (Kant), la béatitude (*Glückseligkeit*) qui est le but commun de tous les membres du public ¹¹⁶. Cet aspect de la pensée de Kant reprend une idée centrale de la pensée philosophique depuis Descartes (au plus tard). Son *cogito ergo sum* peut être interprété de la manière suivante : je pense et je peux penser parce que je suis toujours en relation avec les autres membres de la société. Les autres sont comme moi des êtres pensants et raisonnables. « Je suis puisque je peux faire abstraction du fait que je suis un individu isolé » (Negt-Kluge, 1972, p. 30). Pour lui, la publicité

¹¹³ Cette situation est souvent mise en scène, par exemple dans beaucoup de pièces de théâtre de J.-P. Sartre.

¹¹⁴ Cf., à ce sujet, également Aristote, 1996 (chap. 13) ; Kant, 1968.

¹¹⁵ Cf. particulièrement Kant, 1968, § 40.

¹¹⁶ Cf. par exemple Kant, 1795-1984, p. 56.

est en même temps un principe transcendantal et la mise en rapport de la morale et de la politique. C'est dans cet espace où « seule la raison dispose de pouvoir » (Kant), que se développent la méthode de la *Aufklärung* et le principe de l'ordre légal. Les citoyens-bourgeois (dans le sens de Habermas, 1962) n'ont pas d'autres moyens pour développer leur politique que la création d'un rapport communicatif entre eux, ce qui permet à la raison d'occuper la place dominante indiquée.

La critique des hommes privés qui raisonnent publiquement n'a pas de buts directement politiques, mais elle veut moraliser la politique. Kant lie directement l'*Aufklärung*, l'opinion publique et l'espace public. Sa notion de *Aufklärung* ne se résume pas seulement à la fameuse formule selon [131] laquelle l'*Aufklärung*, « c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable » (Kant, 1784-1974, p. 9). Il ne précise pas seulement que la tutelle est l'incapacité de se servir de sa raison sans l'aide et sans la direction d'un autre mais également que chacun est responsable de sa mise sous tutelle dans la mesure où l'incapacité de se servir de la raison n'est pas due à une défaillance intellectuelle mais au manque de volonté et de courage de se servir de la raison ¹¹⁷.

La tutelle est commode et elle convient, selon Kant, surtout aux femmes (*sic !*) parce qu'elles laissent ou font penser en échange d'une certaine somme d'argent ¹¹⁸. De cette façon, les formules et les phrases « préfabriquées » enchaînent les hommes à leur tutelle. Cette chaîne est devenue presque naturelle pour les hommes. S'en libérer signifie un « saut incertain » (Kant) qui nécessite beaucoup de courage dont ne dispose pas tout le monde.

La fameuse « définition » de l'*Aufklärung*, citée plus haut, a deux significations. Pour l'individu elle signifie se penser soi-même ; pour l'humanité, l'*Aufklärung* est l'avancement vers un ordre totalement juste. Pourtant, dans les deux cas l'*Aufklärung* doit être médiée par l'espace public, comme Habermas le souligne fort justement. Dans ce sens, penser et penser soi-même est un acte communicatif, car on pense

¹¹⁷ L'appel de La Boétie contre « la servitude volontaire » ressemble beaucoup à cette position de Kant. « Soyez résolu de ne plus servir, et vous voilà libres » (La Boétie, 1574-1983, p. 139). « La servitude volontaire » de La Boétie est une analyse de la soumission publique.

¹¹⁸ Cf. également La Boétie 1574-1983, p 136 et 145.

« à haute voix » et publiquement, donc on pense avec les autres. La Raison est l'usage public de la Raison ¹¹⁹. Pourtant, pour Kant, tout comme pour les Encyclopédistes, l'*Aufklärung* n'est pas l'affaire du peuple. Pour Kant, mais aussi pour d'Alembert, l'exercice public de la raison a toujours été la tâche des professionnels de la raison et au fond des philosophes. Il souligne qu'il est presque inévitable que le public [132] « s'auto-éclaire » (*selbst aufklären*) dans un processus long et lent qui n'a rien en commun avec une révolution quelconque ¹²⁰. « Pour cette *Aufklärung* il ne faut que la liberté de se servir publiquement de sa raison... » (Kant, 1783-1974, p. 11). L'utilisation privée de la raison peut être restreinte mais en aucun cas l'utilisation publique de la raison ne peut être à son tour restreinte. Pourtant selon Kant, l'utilisation publique de la raison se limite à l'action des savants (*Gelehrte*) qui s'adressent à leur public de lecteurs. L'utilisation privée, par contre, a lieu dans des fonctions professionnelles ou officielles. Kant donne l'exemple d'un officier. Par contre, le savant parle à son public, *i.e.* le monde entier, dans sa liberté entière de savant et en tant qu'individu ¹²¹.

Cependant, cela n'a rien d'un exercice de style académique, car la Raison a comme public le « peuple » qui doit apprendre à se servir de sa raison. Bien entendu, la notion de public devient ambiguë, car il est à la fois « sous tutelle » et en même temps ce public a l'exigence d'être capable de l'*Aufklärung*.

Pour que le lien social se constitue, l'espace public doit produire une sorte de volonté commune et démontrer le sens de l'existence. Il doit, en outre, plus ou moins fictivement, permettre la participation des membres de la société aux grandes décisions concernant leur avenir. La pensée de la société dans son ensemble doit se référer à des critères bien humains qui sont la raison, la rationalité et la vérité. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant souligne que le consensus des raisonnants fonctionne comme contrôle pragmatique de vérité. Enfin, la société doit être pensée comme projet : devenue et en devenir, elle est toujours en train de se dépasser ; il n'y a pas de nature sociale.

¹¹⁹ Cf. à ce sujet Kant, 1984, surtout p. 49-56. Dans la pensée de Kant, la notion de publicité reste par contre très peu politisée.

¹²⁰ Cf. Kant, 1784-1974, p. 10-11.

¹²¹ Cf. Kant, 1784-1974, p. 11-26.

Les actions politiques doivent être fondées sur les lois légitimées devant l'opinion publique comme des lois générales et raisonnables, comme Kant écrit dans sa *Philosophie du droit*. De cette façon, la politique peut se transformer en morale, ce [133] qu'il souligne aussi dans *Traité de la paix perpétuelle* où il développe, entre autres, la formule transcendantale selon laquelle la publicité est le critère de la légalité des actes des citoyens ¹²². L'incompatibilité de certaines formes du droit avec la publicité sont pour Kant des indices de l'incompatibilité entre la politique et la morale.

Pour Hegel l'espace public est simplement le lieu où « les multiples » (*die Vielen*) expriment leurs différentes idées et le lieu où le général empirique des opinions se manifestent. En revanche, cela n'a rien en commun avec une sorte de généralisation harmonieuse des discours de salon. D'abord, Hegel distingue explicitement « les multiples » de « tous » : les premiers se constituent par l'exclusion de certaines catégories de la population. Hegel cite explicitement les enfants, les femmes, etc. ¹²³. Les affaires générales sont « ... la conscience publique en tant que général empirique des opinions et des idées des multiples... » (Hegel, 1820-1970, p. 457, § 301). Le général empirique que Hegel évoque n'est donc pas à confondre avec la population ou avec le peuple qui est, selon Hegel, une partie de l'État « qui ne sait pas ce qu'il veut » (Hegel, 1820-1970, p. 458, § 301) et qui ne dispose pas de la raison ¹²⁴. Certes, l'opinion publique inclut certains principes de justice faisant partie du sens commun et formant des préjugés ¹²⁵, or le *Meinen* (l'opinion) est hasardeux et peu fondé. C'est pour cela que l'opinion publique réunit « la vérité et les erreurs sans fin » (Hegel, 1820-1970, p. 472, § 317). Pour la même raison, le peuple s'y laisse prendre. Selon Hegel, l'espace public sert à l'intégration de l'opinion (*Meinen*) subjective dans l'objectivité de l'esprit qui a pris la forme de l'État. En outre, l'espace public est le lieu de la rationalisation de la domination.

La publicité, dont il est question ici, est une forme de « socialisation par la communication » (Manheim, 1933-1979). [134] D'une manière

¹²² Kant, 1795-1984, p. 50.

¹²³ Cf. Hegel, 1820-1970, p. 457 (§ 301).

¹²⁴ Cf. aussi la citation de Goethe dans Hegel, 1820-1970, p. 458.

¹²⁵ Cf. Hegel, 1820-1970, § 316.

consensuelle ou d'une manière imposée, le lien social créé est « ... une forme verbale et voulue de l'identification. Sous le signe de cette identification, le sujet et le destinataire de la relation communicative s'engagent exceptionnellement ou durablement dans la relation communicative » (Manheim, 1933-1979, p. 31). Le même auteur souligne que la qualité politique de cet espace public (« espace public qualitatif », Manheim, 1933-1979), c'est-à-dire le principe de légitimation du pouvoir, repose sur l'approbation totale et sur l'adhésion totale. L'action du pouvoir, c'est désormais l'action pour tous et au nom de tous. Dans cet espace public, c'est l'action du pouvoir qui donne sa forme empirique au consensus.

On est donc loin de la publicité kantienne, caractérisée comme largement autonome par rapport à la société et dont le but est la recherche de la vérité ¹²⁶. La vérité dans l'espace public qualitatif, ressemble aux *a priori* de Kant, car elle est donnée d'avance, sous la forme d'un droit naturel ou de textes canoniques. Le débat public a donc comme sujet l'interprétation de ces *a priori* ; il ne s'agit nullement de les remettre en question ou de les fonder par des argumentations.

Ce qui nous importe particulièrement est le fait que désormais les normes s'établissent parce que les acteurs comprennent et acceptent les raisons d'être des normes, par l'usage de la rationalité au lieu de se soumettre à la violence et la tradition comme autrefois. La conjonction consciente des différentes volontés est l'idéal type de l'espace public bourgeois (Habermas), de la Raison et de la publicité de Kant et de Hegel.

Le mode spécifique de la constitution du lien social entre individus séparés nécessite un espace public où les raisons d'agir se conjuguent, où les arguments pour saisir le présent et pour construire l'avenir sont échangés, où les projets de société sont défendus et, *in fine*, imposés à la totalité de la société. Pourtant, il n'englobe jamais la totalité de la population [135] concernée. « L'espace public bourgeois » (Habermas, 1962), par exemple, a, entre autres, la particularité de permettre, dans le raisonnement public entre citoyens-bourgeois selon les critères de la Raison, la constitution d'un lien social qui apparaît aux sujets de la société concernée comme une synthèse sociale raisonnable. Cela n'a rien d'égalitaire, ni matériellement ni symboliquement parlant. Le

¹²⁶ Cf. par exemple Kant, 1984.

discours dans cet espace public est un discours de pouvoir et il exprime la lutte entre dominants pour imposer un des avènements possibles à la totalité de la société. De ce fait, il est également un discours d'exclusion, parce que tous les non-citoyens-bourgeois sont exclus du développement des projets sociaux ¹²⁷.

L'image de la société comme espace public explique les nombreuses références à la cité grecque dans les écrits qui traitent de la « cité juste ». Ces écrits sont des ébauches utopistes de la bonne société à construire par le dépassement de la cité réellement existante en s'appuyant sur l'intelligibilité. Au Moyen Âge, on trouve des idées semblables dans des projets religieux. La *Cité de Dieu* de saint Augustin en est un exemple. Sous l'influence de Hobbes et de Machiavel surtout, s'impose à partir du XVI^e siècle la pensée profane. La société, qui est son objet, devient sa propre référence et elle génère seule ses normes. C'est pour cela que le fondement de la société et la légitimité du pouvoir sont désormais conçus comme dépendants de la volonté des hommes qui les constituent et qui, par conséquent, peuvent les changer. C'est pour cette raison que les espaces publics occupent une place centrale au sein des sociétés.

Publicité et lien social

La phénoménologie du lien social est ancrée dans la dialectique entre privé et public. Comme Hannah Arendt (1958-1981) le souligne, cette dialectique se dévoile à partir du simple constat phénoménologique que l'action des hommes ne devient compréhensible qu'à partir de leur contingence : [136] les actions se déroulent toujours dans l'ensemble de choses et d'hommes dans lequel chacun est (né). Les hommes et leurs actions sont situés. La moindre action témoigne de la présence d'autres hommes. Entre le public et le privé existe donc un rapport dialectique qui permet la compréhension des formes d'existences et des formes sociales. C'est dans ce sens

¹²⁷ Cf. Foucault mais aussi Habermas, 1993 et Spurk, 1996.

qu'Aristote caractérise l'homme comme « être politique » : c'est son existence avec les autres qui ici est mise en évidence ¹²⁸.

Platon, tout comme Aristote, constate que les limites biologiques de l'existence humaine nécessitent la vie (ensemble) en société ¹²⁹. Or, il en résulte la contradiction connue entre la « maison » (*oïkos*) et la famille, représentant le lien naturel, d'un côté et, de l'autre, l'organisation politique (*polis*). La *polis* est une sorte de deuxième vie des hommes qui appartiennent désormais à la fois à deux êtres : en tant que citoyen à la *polis* et en tant qu'« homme naturel » à la « maison ». Dans « la conception classique de la *polis* sont déclarées comme unité l'essence intérieure et extérieure, l'importance de l'individu dans cet État-ville... » (Adorno, 1951, p. 244) ¹³⁰.

Parler et agir sont deux activités politiques, tout comme convaincre (ce qui est plus vieux que la *polis*), car c'est par la parole que l'action politique a lieu. Communiquer c'est déjà agir. Dans la cité, c'est l'action communicative qui fonde la grandeur sociale d'un homme et non la violence physique. Dans l'histoire de la *polis*, la parole gagne de plus en plus d'importance par rapport à l'action violente ou productive, ce qui explique, entre autres, la notion particulière de l'homme chez Aristote. Elle se réfère d'abord directement à cette manière de vivre dans la sphère publique de la *polis* et, en même temps, dans la sphère privée de l'*oïkos*. Ensuite, [137] l'homme comme être vivant disposant d'un logos correspond à l'opinion habituelle des citoyens de la *polis* : les non-citoyens n'ont pas de logos, car leur vie n'est pas réglée par la parole et la communication. Rancière (1995), en se penchant sur Aristote, Platon et Hérodote, ne fait pas seulement la démonstration que c'est la parole qui distingue l'homme du reste du monde ¹³¹, mais que c'est de cette façon qu'émergent également la politique et la « police ». Avoir la parole et pouvoir donner la parole est un acte de domination.

¹²⁸ En revanche, la formule de Thomas d'Aquin « homo est naturaliter politicus, id est, socialis » relève d'un autre phénomène. Le mot latin *societas* signifie un lien instrumental entre les hommes pour atteindre le même but. C'est cela la fonction politique de la *societas*.

¹²⁹ Cf. également Lévy, 2000, p 205-210.

¹³⁰ Cf. aussi les articles, rédigés par Diderot, « cité » et « citoyen » dans *Encyclopédie* (d'Alembert et de Diderot) : ici vol. 1, p. 295-299.

¹³¹ Cf. Horkheimer, 1936 a et Rancière, 1995, p. 19-33.

Dans la *polis*, l'importance de la propriété privée ne disparaît pas, car, sans revenus, personne ne peut s'occuper des affaires de la *polis* et sans propriété, les acteurs n'auraient pas d'ancrage dans leur cité. La dialectique entre le privé et le public trouve ici son fondement. La vie dans les foyers (*oïkos*) correspond aux nécessités de la vie ; la *polis* par contre est « l'empire de la liberté » (Arendt) de ceux qui en font partie.

Si initialement, la distinction entre l'espace public et la sphère privée correspondait à la séparation entre le foyer et l'espace du politique, selon Arendt, c'est avec la modernité et avec l'État-nation qu'émerge « l'espace social » (Arendt). La constitution de la société bourgeoise consiste selon cette conception en une dialectique entre l'espace public d'un côté, ainsi que l'intériorisation des besoins et des pulsions de l'autre. Le sermon et le prêche sont des bons moyens pour y arriver. Le prêche en particulier a un certain caractère démocratique parce qu'il s'adresse à tout le monde et réussit à convaincre le public du châtement inévitable réservé à ceux qui n'obéissent pas. C'est pour cette raison qu'il peut exiger des sacrifices de la part des masses. Cela explique pourquoi, dans les périodes « chaudes » du développement social, les réunions de masse gagnent une grande importance ; en revanche, dans les périodes calmes, c'est le système d'éducation et de formation qui se charge de cette tâche ¹³².

Les dominants se constituent en tant que tels dans l'espace public par rapport aux autres, le peuple, en les [138] excluant de l'espace public dominant. À l'exemple de la société romaine, Rancière constate que « la position des patriciens intransigeants est simple : il n'y a pas lieu de discuter avec les plébéiens, pour la simple raison que ceux-ci ne parlent pas. Et ils ne parlent pas parce qu'ils sont des êtres sans nom, privés de logos, c'est-à-dire sans inscription symbolique dans la cité... Celui qui est sans nom ne peut pas parler » (Rancière, 1995, p. 45).

L'espace public est donc la partie du monde que nous avons en commun et qui se distingue de la propriété privée ¹³³. Or, dans l'espace public, un monde commun existe si les acteurs s'occupent du même objet. Les hommes souffrent de la « société de masse » (Arendt), car

¹³² Cf. Horkheimer, 1936, p. 42-43, 46-51, 70, 73-75 et 109-110.

¹³³ Au sujet du rapport entre la propriété privée et le capitalisme, cf. Arendt (1958-1981), p. 59-60 et au sujet du rapport entre la propriété privée et le socialisme, cf. également Arendt (1958-1981) p. 63-64.

elle a perdu la force de rassembler les individus qui sont objectivement séparés. Pour se lier, il faut des actes volontaristes. Dans cette société, l'action commune fait place à l'hystérie de masse parce que tout le monde se comporte comme si on faisait partie de la même famille. Richard Sennett (1979) a bien montré comment cette dynamique mène à des « tyrannies de l'intimité ».

Arendt ne va pas jusqu'au bout de son raisonnement parce que le déclin des formes très politiques de l'espace public, à l'image de la *polis*, ne fait pas disparaître l'espace public. L'existence sociale ne peut pas se résumer à la vie privée ¹³⁴. L'homme privé serait délaissé dans le sens qu'il ne dispose pas de rapports sociaux. La « société de masse » a certainement détruit les formes traditionnelles aussi bien de l'espace public que de la sphère privée sans pour autant défaire la dialectique entre le public et le privé, constitutive de l'existence en société. Les rapports entre l'espace public et l'espace privé changent fondamentalement. Comme on le développera plus tard, l'espace public perd ses qualités initiales, grâce à l'industrie culturelle, pour pénétrer et bouleverser l'espace privé. Le privé devient de plus en plus public et le public se privatise.

[139]

Profondément influencé par la théorie de « l'industrie culturelle » de l'École de Francfort et inquiet pour l'avenir de la démocratie en Allemagne, Habermas (1963) présente des idéaux types de l'espace public qui s'avèrent encore aujourd'hui comme des outils très performants de l'analyse de ce phénomène. Habermas profite largement de la sociologie de l'espace public d'Ernst Manheim (1933-1979), qui constate que la grande rupture avec l'ordre social d'autrefois au XIX^e siècle a fait émerger, entre autres, de nouvelles médiations entre les acteurs individuels. Le social est devenu l'« espace totalisant qui englobe l'être et la pensée » (Manheim, 1933-1979, p. 21) ¹³⁵ et les acteurs en sont conscients. Le dépassement de l'ancien ordre, l'émergence de la société capitaliste et de l'espace public mettent en péril l'État monarchique et son administration. Déjà au XVIII^e siècle fleurit une multitude d'espaces publics spécifiques aux corporations et

¹³⁴ Cf. Arendt, 1958-1981, p. 57.

¹³⁵ À ne pas confondre avec Karl Mannheim.

aux métiers, qui correspondent aux savoirs et aux actions des « groupes de consentement » (Manheim) ¹³⁶.

Ces espaces coexistent sans véritables liens entre eux. La publicité qui les englobe et qui les lie est produite dans les cabinets des nobles et des monarques qui en fixent le cadre politique. Cependant, également au XVIII^e siècle, émerge une publicité universelle « de l'être politique et du vouloir politique » (Manheim, 1933-1979, p. 22), sans pour autant effacer les petits espaces publics traditionnels. La publicité gagne désormais un statut quasi transcendant. L'espace public est désormais le lieu des réflexions sur la politique et sur les formes sociales pour analyser mais aussi pour transformer consciemment et raisonnablement les formes de vivre ensemble (*Gesellungen*).

[140]

Types et formes de l'espace public

On saisit maintenant comment les individus, historiquement constitués, créent le lien social avec les autres en établissant un certain consensus, c'est-à-dire « une forme verbale et voulue de l'identification qui engage ponctuellement la relation communicative entre le sujet et celui à qui il s'adresse » (Manheim, 1933-1979, p. 31). Manheim distingue trois types de consensus et cinq formes de l'espace public :

- le consensus et le lien social se fondent sur la communication ;
- le consensus manifestant l'appartenance à une certaine unité sociale (convention des corporations, les cultes, etc.). Les actions au sein de l'espace public témoignent de l'appartenance des acteurs à une certaine unité sociale ;
- le consensus créé par l'État et l'administration qui ne relève pas de la sociation par la communication.

¹³⁶ On, trouve ici une référence à l'argumentation de Max Weber développée dans son *Éthique protestante...*

Les cinq formes de l'espace public illustrent bien la multitude de formes que l'espace public, et par conséquent, le lien social au sein de la même société peuvent prendre :

1. La ligue ésotérique est un cercle restreint et extrêmement fermé (dans le sens webérien du terme). Repliée sur elle-même, elle est sur le plan social souvent hétérogène et, surtout, elle ne connaît que des formes verbales de communication. Toutes les actions en son sein sont communicatives. Le consentement est l'*a priori* de ces actions et non le résultat. C'est pour cela que la communication a comme fonction « la reproduction et l'incarnation du consentement ésotérique » (Manheim, 1933-1979, p. 39). La réalité externe à la ligue ne fait pas objet de la communication. Néanmoins, la ligue ésotérique est une forme de publicité, car les « personnes » en font partie par le dépassement de leur « être privé ». Ils se croient des élus disposant des capacités hors du commun. C'est pour ces raisons que la ligue « se ferme » (dans le sens de Max Weber). Elle se développe quantitativement et elle produit des tendances bureaucratiques dès qu'elle s'installe [141] durablement. Il s'agit d'une communauté qui risque de se bureaucratiser à cause du nombre croissant de ses membres et de sa durabilité. Le lien communautaire se constitue dans des actions extrêmement habituéisées et ritualisées pour atteindre le but ésotérique. Le « monde », c'est-à-dire la société au sein de laquelle la ligue ésotérique existe, lui apparaît comme un espace extérieur et homogène avec lequel elle entretient un rapport contemplatif.

2. La relation politico-intime émerge avec le dépassement des ligues ésotériques et de la sphère privée. On a affaire à des formes embryonnaires des partis politiques. Cette forme de l'espace public est politique dans la mesure où ses actions concernent les « faits publics », issus d'une volonté distincte ou en contradiction directe avec la volonté de cette relation. Il s'agit d'une « communauté de volonté » (Manheim, 1933-1979, p. 44), issue de la communication entre les membres de la « relation politico-intime ». Le « monde » contre lequel le consentement, fondateur du consensus, se constitue est omniprésent comme un monde menaçant. Contre cette menace elle affirme ses spécificités, sa « personnalité » et sa capacité d'agir sur le monde extérieur signifie son succès et elle lui donne sa légitimité.

3. Dans les salons, les sociétés savantes, etc., du XVIII^e siècle, on trouve la publicité transcendantale. En se référant explicitement à Kant,

Manheim développe cette forme de la publicité comme principe d'intégration sociale réglée par le droit et l'éthique. L'espace public est une des conditions pour que l'action publique trouve le soutien moral des acteurs. Cette publicité est transcendantale, car elle est essentiellement orientée vers le dépassement de l'intime, du secret et de l'inconnu. C'est à la lumière du débat public qu'on peut dépasser ces ombres et de la même manière, qu'on peut développer le droit pour constituer le consensus. Le droit public y joue un rôle important, car il s'adresse aux acteurs individuels en tant qu'individus qui y trouvent leur identité. De cette manière émerge un lien transcendantal. La vérité s'élabore désormais dans des polémiques publiques et c'est pour cela qu'elle peut créer l'unité sociale. Le consensus est le résultat [142] de débats et de discussions. « On discute sur le fondement de différentes opinions mais aussi sur le fondement de la même volonté » (Manheim, 1933-1979, p. 53) ce qui nécessite une « présence totale » (Manheim) des acteurs.

4. L'espace public pluraliste est la quatrième forme de l'espace public que Manheim évoque. Son pluralisme indique que le consentement résulte d'une multitude de volontés qualitativement distinguées, ce qui peut mener à la perte de la volonté affirmative. On n'a pas affaire à un espace public transcendantal, car les différents espaces publics s'excluent mutuellement. Les discours traitent des adversaires mais ils s'adressent aux convaincus et proches. La discussion sert de renforcement au consensus ° il n'y a pas de travail de conviction à fournir. Dans le même sens vont les manifestations publiques : des affirmations pour les convaincus et des polémiques contre les adversaires. L'hétérogénéité de la société et la coexistence de plusieurs espaces sociaux empêchent l'émergence d'une véritable transcendance, sans qu'elle disparaisse pour autant complètement du discours public. Au contraire, elle est souvent réclamée comme la nécessité d'un autre espace social (plus) homogène. Or, puisque l'espace transcendantal n'existe pas, ce discours s'adresse à ceux qui ne participent pas au débat. Le camp prolétaire en France ressemble évidemment à ce type d'espace public.

L'espace public qualitatif émerge quand une couche sociale spécifique de société devient « porteuse d'un ordre politique et social universel » (Manheim, 1933-1979, p. 60). Elle a la volonté et les capacités de formuler la volonté publique, et elle peut garantir les

principes de l'ordre social. Cet espace public gagne sa qualité politique en tant que principe de légitimation. La politique exige désormais l'approbation de tous et elle trouve sa légitimité dans « l'action pour tous ou au nom de tous » (Manheim, 1933-1979, p. 60). De cette façon, le consensus se constitue et la publicité concerne tous les groupements sociaux. Cependant, il ne s'agit pas, comme l'indique Kant, d'élaborer la vérité, mais sur la base de quelques textes canoniques ou sur [143] la base du « droit naturel », d'engager un débat sur l'interprétation des textes ou du droit.

Habermas développe ses idéaux types de l'espace public à l'aide de l'histoire sociale de la France, de l'Allemagne et de l'Angleterre des XVIII^e et XIX^e siècles. La théorie de « l'industrie culturelle » (Adorno-Horkheimer, 1947) d'un côté, ainsi que (déjà) les problèmes de la démocratie et de la communication de l'autre, lui servent de fils rouges. Dans ce sens, il constate que l'espace public émergent du XVIII^e siècle, s'appuie sur le capitalisme financier et commercial qui s'est développé au sein de l'Ancien Régime comme une véritable subversion. En dépassant la sphère privée, un réseau de communication public émerge en se structurant autour de deux pôles : d'un côté, les « penseurs », les littéraires et philosophes et, de l'autre côté, le public urbain et bourgeois. Initialement dominés par les critiques littéraires et artistiques, les divers salons et les sociétés des philosophes des Lumières préfigurent cet espace public : les bourgeois y sont entre pairs et ils y agissent en toute liberté en tant qu'acteurs privés ¹³⁷. Dans ces lieux, les bourgeois pratiquent entre eux les principes d'égalité de la société future qu'ils veulent constituer. C'est dans le mouvement de la Révolution française que ces espaces publics se politisent, en France comme ailleurs en Europe, pour donner naissance à des interventions dans la cité. Désormais, on fait de la politique.

Dans cette conception, disparaît le fait que cet espace ne se constitue pas seulement contre le pouvoir en place. Trente ans après, Habermas indique que cette constitution a été aussi un processus d'exclusion des non-bourgeois (hommes et femmes) et des bourgeoises. Cependant, l'espace public devient une « force révolutionnaire » (Habermas) parce qu'en son sein se constituent en hommes publics ceux qui n'ont été jusque-là que des objets des actions du pouvoir en place et qui

¹³⁷ Cf. à ce sujet Adorno, 1954, p. 458-465 et 475.

n'exercent pas de fonctions officielles : les « hommes privés ». Habermas développe clairement l'unité contradictoire [144] que forment l'espace privé et l'espace public et qui donnent une forme spécifique à la société. Les « hommes privés » constituent l'espace public contre le pouvoir public en dépassant les espaces privés établis de cette façon pour devenir des hommes publics. En même temps et dans le même processus de constitution émergent les nouveaux espaces privés. Cependant, le public de l'espace public émergent n'englobe pas la totalité des exclus du pouvoir en place. Socialement parlant, il s'agit d'un public de bourgeois. Dans le nouvel espace public le pouvoir en place et ses actions sont soumis au jugement du public, et la critique devient « l'opinion publique ».

Entre les salons et l'espace public bourgeois existe une continuité importante, car « le général » (de la société, de la pensée...) fait l'objet des discours et des débats qui les animent. En outre, la philosophie, l'art et la littérature restent leurs grandes références. En effet, ce n'est que très tard, vers la fin du XIX^e siècle, dans la constitution d'un autre type d'espace public, que la science prend sa place.

L'espace public littéraire (Habermas) peut se constituer à cause de la marchandisation de l'art qui de ce fait devient accessible au public fortuné. Les interventions des éditeurs et des financiers d'art (de tout genre) introduisent un changement radical. L'art et la littérature sont devenus des marchandises, les « artistes » des producteurs et leur public des consommateurs ¹³⁸.

Néanmoins, dans cet espace public la critique prend la forme qui caractérisera l'espace public bourgeois. Elle a comme fonction de « former » (Habermas) les individus publics et de permettre la constitution de l'espace public. Le jugement des amateurs de l'art, de la littérature, de la philosophie et des questions politiques se transforme en un jugement autonome raisonné et raisonnable dans le sens de la philosophie des Lumières (*Mündigkeit*) et il se professionnalise : les professionnels de la critique sont, ou ils se croient au moins, mandatés par leur public, en même temps ils sont les [145] pédagogues de leur public. Enfin, pour communiquer avec ce public et par l'intermédiaire

¹³⁸ Cf. par exemple Charle, 1990 ; Bourdieu, 1992.

des éditeurs, les revues et les livres, avec les réunions publiques, deviennent les médias les plus importants de l'espace public littéraire.

Selon Habermas, l'espace public politique émerge par le dépassement de l'espace public littéraire dans la confrontation avec le pouvoir en place. Cette confrontation provoque un glissement vers la régulation de la société civile, donc vers la politique. Un des enjeux majeurs est, bien entendu, la garantie de la libre circulation des marchandises. Dans ce sens, les acteurs de l'espace public se mobilisent contre la monarchie et le discours public prend un ton extrêmement polémique. De cette façon, ils constituent les normes générales et abstraites de la régulation sociale, garant de la libre circulation des marchandises. La polémique est la forme du raisonnement public des « hommes privés ». Au fur et à mesure, un fil rouge normatif émerge : les lois doivent se fonder sur la Raison exprimée dans l'opinion publique. En s'appuyant sur l'opinion publique, le pouvoir peut se construire légitimement. On aurait affaire à la convergence entre le pouvoir et la raison.

Désormais, le public est composé de citoyens-bourgeois (en principe) égaux et en tant qu'égaux qui raisonnent publiquement selon les règles générales de la Raison. Pour eux, ce raisonnement correspond à « la nature des choses ». C'est pour cela qu'on peut formuler des « lois » qui règlent ou qui devrait régler la société. Ces lois sont générales, abstraites et rationnelles. La Raison et les lois rationnelles engagent aussi bien les dominants que les dominés.

Bien entendu, la sphère privée et la sphère intime ne disparaissent pas pour autant. Le bourgeois est, par exemple, à la fois fils, époux et père de famille, agent de marché et citoyen mais aussi agent de l'espace public bourgeois. Par le biais de cet espace public bourgeois se développe une identité fictive des « hommes privés » en tant que propriétaires et en tant qu'homme en soi. Il s'agit d'une identité totalisante de propriétaire, homme et citoyen contre le pouvoir en place. Par conséquent, pour n'en citer que deux exemples, la libération [146] des propriétaires et la généralisation du statut de citoyen apparaissent désormais comme la libération de l'humanité. Les bourgeois imposent de cette façon leurs principes à la société entière.

Fondé sur la circulation de la marchandise, l'espace public bourgeois reprend l'idée de justice propre à l'échange marchand :

l'homme bourgeois en tant que propriétaire privé s'identifie à l'individu autonome. Désormais le bourgeois est à la fois un propriétaire privé intéressé, dédoublé d'un l'homme altruiste, mais il est aussi le citoyen qui se constitue comme acteur soumis à la légalité et à la morale.

Habermas a développé de cette façon un idéal type de la constitution du lien social par le biais de l'espace public bourgeois qui préfigure la constitution de la société bourgeoise libérale, sous la forme d'une république démocratique garantissant une certaine égalité entre les acteurs bourgeois. Cette constitution se fait en public, sur la base d'un discours conflictuel et raisonnable, un discours de domination et d'exclusion.

En France sous la III^e République par exemple, les philosophes, les artistes et les écrivains dont la synthèse a donné naissance aux intellectuels ¹³⁹, ont développé les perspectives de la société dans un rapport communicatif avec leur public de citoyens-bourgeois et pour ce public spécifique. L'espace public bourgeois gagnait sa légitimité de « l'action pour tous et au nom de tous » (Manheim, 1933-1979, p. 60) ; le consensus, constitué publiquement, qui en découle servait de principe de légitimation du pouvoir en place. Par conséquent, d'une part, ces perspectives sont librement accessibles à ce public spécifique ; d'autre part, cela signifie que les intellectuels, en tant que penseurs de la société dans son ensemble, obtiennent l'approbation de ce public pour interpréter la [147] société et développer ses perspectives. Bien qu'ils ne mettent pas eux-mêmes en œuvre la réalisation de leurs conceptions, « il serait impossible de séparer le fait de penser la totalité de la possibilité de l'influencer par la pensée » (Horkheimer, 1973, p. 14).

Si la société et l'État (plus ou moins libéral) ont pu se constituer de cette façon, le « changement structurel » de l'espace public indique un autre chemin du développement social. L'émergence de l'industrie culturelle permet, et elle demande même, le dépassement des formes de publicité et le dépassement de l'espace public d'autrefois.

¹³⁹ Charle a démontré dans différents travaux la constitution des intellectuels par le dépassement de l'artiste, de l'écrivain et du savant, sans qu'il dispose d'une véritable notion d'espace public ; cf. à ce sujet surtout Charle, 1990 et Spurk, 1999.

Le public de l'espace public change qualitativement : du public qui raisonne sur la culture au public consommateur de culture. Désormais, la consommation de culture remplace l'espace public littéraire. La culture bourgeoise traditionnelle ne peut plus se reconstituer. Elle était beaucoup plus qu'une idéologie, elle donnait naissance à l'humanisme mais sous l'influence de l'industrie culturelle le raisonnement public se transforme en une sorte de consommation et la communication publique se décompose en différents actes uniformes de réception.

La reconnaissance et la création du lien social

Dans la vision traditionnelle de l'être humain en tant que *zoon politikon*, que l'on trouve d'Aristote au droit naturel chrétien du Moyen Âge, l'être humain réalise sa nature en créant une communauté morale, la *polis* ou la *civitas*. Il en est *a priori* apte et capable. Cependant, comme on le constate par exemple chez Machiavel ou Hobbes, cette idée ne correspond plus au capitalisme émergent. Hobbes décrit la lutte pour l'existence qui mène à des interactions et des réseaux basés sur la raison instrumentale. Hobbes se réfère à la même base ontologique pour, on le sait, argumenter le lien social d'une autre manière. L'expérience de l'existence d'un État moderne et de l'échange marchand ainsi que ses références aux sciences lui permettent d'interpréter la constitution du lien social comme la pondération des intérêts de [148] moyen à fin. De ce fait, les individus se soumettent à l'État à l'aide d'un contrat ¹⁴⁰.

Paul Ricœur (2004) a rappelé que pour Descartes, reconnaître signifie distinguer pour connaître ; pour Kant, en revanche, la reconnaissance est une manière de lier, c'est-à-dire de créer un lien (qu'il ne pense pas comme un lien social). En se démarquant des positions concernant la reconnaissance dans la théorie de Hobbes et dans une relecture aussi bien de Kant (surtout la notion « Récognition ») que de Bergson (« reconnaissance des souvenirs ») et, bien entendu, de la *Realphilosophie* de Hegel ainsi que l'interprétation qu'Axel Honneth en donne (Honneth, 1999), Ricœur

¹⁴⁰ Cf. aussi l'interprétation de Habermas et de Honneth, par exemple in Habermas, 1971, p. 48-73 et Honneth, 1999, p. 13-17.

constate que « reconnaître quelque chose comme le même, comme identique à soi-même et non comme autre que soi-même, implique de le distinguer de tout autre » (Ricœur, 2004, p. 37).

En dépassant la notion de reconnaissance telle qu'établit par Fichte, Hegel interprète au début du XIX^e siècle les processus intersubjectifs comme rapports de reconnaissance. La reconnaissance existe parce que le sujet se sait reconnu par l'autre et, de cette façon, il se réconcilie avec l'autre. Dans cette reconnaissance, il trouve également son identité en tant qu'individu. Elle est à la fois un processus de réconciliation et de conflit ¹⁴¹. La reconnaissance est donc la conscience par laquelle le sujet se reconnaît dans l'autre. « ... l'expérience d'un tel se-connaître-dans-l'autre doit mener au conflit ou à la lutte, car seulement l'atteinte mutuelle des exigences subjectives des individus leur permet de savoir si l'autre se reconnaît dans eux comme une "totalité" » (Honneth, 1999, p. 49). Par conséquent, le social est constitutivement conflictuel.

Surtout dans ses écrits de Iéna, Hegel développe trois « paliers » de la reconnaissance : l'amour, le droit et la solidarité décrivent trois degrés successifs permettant aux individus de s'affirmer en tant que personne autonome et en tant [149] qu'individu. Dans cet état de l'élaboration de sa théorie, « Hegel entend par vie éthique (*Sittlichkeit*)... la sorte de rapports sociaux qui émergent quand, sous l'impression cognitive du droit, l'amour se transforme en une solidarité universelle des membres de la communauté ; car dans cette manière de voir chaque sujet peut respecter l'autre dans la particularité, la forme la plus exigeante de la reconnaissance mutuelle se réalise » (Honneth, 1999, p. 146).

Dans sa phénoménologie, Hegel ne laisse pas le moindre doute que la reconnaissance par autrui est un processus violent. Il passe nécessairement par le conflit et par la lutte, parce qu'ils sont les seuls moyens de constituer la reconnaissance par autrui. Le discours ne peut pas y parvenir. Dans le discours, on peut toujours tromper autrui. La lutte, en revanche, est la preuve que l'honneur est le bien le plus précieux dont l'homme dispose parce qu'elle est la moins chosifiée, une « non-chose » (*Un- Ding*, Hegel). Les combattants risquent leur vie pour

¹⁴¹ Cf. Honneth, 1999, p. 31.

s'arracher des conditions physiques, *i.e.* la dépendance de la nature, pour développer leur conscience pure et, enfin, pour être libre.

Au cours de l'élaboration de l'œuvre de Hegel, tout comme la notion de la vie morale (*Sittlichkeit*), la conception de la lutte change : dans ses écrits de Iéna (1803-1804), la lutte se termine nécessairement avec la mort de (au moins) un des combattants, parce que, pour les deux, l'honneur vaut plus que la vie. Dans sa « phénoménologie », en revanche, Hegel considère cette conception de la lutte comme une « négation abstraite ». Désormais, il ne conçoit plus la mort nécessaire comme la seule fin possible de la lutte, car, dans ce cas, il ne peut pas y avoir reconnaissance puisque autrui n'existe plus. Comme la reconnaissance n'existe que par rapport à l'autre, pour être reconnu, le vainqueur ne doit pas tuer le vaincu. Le maître et le valet¹⁴² émergent de la lutte où le premier s'est imposé comme vainqueur contre le deuxième, le vaincu.

[150]

Cependant, les rapports de réciprocité et de reconnaissance qui structurent l'existence humaine sont des rapports sociaux caractérisant le capitalisme dont Hegel observait l'émergence. Autrefois, le maître risquait sa vie pour gagner son honneur. Désormais, il est improductif, il profite des choses que le valet produit. Le valet, à son tour, tient à sa vie que le maître menace. Jusque dans la corporalité, il est lié au maître qui menace perpétuellement son existence. C'est pour cela que le valet sert le maître et qu'il le reconnaît, par ce fait, en tant que maître. Le maître est maître parce que le valet, qui dépend de lui, le reconnaît en tant que maître. Le valet se reconnaît dans le maître puisque le maître est sa négation concrète, et *vice versa*. Il en a fait l'expérience qui reste gravée dans sa mémoire et qui marque son existence et son vécu ; il connaît l'angoisse existentielle et la menace de mort.

Le plus important dans l'histoire du maître et du valet est, peut-être, qu'elle n'a pas de fin déterminée. D'abord, on doit retenir que l'existence du maître est une sorte de cul-de-sac existentiel car, en travaillant dans une situation hétéronome, c'est le valet qui développe les sciences, les techniques et les arts que l'on appelle dans la tradition

¹⁴² La traduction de l'expression hégélienne « *Herr und Knecht* » comme « Maître et esclave » est tellement déformante que nous nous servons de la traduction littérale : « maître et valet ».

marxienne les forces productives. Pourtant, c'est par le travail pour le maître que le valet gagne une certaine distance par rapport à cette constellation. Ce travail est donc téléologique. En travaillant, le valet ne crée pas seulement des objets, c'est-à-dire des choses pour le maître ; il se crée également soi-même avec la particularité que le valet-travailleur peut désormais se regarder dans le produit de son action comme dans un miroir (déformant) ¹⁴³.

Ensuite, il y a au moins deux fins possibles au rapport entre le maître et le valet. La première est assez connue : le sujet de la modernité dépasse consciemment son être social. Il veut s'émanciper et se libérer pour installer de cette manière la liberté comme lien social. Cela serait l'émancipation du travail et de l'angoisse que le maître fait régner. Désormais, celui qui a été le valet se donne soi-même les principes de son [151] action. Il n'est plus valet et il n'est pas maître non plus, il est libre. La lecture de la *Phénoménologie* que Kojève (1971) propose va dans ce sens. En revanche, sur le plan historique elle ne s'est pas produite.

La deuxième fin possible est que le valet a fait l'expérience que le développement énorme du potentiel productif du travail que ses actions entraînent ne sert pas à sa libération. Au contraire, ce développement est destructif : écologiquement parlant tout comme psychiquement ou physiquement parlant, sans oublier les guerres et les massacres de tous genres. Par conséquent, incapable de se libérer, le valet se fuit, par exemple, dans la consommation réelle ou comme idéal. Il se soumet également à une fatalité qui s'impose à lui par le biais des choses qu'il a créées (qu'il s'agisse de technologies, de machines ou de marchés, pour ne citer que trois exemples). Par conséquent, le valet s'enfonce dans l'aliénation qu'il prend désormais pour son bonheur ¹⁴⁴. Néanmoins, il ne se débarrasse pas de cette façon de l'angoisse existentielle parce qu'il n'y a rien de sûr, rien qui va de soi. Ce qui existe, c'est lui qui l'a fait. Donc, adviennent des questions simples et existentielles comme : que se passerait-il s'il ne le faisait plus ? Qu'est-ce qui se passerait s'il avait autre chose que ce qu'il a fait ? Il se trouve

¹⁴³ On trouve ici l'ébauche de l'image du miroir chère à Kierkegaard mais aussi des notions de chosification, de fétiche et d'aliénation de Marx.

¹⁴⁴ Cf. par exemple Marx ou Sartre, 1960 tout comme l'École de Francfort ou Guy Debord.

à nouveau devant le néant angoissant que le (futur) maître et le (futur) valet avaient voulu combler par la lutte pour l'honneur.

Pour notre argumentation, il est important de retenir, d'abord, que la reconnaissance est toujours un rapport social par lequel le sujet se constitue. « Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même... Je reconnais que je suis comme autrui me voit... il m'a constitué sur un type d'être nouveau qui doit supporter des qualifications nouvelles » (Sartre, 1943, p. 266).

Ensuite, « reconnaître en tant qu'acte exprime une prétention, un *claim*, d'exercer une maîtrise intellectuelle sur [152] le champ des significations... la demande de reconnaissance exprime une attente qui peut être satisfaite seulement en tant que reconnaissance mutuelle » (Ricoeur, 2004, p. 37).

Pour mieux comprendre les situations des sujets, on peut se référer à la conception de la reconnaissance que Honneth (1999) a élaborée. Sans entrer dans les détails de cette argumentation, on aimerait juste souligner que dans la tradition kantienne (« reconnaître est lier »), on peut comprendre la prolongation de la typologie hégélienne de la reconnaissance comme trois manières de se situer. 1 / L'amour et l'amitié seraient à compléter par la honte. Ces formes de reconnaissance sont des rapports interindividuels et très limités en nombre. L'identité, qui se crée de cette façon, peut être menacée par le mépris qui n'est pas seulement le sévice et le viol mais aussi le dédain et l'arrogance. 2 / La reconnaissance par le droit se réfère, bien sûr, à l'État qui organise une société (nationale) donnée. Les droits concernent, d'abord, seulement les citoyens de cet État et, ensuite, les autres (le droit d'asile, les droits de l'homme, etc.). Comme Honneth l'indique, les droits tendent vers la généralisation et la matérialisation, mais cela n'est qu'une possibilité de son développement. Il existe également la possibilité de restreindre les droits ou de les limiter à une partie des citoyens. L'identité potentiellement menacée n'est pas l'intégrité sociale mais l'intégrité politique. L'inégalité devant la loi ou l'injustice vécue de l'ordre juridique sont vécues comme mépris. 3 / La création de communautés de solidarité sur la base de valeurs communes donne aux membres de cette communauté, comme Honneth le développe, une certaine estime de soi (en tant que « damnés de la terre », par exemple). La forme de mépris qui lui correspond est l'humiliation et l'offense mais aussi l'indifférence et l'ignorance. De cette façon, l'honneur et la dignité des

membres de cette communauté sont collectivement menacées. Ces communautés sont des entités sociales très « fermées » (dans le sens de Max Weber) et ils tendent vers l'égalisation seulement dans le cas d'un espace public qui englobe toute la société et qui inclut les différentes [153] communautés de valeur. L'individualisation, que Honneth évoque, ne peut se créer que sur les ruines de ces communautés ¹⁴⁵.

5. QUÊTES DE SENS

[Retour à la table des matières](#)

Dans chaque notion ainsi que dans le moindre sens que l'on donne aux choses et aux événements, se cristallisent des expériences des hommes. Les actions sociales sont des luttes pour donner un sens au monde social et à la vie ¹⁴⁶. Analyser les actions sociales et leurs résultats (qui sont toujours situés) veut dire comprendre leur sens ¹⁴⁷. À cette fin, on peut reprendre le fil d'une argumentation de Max Weber (1922-1972) qui dès la première page de *Économie et Société* insiste sur le fait que ce que les sujets font dans une situation donnée est toujours guidé par le sens subjectif, c'est-à-dire le sens que les sujets donnent à leurs actions. C'est le sens subjectif qui distingue l'agir du comportement. Bien que Weber ne développe pas explicitement ce qu'il entend par « sens subjectivement entendu » (*subjektiv gemeinter Sinn*), on peut le comprendre par la reconstruction des actions comme lien entre les moyens, les fins envisagées et obtenues ainsi que les actions menées ¹⁴⁸. Bien entendu, Weber souligne également l'existence d'autres formes de rationalité. Pourtant, pour les comprendre, pour comprendre les raisons d'agir, il faut les reconstruire selon cette rationalité.

C'est dans ce sens et pour comprendre le concret de l'agir des individus, leurs situations, leurs visions du monde, leurs raisons d'agir et leurs quêtes de sens, que nous partons des notions et des modèles de

¹⁴⁵ L'histoire de la classe ouvrière française en est un exemple particulièrement clair.

¹⁴⁶ Au sujet des aspects individuels de cela, cf. Mannheim, 1929-1985, p. 26-35.

¹⁴⁷ Cf. par exemple Weber, 1922-1972 mais également Schütz, 1987, p. 146-162.

¹⁴⁸ Cf. Weber, 1904-1982.

pensée « qui ont été créés par la vie réelle pour la praxis » (Mannheim, 1929-1985, p. 41).

[154]

Contingences : situation, monde de la vie et monde social

La notion de « contingence » nous permet de mieux comprendre les mondes des sujets. Elle ne se réduit pas à la situation matérielle et culturelle de l'acteur. Elle occupe une place particulièrement importante dans la compréhension des actions des individus en action, car la notion de contingence désigne un être-là sans légitimation. Autrement dit : *a priori*, il n'y a pas de raison pour que quelque chose existe plutôt que rien, ni moi ni le reste du monde. Les existences sont injustifiées et injustifiables ¹⁴⁹. Pourtant ces existences ne sont nullement des monades. Dans la matérialité de la contingence mais aussi dans les autres acteurs et objectivations qui font partie de cette contingence, nous trouvons nos limites et nos frontières. En outre, « par le fait que nous *avons* toujours et partout des limites, nous *sommes* une limite » (Simmel, 1999 a, p. 212).

Les sujets ne sont réduits ni aux contingences qui préforment leurs actions et qui les préforment, ni à ce que l'on a fait d'eux, ni à ce qu'ils ont fait d'eux. De plus, nous ne sommes pas condamnés à rester ce que nous sommes. En tant que « limite » (Simmel), chacun s'oriente toujours par rapport à un « plus haut », à un « plus bas », à une « gauche », à une « droite », etc. Bref, on se situe et, en même temps, il existe toujours un potentiel de transcender de cet état.

La quête de sens et la situation sont directement liées, car la « signification de sens » a comme fonction « de fixer l'attention de ceux qui, à cause d'une certaine définition de la situation veulent entreprendre quelque chose ensemble » (Mannheim, 1927-1985, p. 20). On se sert de la notion de situation dans un sens particulièrement simple. « La situation, c'est le sujet tout entier... c'est la totale facticité, la contingence absolue du monde, de ma naissance, de ma place, de

¹⁴⁹ Cf. Sartre, 1943.

mon passé, de mes entoures, du fait de mon prochain - c'est ma liberté sans limites comme ce qui fait qu'il y a pour moi [155] une facticité... la situation trahit ma facticité, c'est-à-dire le fait que les choses sont là simplement comme elles sont, sans nécessité ni possibilité d'être autrement que je suis là parmi elles... » (Sartre, 1943, p. 607). En produisant sa situation, l'individu se fait soi-même, mais dans l'analyse, on ne doit pas oublier qu'au sein de la situation, les sujets sont liés par leurs libertés. Il s'y conjugue la contingence et tout ce qui « pré-forme » (Merleau-Ponty) l'existence des sujets ainsi que les « facteurs » (Mannheim) qui forcent les hommes à réfléchir sur le monde et sur la pensée pour donner sens à leurs existences et au monde en général.

La situation est individuelle et collective à la fois. « Elle est définie de la même manière pour les membres d'un groupe... seulement à l'aide de cette définition qui donne un sens et permet le jugement, les événements créent une situation, dans laquelle l'action et la contre-action peuvent être distinguées et dans laquelle les événements peuvent être liés pour qu'ils deviennent un processus » (Mannheim, 1929-1985, p. 20).

Le « monde-de-la-vie » est la forme empirique de la situation : « un cosme... organisé dans la mesure où il contient tout l'équipement nécessaire pour faire de son vécu quotidien et de celui de ses semblables une question de routine » (Schütz, 1988 *a*, p. 30). De plus, « le monde de la vie à notre portée... [est] le domaine social direct et les sujets qui y sont concentrés, nos semblables » (Schütz, 1988 *d*, p. 106). La situation se caractérise par la conjonction des objectivations, des projets des individus et de leurs rapports avec les autres. On constate « que le même monde peut apparaître différemment aux différents observateurs » (Mannheim, 1929-1985, p. 7). Cette diversité ne pose pas de problèmes majeurs ni pour le sujet qui cherche à se situer dans un monde social donné, ni pour la constitution du lien social, si cette diversité ne dépasse pas une image de la société unifiée et partagée par tous. Cela n'est possible qu'à la condition que la base sociale de la société soit solide. Or, l'idée selon laquelle la pensée est éternelle tout comme l'unité de pensée d'autrefois produite par les clercs et les

intellectuels se perdent à cause de la mobilité [156] sociale verticale croissante dans laquelle les différentes couches sociales se croisent ¹⁵⁰.

Pour chaque sujet, la situation est, d'abord, *sa* contingence qui existe pour l'individu comme un fait accompli sans qu'elle détermine pour autant son existence. C'est pour cela que le sujet peut choisir et il doit choisir. « Tout agir implique un choisir » (Schütz, 1988 *c*, p. 98). L'intentionnalité y occupe une place centrale ¹⁵¹. L'intentionnalité lie à la fois les individus entre eux, les individus et la société comme totalité et, enfin, elle est le lien « triangulaire » entre autrui, individu et société. « La question de la valeur de ma situation, c'est donc tout d'abord la question de la valeur des intentions que j'ai à être en tant que j'assume mon passé, mon pour-autrui, mon intention dans le monde » (Gorz, 1977, p. 455-456).

La transcendance fait partie de la situation. Le *projet* est cette possibilité de ne plus être ce que l'on est ¹⁵². Il y a toujours plusieurs avènements possibles et l'avenir n'est jamais sûr. Par conséquent, il provoque l'angoisse si caractéristique pour nos sociétés d'aujourd'hui. Cette angoisse est bien identifiée : Sartre l'appelle « angoisse existentielle », Heidegger parle de l'« angoisse devant le néant » ou Kierkegaard de l'« angoisse devant la liberté ». Comme Simmel le souligne, seule la transcendance nous permet de prendre conscience et de dépasser la désespérance, l'étroitesse et l'insuffisance mais aussi la finitude de notre contingence. « Que l'homme se dépasse signifie qu'il va au-delà des limites que l'instant lui impose » (Simmel, 1999 *a*, p. 217-218).

Pourtant, la situation contingente pèse lourdement aussi bien sur les existences des sujets que sur leurs choix et leurs raisons d'agir. C'est pour cela que la vie quotidienne n'est pas seulement une suite de choix dramatiques et essentiels. Au contraire, elle est cadrée par mille et une choses qui « vont de soi » : les *routine grounds* (Garfinkel) de la vie sérielle ¹⁵³.

[157]

¹⁵⁰ Cf. Karl Mannheim, 1929-1985, p. 11-13.

¹⁵¹ Cf. également Sartre, 1939.

¹⁵² Au sujet de l'action, du projet et du motif, cf. aussi Schütz, 1987, p. 26-29.

¹⁵³ Cf. Garfinkel, 1967.

En outre, la vie dans le sens de l'existence individuelle est toujours limitée dans le temps. Comme il n'y a pas d'existence éternelle, l'existence mène à la mort, qu'on attende une vie après la mort ou non, car si cette autre vie existe, elle est incomparable à l'existence terrestre ¹⁵⁴. Cela est le premier cadre temporel (individuel) de l'action. Le deuxième cadre, le cadre collectif, résulte des expériences historiques qui, d'une manière ou d'une autre, font partie des « stocks de connaissances » (Schütz) des acteurs : les sociétés, les États ou les régimes politiques, etc., ne sont pas éternels non plus.

La vie présente de chaque individu est « réellement un passé et un avenir... son passé existe dans le présent (*hineinexistieren*), le présent existe au-delà du présent dans l'avenir (*hinausexistieren*) » (Simmel, 1999 a, p. 221-222). La vie est profondément contradictoire : à la fois inerte et fluide, liée et libre. Simmel décrit sa « constitution créatrice d'essence » (Simmel, 1999 a, p. 223) dans l'image contradictoire de l'écoulement d'un fleuve sans obstacles et en même temps comme fermée et formée autour d'un centre.

La vie est individualisée et elle dépasse sans cesse sa forme limitée. C'est pour cela que la volonté est le sentiment de la liberté qui fonde notre responsabilité. Or, la forme présente de la vie est sa limite et sa frontière, le lien et la distinction. La fixation des individus sur la forme, qui est (entre autres) l'objet de la plupart des études empiriques en sociologie, est une sorte « d'esclavage » (Simmel, 1999 a, p. 227), qui forme toujours une unité contradictoire avec le mouvement des contenus qui est l'essence de la vie : la totalité autotranscendante. « Dans le même acte elle crée quelque chose qui est plus que le mouvement vital : la forme individuelle (*individuelle Geformtheit*)... la vie a deux définitions complémentaires : elle est plus-vivre et plus-que-vivre » (Simmel, 1999 a, p. 228-229).

On peut distinguer ce que l'on appelle « le monde » dans le sens commun du mot dans son sens sociologique. Dans le [158] premier cas, ce mot n'indique que la somme des choses et des événements réels, que le sujet les saisisse ou non. En revanche, dans le deuxième cas, il signifie la somme des contenus (*Inhalte*) que l'esprit a extrait des différents « morceaux » (Simmel) de la réalité sociale, et qu'il met en

¹⁵⁴ Cf. également Adorno, 1966, p. 360 et Adorno. 1973, p. 180 ainsi que Schopenhauer, 1819-1986.

rapport et en forme, pour comprendre le connu et l'inconnu. Il crée de cette façon une unité des réalités disparates selon un certain principe (explicite ou explicitable), selon une loi spécifique et selon un sens « re-sentable » qui les unissent ¹⁵⁵. Comme Simmel le constate pour la philosophie, en sociologie également, la vision du monde du chercheur est à la base de son analyse. Elle est fondée sur un certain principe « ... qui fonde le rapport au monde de sa pensée » (Simmel, 1999 *a*, p. 237). Par conséquent, il y a plusieurs mondes selon les différents principes constitutifs qui créent les continuités dans l'histoire. Dans le monde du sens commun, en revanche, existe une multitude de ces principes mais il n'y a qu'un monde « le soi-disant monde réel [*i.e.*] le monde purement et simplement » (Simmel, 1999 *a*, p. 240).

Alfred Schütz (1988) distingue sur le plan descriptif, d'abord, l'« environnement », c'est-à-dire la réalité sociale immédiatement expérimentée avec les « consociates » (Schütz) ; ensuite, le « monde avec » (*Mitwelt*) qui est le monde que l'on partage avec ses contemporains ; troisièmement et quatrièmement, dans une perspective temporelle, le « monde avant » (*Vorwelt*), c'est-à-dire le monde de mes prédécesseurs, et le « monde après » (*Folgewelt*) : le monde de mes successeurs.

L'homme se trouve toujours et inévitablement entre deux limites entre lesquelles chacun se situe, et on peut considérer l'espace entre ces limites comme situation ¹⁵⁶. En se référant à la distinction platonicienne entre le savoir et le non-savoir, Simmel souligne également que la moindre action est caractérisée (et elle ne devient possible que) par le fait que nous pouvons mesurer les conséquences de notre action parce que nous saisissons [159] l'action et ses conséquences dans les limites que nous nous posons et que l'on nous (im)pose. Au-delà de ces limites, les conséquences sont difficilement saisissables ; elles « deviennent floues » (Simmel) pour s'effacer par la suite. Ces frontières ne sont pas fixes, mais on doit les comprendre comme un paradoxe : elles existent à la fois partout et nulle part ¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Cf. Simmel, 1999 *a*. p. 236-237.

¹⁵⁶ Simmel, 1999, p. 212-215.

¹⁵⁷ Simmel. 1999 *a*, p. 314.

Saisir et comprendre le monde social

Notre savoir, notre connaissance et notre compréhension du monde sont toujours partiels et fragmentaires, tout comme notre vie, mais ils sont aussi et en même temps liés comme « les vagues d'un fleuve » (Simmel, 1999 *a*, p. 244). C'est la transcendance qui permet aux sujets de dépasser le caractère fragmenté aussi bien du monde que du savoir. « De cette façon, il me semble, le "fragmenté" ressenti de la vie dévoile un sens pour les visions du monde au-delà de la simple méditation élégiaque » (Simmel, 1999 *a*, p. 243-244).

Dans leur monde de la vie, les acteurs ont une « attitude naturelle » (Schütz) qui, bien entendu, n'est naturel que dans le sens où « ... je prends pour allant de soi que des semblables existent, qu'ils agissent sur moi comme je le fais sur eux, que - au moins jusqu'à un certain point - la communication et la compréhension mutuelle peuvent être établies entre nous... » (Schütz, 1988 *c*, p. 95) ¹⁵⁸. En effet, il s'agit d'une « deuxième nature » dans le sens de l'École de Francfort, développé plus haut. En situation, les acteurs agissent consciemment et selon leurs raisons pour maîtriser ce monde, pour donner un sens à leurs existences au sein de la société comme elle est et pour créer un avenir ¹⁵⁹.

La description systématique de la situation, des sujets et des actions est le point de départ de l'analyse situationnelle pour comprendre le sens subjectif, c'est-à-dire le sens que les sujets donnent à leurs actions, ainsi que la conjonction des [160] actions individuelles pour produire des résultats collectifs. Le sens subjectif indique les raisons d'agir des sujets qui choisissent toujours entre différents possibles qui font partie de leur situation. Comme on a toujours affaire à des individus socialisés, leurs actions ne sont pas des actions de monades mais elles sont des actions sociales liées qui se conjuguent pour dépasser la situation donnée.

Comme la condition existentielle donne aussi bien à l'existence individuelle qu'à la société un aspect dramatique, la sociologie, pour comprendre et rendre intelligible la société, ne peut pas l'ignorer ou la

¹⁵⁸ Cf. également Schütz, 1987, p 104-106.

¹⁵⁹ Cf. aussi Simmel, 1999 *a*, p. 214.

traiter comme indigne de l'analyse scientifique. Le sociologue travaille sur des êtres vivants comme lui et sur les objectivations qu'ils créent et qu'ils ont créées dans le passé pour comprendre leurs actions, pour comprendre ses actions et, *in fine*, pour comprendre la société comme totalité. Il s'agit d'élaborer la dialectique entre les sujets concrets qui agissent dans leurs situations et les objectivations pour comprendre leurs actions dans des situations concrètes. Ceci est un choix programmatique : c'est le choix de mettre au centre du travail sociologique la vie en société qui est dramatique. Par conséquent, la sociologie, pour comprendre la société, doit également être dramatique, car tout est à créer et à constituer ; tout ce que l'on crée se dépasse pour faire émerger d'autres formes d'existence ; c'est dans et par l'action consciente que les acteurs font l'histoire.

La sociologie peut être, entre autres, la compréhension des possibles qui pourraient émerger dans le dépassement d'une situation donnée. On a vu que le sociologue ne fait pas seulement passivement partie du champ social, et qu'il participe activement à sa reconstitution. C'est pour cela qu'il est, tout comme sa discipline scientifique, constitutivement lié à la (re)constitution de la société. C'est pour la même raison que, pour comprendre la société, le sociologue doit se situer consciemment dans la réciprocité irréductible entre lui-même et autrui, entre lui-même et la société. En appliquant les mêmes principes dialectiques à l'analyse de soi-même qu'à l'analyse de la société, il peut s'approprier intellectuellement la société, c'est-à-dire il peut la comprendre et il peut dégager ce qui [161] s'impose à son savoir. Or, pour le faire, il doit (vouloir) gagner la position du *je* : *je* dois partir de *moi* parce qu'il n'y a pas d'autre manière de se situer *consciemment* dans la société, parce que la conscience est toujours conscience de quelque chose.

Bien entendu, le sociologue peut (continuer à) être « sérieux » (Sartre). En évitant soigneusement de mettre en question aussi bien la sérialité de la société que de sa situation et, bien souvent, en les déclarant indépassables, il participe à sa manière à la reproduction du pratico-inerte et du sériel. Il énonce les règles, les régularités, les lois, les structures déterminantes, etc., pour toujours conclure de la même manière : l'avenir est inscrit dans les choses. « Les jeux sont faits » comme dans l'histoire d'amour entre morts, que la pièce de théâtre de

Sartre raconte, et peu importe si le sociologue en question et/ou les autres acteurs en souffrent ou s'en réjouissent ¹⁶⁰.

Pour comprendre la contingence d'une situation, on doit d'abord reconstruire les grands traits de la genèse de la structure sociale (par exemple : l'effritement de classes sociales fortement constituées au profit d'une individualisation avancée, l'émergence de différents espaces publics, etc.) et de la place du sujet au sein de cette structure mais aussi de la place qu'il se donne dans la structure sociale comme il la saisit. De cette façon, on comprend mieux les raisons d'agir des acteurs, dont on sait qu'ils agissent dans des conditions qu'ils n'ont pas choisies mais qu'ils ont « trouvées » et dont ils ont hérité. Ensuite, on doit comprendre la réalité situationnelle du sujet : ses expériences vécues, ses attitudes et sa manière de saisir la réalité. Troisièmement, dans sa compréhension de sa situation, le sujet trouve l'orientation possible de ses actions. Enfin, on peut comprendre cette manière de construire subjectivement sa situation par rapport aux autres qui partagent la même situation. Elle est donc un processus à la fois individuel et collectif. La quête de sens part de certaines « sphères de sens » (Schütz), qui sont toujours concrètement [162] à reconstruire. Le sens, que les acteurs cherchent, est une réalité imaginée qui se stabilise par des symboles, des actions et des interprétations et que les acteurs cherchent à réaliser. C'est pour cela que la quête de sens a des conséquences réelles.

D'une manière idéale typique, on peut distinguer quatre manières de donner un sens subjectif à la situation :

- 1 / l'action libre : pour l'acteur importe seulement l'idée qu'il se fait avec les autres de sa situation et du monde social ;
- 2 / la fatalité : les institutions imposent les règles sociales et l'acteur les accepte comme inévitables et nécessaires ;
- 3 / *voice-exit* (Hirschman) : l'acteur subit les règles imposées et il s'arrange avec elles, soit en les améliorant, soit en se mettant en retrait ;

¹⁶⁰ Cf. également Spurk, 1996.

4 / soumission volontaire : l'angoisse existentielle fait que l'acteur fuit sa situation relativement libre et il réclame l'hétéronomie qui lui est imposée et à laquelle il se soumet volontairement.

En revanche, les analyses situationnelles de la sociologie permettent de penser le lien social comme lien vivant, créatif et dramatique. L'agir nécessite que les sujets se situent consciemment dans leur situation ; ils s'approprient intellectuellement la situation en se créant des raisons d'agir et des visions du monde. Thomas et Znaniecki dans leur fameuse étude *The Polish Peasant in Europe and America* (Thomas et Znaniecki, 1918-2000) insistent déjà sur le fait que les acteurs sélectionnent, choisissent et interprètent les possibles pour se forger une réalité subjective dans laquelle domine un aspect de la complexité sociale, où il n'y a qu'un impératif et un seul modèle de l'avenir. Selon ces auteurs, les actions sont des applications immédiates et non réfléchies de schèmes habituels de l'action au sein des conditions matérielles et immatérielles données. Or, cette position, par ailleurs proche de la théorie de Bourdieu, enferme la notion de « situation » dans la sérialité ¹⁶¹. Ils soulignent que, si les hommes définissent [163] leurs situations comme réelles, elles sont réelles dans leurs conséquences. C'est pour cela qu'il importe peu de savoir si les idées réelles sont vraies ou fausses. Pour l'acteur elles sont vraies et elles ont des conséquences réelles. Merton illustre cela par la *self-fulfilling-prophecy* et par l'histoire d'une banque qui fait faillite le jour du krach boursier de 1929 parce que les clients sont persuadés de la faillite de la banque. Même si sa situation est saine, leurs demandes simultanées de récupérer leurs économies, par crainte de les perdre, mènent la banque réellement à la faillite.

¹⁶¹ A. Schütz appelle cette situation « sphère fermée de sens » (Schütz).

Se situer : visions du monde et images du monde

La vision du monde et des notions voisines, comme « l'image du monde », ont provoqué des débats importants au sein de la sociologie et de la philosophie en Allemagne entre le XIX^e et le XX^e siècle. Elles restent intimement liées à la culture allemande et à la langue allemande de tous les jours ¹⁶².

Il faut bien distinguer deux manières de traiter de ces notions dans les débats intellectuels et politiques : d'un côté, l'ambition de beaucoup de théoriciens de développer des visions du monde (Heidegger, Jaspers, etc.) et, de l'autre, les analyses des visions du monde dont disposent tous les acteurs. Bien entendu, comme les acteurs sont des êtres conscients, disposant d'une capacité intellectuelle, vivants dans la même culture ainsi que dans le même monde social que les théoriciens, il y a toujours des interpénétrations entre les éléments de l'analyse scientifique et les visions du monde des acteurs, et *vice versa*, sans que l'une soit réductible à l'autre.

[164]

Contemplation du monde et image du monde

La contemplation du monde indique une attitude passive du sujet par rapport au monde extérieur. La contemplation et l'introspection permettent aux sujets de se constituer par rapport à ce monde. Le monde agit sur l'acteur qui crée un rapport de réciprocité passif avec ce monde dans le sens qu'il ne se conçoit pas comme faisant activement partie de ce monde. On a affaire à un rapport radical d'extériorité.

L'*image du monde* a suscité des interprétations plus théoriques et plus importantes que la contemplation du monde. Elle n'est pas le résultat d'un acte pur de la pensée conceptuelle mais elle se forme « sur la base de notre comportement saisissant » (Dilthey, 1960-1991, p. 83).

¹⁶² Pour simplifier la lecture, on ne se servira pas des expressions en allemand, mais on appellera la « Weltanschauung » *vision du monde*, « Weltbild » *image du monde* et « Weltbetrachtung » *contemplation du monde*.

Ce qui importe dans l'image du monde, c'est le fait qu'elle lie le sujet et les phénomènes dans leurs apparences. Le sujet lie les phénomènes qui existent hors de lui grâce au regard saisissant qu'il porte sur eux (par exemple, sur une vedette du show-business) et il crée un lien d'intériorité avec ces phénomènes extérieurs (par exemple, il devient fan d'une vedette)¹⁶³. À l'exemple des vedettes et de leurs fans : le fan regarde la vedette comme s'il faisait partie de la vie de la vedette qui, bien entendu, l'ignore. Le sujet vit dans un monde sériel dont il se fait une image pour se situer par rapport à ce monde et pour y appartenir passivement. C'est pour cela que dans le langage du sens commun, l'image du monde et la contemplation du monde ne sont que peu distinguées.

Heidegger (1938-2003) montre clairement le lien entre la modernité et l'image du monde. En s'étant libéré des contraintes du Moyen Âge, désormais, l'homme est renvoyé à lui-même. En même temps, il gagne une nouvelle essence : il devient un sujet. « L'homme devient cet être qui fonde tous les êtres dans sa manière d'être et dans sa vérité » (Heidegger, 1938-2003, p. 88). Cette nouvelle essence de [165] l'homme est la clé de l'explication du lien entre la notion d'« image du monde » et la modernité. D'abord, le monde est désormais « ce qui est comme totalité, dans la mesure qu'il est important et obligatoire pour nous... [c'est-à-dire] se poser en image signifie : poser devant soi ce qui existe, même sa manière d'être, et l'avoir toujours devant soi comme posé » (Heidegger, 1938-2003, p. 89). Entre le sujet et le « monde » n'existe qu'un rapport d'extériorité. Si le monde se transforme en image, l'être en tant que totalité est posé comme une chose avec laquelle l'homme s'accommode. Ce monde est extérieur aux hommes et il les domine. « Image du monde veut dire... comprendre le monde comme image » (Heidegger, 1938-2003, p. 89). Désormais, l'être comme totalité est seulement considéré comme un être dans la mesure où cette totalité est posée par l'homme qui l'imagine et qui le produit. « L'être de ce qui est, est cherché et est trouvé dans l'imagination de ce qui est » (Heidegger, 1938-2003, p. 89). En se posant de cette façon « en image » (« sich ins Bild setzen »), l'homme se met soi-même en scène dans son environnement et dans l'imaginaire public. De cette

¹⁶³ « Alles Herausgehobene ist in der Einheit des Blicks und des auffassenden Subjektes in einer Einheit äußerlich zusammengeordnet und zunehmend innerlich verbunden » (Dilthey, 1960-1991, p. 19).

façon, il est toujours mis en scène, il se met en scène, il se pose comme scène, dit Heidegger. « L'homme devient le représentant de l'être dans le sens de l'objectivation de l'être » (Heidegger, 1938-2003, p. 91). Ce qui est nouveau dans la modernité est le fait que l'homme accepte cela volontairement comme base de ses avvenirs possibles et des avvenirs possibles de l'humanité.

Cette conception de l'image du monde doit beaucoup au théâtre classique. C'est, entre autres, à cause de cela qu'elle rend bien compte de l'aspect dramatique de l'existence. L'être-là des hommes se passe publiquement, c'est-à-dire sur une scène, qui est la scène de la vie sociale. Cette vie est objectivée. Les hommes sont comme des acteurs de théâtre qui se regardent jouer ou, socialement parlant, qui se regardent fonctionner. Ils créent de cette façon un lien de passivité entre eux ¹⁶⁴. Les [166] hommes et les femmes n'existent que sur la scène des hommes. « L'image du monde », dont parle Heidegger, est un des traits essentiels de notre époque : c'est le monde saisi comme image. Cette image détermine ce que nous considérons comme l'être. Par conséquent, pour avoir une réelle présence et pour ne pas être ignoré, l'être doit devenir une image pour que l'autre puisse le regarder. De cette façon, l'homme se fait et il devient le centre du monde. Le monde est (d)écrit à l'aide des images et non pas avec des mots ou en un sens linguistique.

Pour comprendre les images du monde par la recherche, on doit retenir que l'image et le langage n'ont ni la même temporalité ni la même qualité ¹⁶⁵. L'image est immédiate et simultanée et le langage est linéaire et successif. Dans l'image, l'ordre est donné par le lien immédiat entre les choses qui la composent. Le langage, en revanche, se caractérise par la linéarité de la suite des mots, des phrases, des propos, etc. Enfin, dans le langage, on se sert de catégories, de notions et d'arguments ; dans l'image n'existent que des choses individuelles.

(Le jeune) Wittgenstein (1969) défend, comme on le sait, une autre position qui a fait son chemin dans les sciences sociales. Il constate également que nous nous faisons des images des faits (sociaux, par exemple) et ces faits forment le monde. Cependant pour lui, une pensée,

¹⁶⁴ J.-P. Sartre, par exemple, argumente d'une manière semblable dans le développement de sa notion de « série » ; cf. Sartre, 1960.

¹⁶⁵ Cela est, entre autres, important pour l'enquête empirique.

exprimée en image ou en langage, est vraie, si elle reflète les faits. « La totalité des idées vraies est une image du monde » (Wittgenstein, 1969, p. 17) ¹⁶⁶.

Louis Wirth (1937-1989), dans sa préface à *Idéologie et Utopie* de Karl Mannheim, indique clairement le rapport entre l'image du monde et la constitution du lien social. « En dernière analyse, il y a une société parce que les individus portent dans leurs têtes une sorte d'image de cette société » (Wirth, 1937-1989, p. XXI). Pour son époque, il constate que cette image est devenue floue et, par conséquent, la société [167] développe de plus en plus d'aspects anomiques. Aujourd'hui, ce constat est devenu un lieu commun sociologique. Le monde n'a plus de croyance commune ; la communauté d'intérêts, qui déjà à l'époque de Wirth fut au moins aussi souvent citée qu'aujourd'hui, n'est qu'une figure rhétorique. La perte des finalités, des intérêts, des normes et des modes de pensée partagés par tout le monde a mené à la perte de l'image commune du monde. Par conséquent, l'espace public s'est perverti en un pseudo-espace public et les acteurs perdent le sens de leur réalité commune. C'est pour cela qu'il est devenu très difficile d'exprimer et de communiquer les expériences différentes. Les médias adéquats manquent. Wirth souligne également (on y reviendra) que la société est fragmentée et éclatée dans des « éclats » innombrable d'individus et de groupes atomisés. « À la rupture au sein de l'expérience individuelle correspond la dissolution de la solidarité au sein des cultures et au sein de la société » (Wirth, 1937-1989, p. XXI). De plus, l'état du monde spirituel correspond à cet état du monde social : il n'y a plus de définitions communes, plus de confiance, plus de respect...

Bien que les constats de Wirth soient un peu trop dramatiques et nostalgiques (y a-t-il eu une société avec une seule vision du monde commune ?, etc.), ils indiquent pourtant clairement la fin d'une époque que l'École de Francfort thématise également dans les mêmes années comme la fin ou l'effondrement du capitalisme libéral, voire de la « société bourgeoise ». On reviendra sur cette fin d'époque qui ouvre la voie de l'émergence de notre époque.

Enfin, dans une des rares études empiriques qui se réfèrent à la notion « image du monde », Popitz-Bahrtdt *et al* (1957) ne constate pas

¹⁶⁶ « Die Gesamtheit der wahren Gedanken sind ein Bild der Welt » (Wittgenstein, 1969, p. 17).

seulement que dans l'Allemagne des années 1950, l'image du monde des ouvriers, qui est l'objet de leur recherche, est devenue floue. Pour notre argumentation, le plus important est leur constat que l'image du monde dépasse les expériences immédiates. Elle est « un schème de représentations... qui inclut le “plus” [qui dépasse les expériences immédiates] et par lequel l'image du monde trouve sa place dans un certain ordre, conforme à la place que [168] l'individu s'attribue... De cette façon, existe la cohérence où le “plus” par rapport à l'expérience immédiate trouve sa place » (Popitz-Bahrtdt, 1957, p. 8-9). La « localisation » (Popitz-Bahrtdt) sociale et l'image du monde sont donc intimement interdépendantes.

Visions du monde

Bien que les visions du monde ne soient pas un des objets favoris de Max Weber, dans sa célèbre conférence *Métier et vocation du savant* (1919) qui devient rapidement et massivement commentée, Weber frôle ce sujet, qui est alors dans « l'ère du temps », et qui provoque des réactions vives et nombreuses. Dans les passages qui traitent de la science comme métier et en s'adressant à la jeunesse (allemande) au lendemain de la première guerre, il constate que la jeunesse a, en général, un *a priori* négatif par rapport à la science parce qu'elle la considère comme étant loin de la vie concrète, étant abstraite et sans force. En passant par Platon, Socrate, la Renaissance et le rationalisme¹⁶⁷, Weber conclut avec la distinction nette entre les visions du monde et la (*i.e.* sa) science. Le « désenchantement du monde » (Weber) a permis de forger des sciences qui ont la vocation de remplacer les religions, les mythes, etc., comme modes de compréhension du monde. La science avec ses régies de la logique et sa méthode compréhensive ne peut pas « prouver » que ses résultats sont « valables » tout comme la validité de ses règles et ses méthodes. On le sait, pour Weber, l'ambition de sa science n'est pas de prouver mais d'interpréter et de comprendre la réalité sociale.

Cette distinction stricte entre les visions du monde et sa science compréhensive explique la position de Weber concernant la politique,

¹⁶⁷ Weber, 1922-1988, p. 596-598.

souvent mal interprétée. D'abord, Weber était politiquement très engagé et il ne méprisait nullement la vie politique. Pourtant, comme l'université est le (haut) lieu de la science et comme la politique est fondée sur des visions [169] du monde, « la politique n'a pas de place dans l'amphithéâtre » (Weber, 1922-1988, p. 600). L'enseignant n'est pas un prophète ou une autre sorte de leader charismatique, et les cours ne sont pas des meetings politiques. Pourtant, à cette époque, beaucoup de cours ressemblaient à cela. Chacun (enseignant, étudiant...) peut croire ce qu'il veut, mais cela ne concerne pas la science qui se constitue en rupture avec la croyance concernant ses objets d'analyse et en rupture avec les visions du monde. À l'exception de l'analyse des moyens de faire la politique, les positions politiques et les prises de positions pratiques ne sont pas scientifiquement défendables. Elles mobilisent les acteurs et elles sont fondées sur des jugements de valeur. Weber constate que la politique appartient à la vie privée. Il entend par là que, en tant que professeur, l'enseignant n'est pas un prophète, un leader ou un conseiller du prince, ce qu'il peut bien être hors de sa fonction professionnelle. Max Weber ne partage pas la position courante à l'époque, selon laquelle les sciences (sociales) peuvent fonder ou devraient fonder des visions du monde. Au contraire, il souligne que « aucune spécialité scientifique et aucune connaissance scientifique... ne livrent de "vision du monde". Et inversement : un essai, qui veut être un sermon... n'a pas sa place dans une revue scientifique spécialisée » (Weber, 1907-2002, p. 683).

Comme le débat sur les visions du monde donne une place importante à « la vie », retenons également que Weber considère que la connaissance des techniques sociales peut permettre une meilleure manière de mener sa vie. Pour faire cela, il faut une clarté intellectuelle exemplaire. La tâche de l'enseignant est de proposer les possibles. Il n'est pas un « technicien » (Weber, 1922-1988, p. 697), car la finalité de l'action du technicien est prédéfinie et il cherche les moyens pour atteindre ce but.

Pour Max Scheler (1922-1986), ce texte de Weber est beaucoup plus qu'un document scientifique, il reflète toute une époque. C'est pour cela qu'il répond directement à la position de Max Weber dont il retient cinq points. 1 / Pour des visions du monde, les sciences positives n'ont aucune [170] importance. Elles doivent être *wertfrei* (axiologiquement

neutre)¹⁶⁸ et elles doivent pratiquer l'ascèse des scientifiques. 2 / La vision du monde est plus importante pour les hommes que pour la science. 3 / La philosophie ne peut pas fonder une vision du monde. Elle est la science des visions du monde parce qu'elle veut « décrire le contenu de la vision du monde par la compréhension objective de son sens » (Scheler, 1922- 1986, p. 13). Elle développe une idéale typologie comparative et elle montre les bases des visions du monde dans une psychologie de la compréhension subjective, pour les mettre en rapport avec les systèmes économiques, sociaux, politiques, culturels, etc. Enfin, on peut enseigner son « application technique » (Scheler) ; c'est-à-dire on peut indiquer que sur la base du sens et des valeurs d'une vision du monde dont dispose un acteur, il devrait se comporter d'une certaine façon. 4 / La vision du monde résulte d'une décision irrationnelle, fondée sur la tradition, le destin, l'éducation ou le charisme d'un leader. 5 / pourtant, ce leader n'existe pas.

Sur la base de cette interprétation de la position de Weber et en se référant largement à la position de Dilthey, Scheler distingue trois formes de vision du monde : 1 / la vision du monde absolument naturelle ou la vision naturelle de soi-même et de Dieu ; 2 / la vision du monde relativement naturelle et, enfin 3 / la vision du monde de la *Bildung*. La première forme est une constante dans l'histoire. Elle a sa place dans les véritables traditions qui font partie de la vie contemporaine des acteurs bien que les acteurs ne le sachent pas ; ils n'en sont pas conscients. La deuxième forme est réservée à certains groupes, certaines nations ou certaines sphères culturelles. Cela le mène sur un terrain argumentatif clairement raciste, car selon Scheler « en dernière instance, leur différence est la quintessence des formes raciales d'attitudes, de jugements de valeurs et de formes vitalo-psychiques » (Scheler, 1922-1986, p. 13). La sociologie ou la psychologie ne [171] peuvent pas analyser cela. On devrait faire appel à la « théorie de l'acquisition raciale » (Scheler). Les changements qui interviennent dans les visions du monde sont le résultat de métissages. Cette argumentation raciste n'est pas un simple dérapage, mais elle indique les limites de son argumentation qui ne peut pas donner un sens

¹⁶⁸ Cette traduction de la notion webérienne est très déformante. On la comprend mieux si on se réfère à une traduction au pied de la lettre : libre de jugements de valeurs.

sociologique à la vie. C'est pour cela qu'elle glisse vers le mysticisme raciste.

La troisième forme se résume dans une théorie subjective et compréhensive qui reconstruit les idéaux types de la constitution des visions du monde de certaines personnes ou de certaines communautés culturelles. Pourtant, ni la sociologie ni l'ethnologie ni la psychologie ne peuvent expliquer le sens qu'une vision du monde comporte.

Le débat entre Weber et Scheler ne dévoile pas le plus essentiel de la notion « vision du monde » qui décrit le rapport intellectuel entre l'acteur et son « monde-de-la-vie » (Husserl). Dans le mot allemand *Weltanschauung*, *Anschauung* signifie à la fois le regard qu'il porte sur le monde social mais aussi l'opinion que le sujet s'en fait. Le regard est un rapport actif et réciproque que chaque acteur entretient avec le monde ainsi qu'avec les autres. C'est grâce à ce regard que l'individu connaît le monde et qu'il connaît les autres. De même, c'est dans les regards des autres qu'il se reconnaît. Ce n'est pas la cohérence argumentative des visions du monde qui importe aux individus mais leur capacité à leur donner des repères pour se situer dans le monde social, de donner un sens à leur existence, de trouver leur place dans la société et d'agir dans cette société. Sur la base des visions du monde, on peut transformer la société selon ses critères normatifs ainsi que selon des arguments raisonnés et raisonnables, pour que le monde de demain soit meilleur que le monde d'aujourd'hui.

Les visions du monde se réfèrent aux « mondes-de-la-vie » (Schütz), c'est-à-dire à l'apparence et à l'expérience spécifique du concret de la société, pour le maîtriser. C'est cela qui les distingue des théories.

Même dans le langage de tous les jours, la vision du monde évoque la conjonction de la connaissance et du savoir, du vécu et de l'expérience, des idées du monde (social) en [172] général ainsi que de l'être-là humain. Elle parle de structures, de valeurs et de buts à atteindre qui concernent le monde entier mais aussi les vies humaines singulières, les convictions d'un individu ou d'un collectif. Enfin, elle exprime le sens de l'existence humaine, de son être-là. La vision du monde des hommes englobe l'explication et l'interprétation du monde au sein duquel ils existent. C'est pour cela qu'elle n'est pas seulement toujours dramatique mais elle peut également prendre la forme de

« l’imaginaire social » (Castoriadis, 1975) qui met en avant les aspects spéculatifs et créatifs : « l’imaginaire radical » exprime en images ce qui n’existe pas et ce qui n’a jamais existé.

La vision du monde frôle également toujours les grands sujets de la philosophie. Comme Hans Meyer l’écrit dans sa monumentale *Histoire de la vision du monde occidentale* (Meyer, 1947-1949) ¹⁶⁹, dans les visions du monde, le savoir du Cosmos côtoie les valeurs et les classifications des valeurs telles que les vivent les acteurs, et les formes que la vie prend.

Vision du monde et image du monde

Jaspers souligne souvent le lien entre l’expérience des acteurs et leurs visions du monde. Or, bien plus tôt, Dilthey (1960-1991) a insisté sur le fait que les visions du monde ne sont pas seulement des résultats de la pensée. Elles émergent du comportement vital, de l’expérience de la vie et des structures de notre totalité psychique. Les structures des visions du monde permettent aux acteurs de trouver les réponses aux questions concernant non seulement les significations des phénomènes qui les entourent mais aussi le sens de leur vie et du monde pour en déduire des grandes lignes normatives de leurs vies. Elles leur expliquent leur monde, dans le sens kantien, sans être pour autant des théories : un « savoir de livres de recettes », pour reprendre l’expression de Schütz.

[173]

De toute évidence, la notion « vision du monde » est extrêmement complexe. Elle n’est pas à confondre avec l’opinion (*Meinen*) dont traite Hegel. Cette opinion est l’expression argumentée et publique du sens commun qui se sert d’argumentations, plus ou moins cohérentes, pour convaincre les autres participants de l’espace public du bien-fondé d’une position ¹⁷⁰. Un peu trop rapidement, en caractérisant la vision du monde comme l’« opinion promue en théorie », Adorno prolonge

¹⁶⁹ « Geschichte der abendländischen Weltanschauung » (Meyer, 1947-1949), 5 Bände.

¹⁷⁰ Cf. aussi Habermas. 1962 ; Adorno. 1961.

cette position de Hegel mais il ne présente qu'un aspect du problème, dont on ne peut pas se contenter.

En revanche, chez Immanuel Kant ¹⁷¹, on trouve une argumentation qui nous ouvre une perspective phénoménologique, prometteuse pour la sociologie. Kant part du paradoxe suivant : d'un côté, l'infini est impensable dans la vision du monde de l'homme ; de l'autre, l'infini du monde sensible se résume dans une notion par une évaluation intellectuelle. Il s'agit d'une manière de formuler « la chose pour nous qui regardons » (Kant) ; cela est dans l'argumentation de Kant le contraire de « la chose en soi ». Par conséquent, on a affaire au *phainomenon* qui est le contraire du *noumenon* qui caractérise l'image du monde.

La vision du monde englobe à la fois le processus du voir, du regarder et de l'apparaître (*Erscheinung*). Au centre se trouvent les actions de regarder et d'apparaître. Le regard est à la fois processus et résultat. Il est aussi bien une opinion solidifiée (*festgeworden*) qu'une interprétation de l'opinion et de l'apparence ; il est également le soupçon d'une analyse et d'une interprétation du *noumenon*.

Tout au long du XIX^e siècle, au sein de la philosophie et de la littérature allemande, la vision du monde est beaucoup thématifiée. Comparé à la notion kantienne, le sens de la notion change significativement. L'action concrète de regarder l'apparition d'un phénomène s'efface de plus en plus au profit de l'introspection. La notion et même l'expression « vision du monde » deviennent floues et elles se prêtent désormais aux [174] interprétations les plus diverses. Dans le *Grimmschen Wörterbuch* ¹⁷² on parle simplement de « position de l'âme et de l'esprit ainsi que de l'attitude par rapport au monde et à la vie ». Ou encore, pour citer l'exemple de Novalis : « Le monde est le résultat d'un accord infini et notre propre pluralité interne est la raison de la vision du monde. 3 » Enfin, Schelling (1858, p. 282) souligne le schématisme qui caractérise les visions du monde ¹⁷³. Les deux cents ans d'histoire du mot « vision du monde » montrent clairement son passage d'un *nomen actionis* au *nomen acti* : à la place de l'action, c'est désormais le résultat objectivé de l'action qui se trouve au centre de la

¹⁷¹ Kant, 1968, 1 Teil, 2. Buch, § 26, 2. Abs.

¹⁷² *Grimm'sche Wörterbuch*, 1955 (14, I.1) p. 1530.

¹⁷³ Pourtant, cette notion reste marginale dans son argumentation.

notion. Ce qu'on appelle « vision du monde » signifie de plus en plus une image du monde. Ce changement correspond à la sérialisation de la société.

Wilhelm Dilthey (1960-1991) développe dans une longue et grande étude que les philosophies, les religions et les arts expriment une « vision de la vie et du monde » (Dilthey, 1960-1991, p. 16), qui oscillent entre l'image du monde et la vision du monde mais aussi entre les grands systèmes théoriques et les individus.

C'est pour cela que les visions du monde correspondent aux grands systèmes métaphysiques. Dilthey inscrit son argumentation dans une large vue de l'histoire universelle ¹⁷⁴ qu'il conçoit comme un mouvement historique dans lequel les générations se succèdent et dans lequel les individus se fondent dans les relations sociales pleines de contenus. Le sens de l'histoire est compréhensible par la synthèse de l'analyse des formes typiques de la pensée et de l'analyse du vécu humain dans l'histoire. De cette façon, on peut trouver différents types de vision du monde qui coexistent à un moment historique donné. Bien que, pour Dilthey, la vision du monde soit une notion très théorique, il constate que « en dernière instance, la racine de la vision du monde, c'est la vie » (Dilthey, [175] 1960-1991, p. 78). Dans son introduction au texte de Dilthey, Groethuysen précise et insiste sur le fait que « ... toutes les formes de la vie ne sont que particulières ; elle [la vision du monde] ne peut jamais représenter le champ de toutes les possibilités de vie » (Groethuysen, 1960-1991, p. X), car elle est liée à l'existence singulière de l'individu.

Dilthey s'efforce de comprendre les visions du monde à partir de la vie pour se rendre compte du sens des philosophies. Pourtant, il ouvre également une perspective phénoménologique fort intéressante pour une argumentation sociologique. Le monde est la contingence de notre existence ; dans le même monde existent également les autres. Il est l'extériorité du moi. « Ici se trouve le ressort ou le balancier de l'horloge de notre vie » (Dilthey, 1960-1991, p. 16), car notre « vivacité interne » et « le monde extérieur » sont en interaction directe. Chacun dispose d'une vision du monde parce que, en tant qu'êtres pensants, nous voulons nous installer dans le monde et prendre conscience de

¹⁷⁴ Cf. la préface de Groethuysen à *Weltanschungslehre* de Dilthey, in Dilthey, 1960-1991, p. I-XI.

notre vie mais aussi de la corrélation entre le monde et nous. C'est pour cela qu'émerge « une vision de la vie et du monde comme totalité réciproque ; [elle est] l'expression de la vivacité » (Dilthey, 1960-1991, p. 17). En revanche, notre vie se passe toujours dans le cadre d'un monde extérieur. Le soi (*Selbst*) n'est jamais sans les autres et il est toujours dans le monde, sans être déterminé ; tout dépend de notre volonté.

Ce que Dilthey constate pour les philosophes et les philosophies vaut certainement aussi pour les sociologues et les sociologies : ils sont ancrés dans la vie. Les philosophes, comme les sociologues, travaillent d'abord sur la base de leur propre vision du monde. Ils vivent dans la contingence, cette « facticité extérieure est là sans la conscience de processus dans lesquels elle s'est formée » (Dilthey, 1960-1991, p. 39). Dans la facticité, les choses trouvent séparément leur place. Elles sont séparées-unifiées, pour reprendre cette expression de Marx concernant les individus dans la société capitaliste. Pourtant, cette totalité est vivante ; c'est par l'action et par la souffrance des acteurs que les choses sont liées. On distingue l'essentiel de l'inessentiel, sans pour autant connaître l'origine de la totalité.

[176]

Pour minimiser la pression du monde extérieur ou, si possible, pour s'en libérer, « pour éclairer le noir de son environnement » (Dilthey, 1960-1991, p. 44), les hommes ont créé les premières visions de la vie et du monde, que Dilthey appelle « sensuelles-naturelles » (*sinnlich-natürlich*, Dilthey), ainsi que les premières formes de religion dans lesquelles le fétichisme joue un rôle central.

Dans l'argumentation de Dilthey, la vie occupe une place centrale parce qu'elle est présente dans notre savoir sous de multiples formes et pourtant, on y trouve toujours les mêmes traits communs. L'expérience de vie est le résultat de réflexions (*Besinnung*) sur la vie et non pas un résultat spontané de la vie qui (se) passe. Dans la réflexion, on lie la facticité, les différents événements et le « savoir général » (Dilthey) ¹⁷⁵. La nature humaine fait que l'expérience de la vie dispose toujours des mêmes traits essentiels. Elle varie seulement selon les individus.

¹⁷⁵ Le « savoir général » (Dilthey) ressemble beaucoup au « stock de savoir » (A. Schütz).

Être exposé au hasard de la contingence et vivre dans la présence de la mort, voilà les deux éléments essentiels qui déterminent ce qui importe aux hommes et ce qui façonne le sens de la vie ! Cela est la réponse implicite de Dilthey aux questions kantiennees concernant le monde. L'expérience générale de la vie émerge d'une « chaîne d'individus [et] de la répétition régulière des différentes expériences » (Dilthey, 1960-1991, p. 79), qu'elle soit synchrone ou diachrone, elle prend la forme de traditions. L'expérience de la vie a besoin d'un cadre stable et fiable pour trouver sa place au sein de la biographie d'un être humain mais aussi au sein de la société. Cette stabilité et cette régularité sont des éléments de la sérialité, car elles sont les garants d'une certaine sécurité et fiabilité parce que la probabilité empirique que les choses se passent « comme toujours » est très élevée. Les inductions des acteurs résultent de la simple probabilité empirique qu'un événement se produise. La science peut reconstruire et calculer [177] cette probabilité ¹⁷⁶. Pourtant, les mystères et les questions sans réponses ne disparaissent pas pour autant. Elles concernent des événements existentiels comme la procréation, la naissance, le développement de l'être humain et la mort. « Le vivant connaît la mort, mais il ne peut pas la comprendre » (Dilthey, 1960-1991, p. 81). En face de ce vécu de ne pas être éternel, résiste en nous la volonté de disposer de quelques bases solides.

La vision du monde émerge et prend forme par rapport à cette existence. « Toutes les visions du monde émergent de la chosification de ce dont l'homme vivant fait l'expérience en le saisissant et en l'imaginant avec ses sentiments et ses pulsions ainsi qu'avec sa volonté testée aux choses » (Dilthey, 1960- 1991, p. 235).

Sur la base de l'image du monde, la vision du monde pose des questions concernant la signification et le sens du monde. Elle trouve des réponses à ces questions qui, désormais, servent pour formuler des idéaux, le bien commun supérieur et les normes de la vie. « De cette façon, des états, des personnes et des choses gagnent une signification par rapport au tout de la réalité et le tout gagne un sens... Ce qui fait partie du mystère de la vie d'une manière chaotique et qui ressemble à

¹⁷⁶ La conception de l'habitus de Bourdieu est dans la sociologie d'aujourd'hui certainement la conception la plus utilisée qui est le résultat d'une telle démarche.

un tas de tâches à accomplir, devient désormais un lien conscient et nécessaire de problèmes et de solutions de problèmes » (Dilthey, 1960-1991, p. 83-84).

Dilthey constate, bien entendu, l'existence de différentes visions du monde qu'il explique par le climat, les races, les nations et les époques ainsi que par les individualités, les milieux et les différentes expériences de la vie. De plus, il y a une sélection des visions du monde : celles qui défendent les buts de la vie les plus « élevés » remplacent les autres. On a affaire à une sorte de darwinisme symbolique. Les limites des argumentations de Dilthey, qui se sont prêtées à des interprétations plus ou moins racistes, sautent aux yeux.

[178]

Heidegger argumente au sujet des visions du monde très sobrement. En se référant à l'*Aufklärung*, il constate qu'en anthropologie, depuis le XVIII^e siècle, le « sujet » désigne « l'attitude fondamentale de l'homme par rapport à l'être comme totalité... le regard inactif que l'on porte sur le monde » (Heidegger, 1938-2003, p. 93). C'est-à-dire on a affaire à des images du monde. Cependant, l'être n'existe que dans la mesure où il fait partie de la vie et dans la mesure qu'existe une réciprocité entre l'être et la vie. Il faut que la vie soit vécue et qu'elle devienne un événement ¹⁷⁷.

Comme on l'a vu, dans la modernité, « le mot d'image signifie désormais : le créé de la production imaginante » (Heidegger, 1938-2003, p. 94) ¹⁷⁸. Or, le fait de voir le monde comme image annonce la défaite de la pensée. Dans cette image-monde, l'homme lutte désormais pour sa position et pour dominer l'être. C'est pour cela que la lutte pour les visions du monde importe beaucoup à Heidegger. La philosophie est une vision du monde élevée : une pensée autonome qui s'est libérée des dogmes (de la religion, par exemple). Cela est la première raison pour laquelle la philosophie peut et doit intervenir dans la formation des visions du monde. La deuxième raison pour cela est la suivante : au sein des visions du monde, on trouve « des convictions du monde profondes ; à l'aide de ces convictions, l'homme individuel fait

¹⁷⁷ « Er-lebt und Er-lebnis wird » (Heidegger, 1938-2003, p. 94).

¹⁷⁸ « Das Wort Bild bedeutet jetzt : das Gebild des vorstellende Herstellens » (Heidegger, 1938-2003, p. 94).

l'expérience de la vie individuelle et sociale. Il découvre des "explications" et des interprétations, le sens et la finalité de l'existence humaine et de la création humaine comme cultures » (Heidegger, 1919-1999, p. 8). Chaque grande philosophie mène à une vision du monde, constate Heidegger. « L'essence de la vision du monde devient un problème dans le sens de son interprétation à partir d'une connexion de sens globale » (Heidegger, 1919-1999, p. 12). Les visions du monde des sujets ne peuvent pas rendre compte de la dynamique sociale et intellectuelle. « La vision du monde est [179] l'immobilité. La vie en tant qu'histoire de l'esprit dans sa forme transcendantale est, à partir d'un certain moment, objectivée et elle devient inerte » (Heidegger, 1919-1999, p. 220). En revanche, pour la phénoménologie, il n'y a que le provisoire. Selon Heidegger, il faut rompre avec ces visions du monde, qui tendent à devenir des images du monde de la société (que nous appelons « sérielle »), pour créer une nouvelle vision du monde qui corresponde à la phénoménologie heideggérienne.

VISIONS DU MONDE, RAISONS D'AGIR ET COMPRÉHENSION SOCIOLOGIQUE

Les images du monde et les visions du monde partent du sujet qui s'explique son monde pour y vivre consciemment. Elles font partie du savoir « préscientifique » (Husserl) (que l'on devrait appeler non scientifique), pragmatique et quotidien. C'est pour cela que la sociologie qui met l'être humain conscient au centre de ses préoccupations ne peut pas faire l'économie de ces notions. Dans la « relation dialectique entre le moment de l'explication et celui de la compréhension » (Ricœur, 1995, p. 51) émerge le sens. Pourtant, une théorie de la société n'est pas une collection systématique d'images du monde et de visions du monde, tout comme elle ne peut pas se transformer en vision du monde sans perdre sa qualité de théorie. Cependant, à cause de leur ancrage social, les théories du social partent de différentes visions du monde des théoriciens.

Comme la société est un lien social entre individus, la compréhension sociologique peut partir des individus en tant qu'êtres conscients et socialisés, pour élaborer la dialectique entre les individus

et les collectifs ainsi qu'entre les sujets et les objectivations, sans réduire leurs rapports au déterminisme de l'un par l'autre. La constitution d'un lien social inclut des objectivations que les sujets trouvent comme données dans leurs situations, car leurs existences sont contingentes. « Si le soi démarre avec le faire-arriver de son existence, [180] il se trouve devant un monde qui est le monde d'une autre existence : rempli et agencé par une autre vivacité humaine qui n'est pas la sienne, qui fait toujours partie du passé et qui est pourtant réelle dans le présent » (Marcuse, 1965, p. 28). Mais le réel ne se limite pas à cela, du moins pas virtuellement.

Les projets des sujets sont le moteur de la dynamique sociale et, en même temps, de la reproduction des objectivations qui dominent, généralement, les acteurs. Il n'y a pas de situation qui soit absolument statique. Pour l'acteur, le projet est existentiel. Il se projette aussi bien dans les autres pour se connaître et pour le connaître, que dans l'avenir. En revanche, pour le sociologue à la recherche de la compréhension de la société, le projet est un choix théorique par lequel il peut mettre au centre de son analyse le vivant qui existe au sein du mort.

Les hommes agissent librement mais ils agissent dans une situation donnée, dans leur contingence qui est le résultat d'autres actions menées par d'autres acteurs. La constitution de la société peut d'abord être comprise comme ce que Marcuse a appelé production de la société, c'est-à-dire « la manière du faire-arriver de l'existence humaine dans son entier : appropriation, suppression, changement et continuation de l'existence entière dans toutes ses sphères de vie » (Marcuse, 1965, p. 20) ¹⁷⁹. Chaque situation sociale dans laquelle les hommes agissent a d'abord été créée par d'autres, elle est le produit du travail humain des autres.

Pourtant, rappelons-le, le fait que le fétichisme de la marchandise fasse que les acteurs soient dominés par les objectivations de leurs actions ¹⁸⁰, n'empêche pas les acteurs d'interpréter et de s'expliquer la vie et les phénomènes qui les concernent (de près ou de loin) ; ils ont leurs visions du monde et leurs raisons d'agir. Le fétichisme de la marchandise les « formate » et les rend « compatibles » entre eux et avec la société comme elle est, sans annuler pour autant leurs [181]

¹⁷⁹ Cf. également Mills, 1967-1977, p. 149.

¹⁸⁰ Husserl et Schütz parlent dans ce sens de « travail »

individualités. Pour les acteurs, leurs actions font sens où ils cherchent à donner du sens à leurs existences et, *in fine*, à l'histoire.

« Les hommes, dans leur vie quotidienne et suivant leur sens commun ont connaissance de ces différentes dimensions du monde social dans lequel ils vivent... [Cette connaissance est] fragmentaire... volontiers inconsistante et comporte tous les degrés de clarté et de distinction... » (Schütz, 1987, p. 74). Ce sens n'est pas théoriquement construit et, bien souvent, il est truffé de contradictions selon les critères raisonnables, par exemple de la sociologie ou de la philosophie. De plus, la vision du monde n'est ni éphémère ni stable pendant toute une vie. Elle est remise en question et modifiée au fur et à mesure qu'elle s'avère inadéquate aux expériences des auteurs.

Les visions du monde lient consciemment soi-même, les autres et la totalité de l'existence : soit elles sont partagées avec les autres, soit elles se trouvent en concurrence avec les visions du monde des autres. Elles englobent les « schèmes d'interprétation » (Schütz) et les « pertinences » (Schütz), qui permettent aux acteurs de se créer des raisons d'agir.

Les raisons d'agir et la compréhension des sciences sociales n'ont ni les mêmes finalités ni les mêmes raisons d'être. Pourtant, les uns comme les autres, mais chacun à sa manière, sont à la quête du sens. Il n'y a aucune raison ni de mépriser les raisons d'agir ou les visions du monde, ni de chercher « derrière » les actions conscientes des « véritables » raisons, ni de fétichiser les actions et les discours des acteurs, qui n'expriment que leurs visions du monde ou des images du monde, comme des vérités en soi.

La distinction entre « théorie et « vision du monde » ou « image du monde » n'a rien d'un jugement de valeur, selon lequel la « vision du monde » serait l'explication du monde pour les incultes et la théorie, en revanche, serait réservée aux intelligents et cultivés ; elle n'indique non plus nécessairement un antagonisme. Il s'agit de deux rapports intellectuels différents au monde social et de deux manières différentes de traiter de la réalité sociale qui coexistent au sein de la même société mais aussi au sein du même individu.

Comme en sciences sociales, les chercheurs et les théoriciens travaillent sur la société dont ils font partie, leurs visions du monde se retrouvent aussi bien dans leurs analyses que dans leurs théories. Pourtant, ces théories ne sont pas de simples généralisations des visions du monde, du moins elles ne devraient pas l'être.

Il s'agit de reprendre le fil de l'argumentation de Simmel (1999) qui indique un des traits caractéristiques de la vision du monde des théoriciens du social de son époque : son intention est de ramener tout à la vie, à l'aide du raisonnement critique dans le sens des Lumières ¹⁸¹. Cela est une démarche de subjectivation radicale, fondée sur le refus catégorique de tout ce qui est hors de la vie. C'est pour cela que la théorie de la société n'est pas condamnée à l'académisme. Elle se situe dans la vie sociale et son but n'est pas seulement d'accroître le savoir mais également d'intervenir dans la société.

Bien sûr, il y a différentes manières de s'imaginer le social et de raisonner sur le social. Les théories ne sont pas les seules à (tenter d')expliquer le social mais toutes les manières de penser le social ne se valent pas. En schématisant, on peut les situer entre deux idéaux types : 1 / Les théories du social cherchent la compréhension et l'intelligibilité du social en conjuguant la description de son objet (comment il est), l'explication de l'objet (pourquoi est-il comme il est) et, enfin, le jugement (chaque analyse comporte un aspect normatif). 2 / Les visions du monde donnent aux acteurs leurs raisons d'être et leurs raisons d'agir.

Sans prendre une position d'extériorité, dans ses analyses des phénomènes sociaux, le chercheur doit aussi rendre intelligible son ancrage et sa place dans la société : il montre comment et pourquoi il est « dans le coup » (Sartre) de la société et il soumet la totalité de cette argumentation au débat public. Ce débat est possible parce que les autres acteurs ne sont pas démunis de toutes interprétations théoriques ; au [183] contraire, dans leurs visions du monde se trouvent des parties et des fragments de théories dont ils se servent pour saisir la réalité.

Les théories tout comme les visions du monde ont un fondement normatif dans le sens très simple qu'il y a toujours des idées de ce qui est bien et de ce qui est mal, de ce qui est juste et de ce qui est injuste,

¹⁸¹ Simmel parle de *kritische Aufklärung* (Simmel, 1999 a, p. 234).

de ce qui « va mal » dans une société et qui devrait aller mieux, etc. Pourtant, les théories ne sont pas des modes d'emploi du changement social. Pour l'individu, la théorie gagne sa place là où la vision du monde ne peut pas satisfaire sa quête de sens. La théorie reconstruit selon ses propres critères le monde social (par exemple la Raison, la liberté, etc.) pour le comprendre, ainsi que pour le rendre intelligible et potentiellement transformable. C'est pour cela que sa connaissance peut s'investir dans le débat dans l'espace public sur la société, son passé et ses avenir possibles.

Pourtant, l'espace public n'est pas le domaine réservé à la théorie. En général, la théorie y occupe même une place très modeste. Ce sont surtout les visions du monde qui s'y affrontent. La théorie et la vision du monde ont besoin de l'espace public pour devenir « des idées qui prennent possession des masses » (Marx) et pour agir sur la société. Comme le concret est la conjonction des traits les plus abstraits de la société, la théorie part et traite du concret. Par conséquent, la théorie ne fait pas le va-et-vient entre l'empirie et la théorie, comme on le dit souvent en sociologie, mais entre le concret et l'abstrait. Elle est une autre manière de dévoiler le sens de l'existence sociale que les visions du monde. Elle dévoile les liens généraux et abstraits, qui existent dans le concret et qui le constituent, pour le rendre compréhensible et intelligible. De cette façon, le concret et son avenir sont raisonnablement imaginables. La théorie, tout comme les visions du monde, sont orientées vers l'avenir et elles se questionnent sur le sens des actions ainsi que sur le sens des existences dans l'histoire. « Si notre travail doit avoir un sens, il consiste et ne peut que consister dans le fait de nous préoccuper de l'avenir de nos descendants... Pour ce qui est du rêve de paix et de bonheur [184] humain, il est écrit sur la porte de l'avenir incertain de l'histoire des hommes : lasciate ogni speranza... Ce que nous voudrions cultiver, ce n'est pas le sentiment du bien-être des hommes, mais les qualités dont nous ressentons qu'elles font la grandeur de l'homme et la noblesse de notre nature » (Max Weber, 1989, p. 47).

La théorie comme la vision du monde sont ancrées dans des situations et des époques historiques. Elles traitent du monde social, elles évoquent aussi les manques et « pathologies sociales » (Honneth, 1992) à dépasser. De plus, elles se réfèrent au passé dont la situation actuelle a émergé par une rupture consciente mais aussi aux avenir

possibles sur la base de leur imagination de la situation actuelle. Elles évoquent, chacune à sa manière, la dialectique de ruptures et continuités pour comprendre l'émergence de la situation actuelle, et pour permettre d'imaginer le dépassement de la situation actuelle. Pour penser les avènements, on doit se situer consciemment dans le temps et dans la reconnaissance de l'autre et par l'autre.

Visions du monde et quête de sens

On a vu que le lien social se constitue à deux niveaux qui n'ont ni la même logique ni la même temporalité ni la même dynamique : d'un côté, le lien social abstrait et, de l'autre, les formes concrètes du monde vécu. Ces deux niveaux sont directement et constitutivement liés, sans être, pour autant, réductibles l'un à l'autre. *A priori*, il n'y a pas de déterminisme qui imposerait fatalement aux individus la logique du lien social abstrait. Les individus ne se réduisent pas à de simples agents, par exemples à des « masques de caractères » (Marx) du capital, mais ils ne disposent pas non plus d'une autonomie totale. « D'une certaine manière, l'homme ressemble à la marchandise. Comme il n'est né ni avec un miroir à la main ni comme un philosophe à la Fichte (ni à la Kierkegaard, J. S.) : Je suis moi, l'homme se reflète d'abord dans un autre homme... De cette façon... (l'autre, J. S.) est, dans sa corporalité, pour lui la forme apparente de l'homme en soi » [185] (Marx, 1972, p. 67). Les deux se ressemblent comme deux marchandises dont la valeur d'usage est semblable, pour se servir des notions marxistes. Pour cette raison, elles sont interchangeables. Dans leurs apparences et dans leurs vies concrètes, les hommes se reconnaissent, l'un dans l'autre. Cela n'a rien d'une contemplation mais il s'agit d'un rapport vivant et dramatique, car il est également une quête de sens, parce que l'« homme » est un sujet conscient. Les sujets vivent ensemble et ils créent le lien social en agissant sur la « forme apparente » (Marx) de la société, c'est-à-dire ils agissent dans la société concrète qu'ils saisissent

grâce à leurs expériences vécues, grâce à leurs sens et grâce à leurs visions du monde ¹⁸².

Le sens de l'existence et des actions, aussi bien individuelles que collectives, n'est pas donné d'avance. Pour exister, les sujets doivent le trouver ou, du moins, ils doivent essayer de le trouver. Cela ne relève nullement d'un choix libre, sans contrainte et arbitraire, ni d'un calcul instrumental. Comme les raisons d'agir, les visions du monde et les quêtes de sens des sujets ne sont pas déductibles de la logique de (re)production du capital, pour les comprendre, elles sont à analyser en situation comme dialectique entre les dynamiques du capital, ses traits essentiels (qui sont sociaux et non économiques) ainsi que les actions concrètes et conscientes des sujets. De cette façon, émergent et disparaissent des mondes sociaux.

Le rapport entre les deux niveaux de la constitution du social est violent et dramatique : le sujet est nécessaire pour que le capital en tant que lien social puisse se constituer et, en même temps, le sujet apparaît au capital comme un frein et un obstacle à son développement. Par conséquent, il est à dépasser en tant que sujet pour devenir un agent du capital. C'est dans ce sens que le capital se soumet réellement les [186] sujets. De l'autre côté, le capital apparaît aux sujets comme la limite indépassable de leur existence. Il les fait agir et il les force d'agir d'une certaine manière : « la contrainte muette des circonstances » (Marx) qui leur imposent un sens spécifique, qui est le sens de ces objectivations, sans que les existences des sujets soient comblées. On a affaire à l'inertie sociale qui trouve sa légitimité dans le fait d'exister. Les expériences vécues des sujets oscillent entre les objectivations qui s'imposent à eux et qui les maîtrisent, d'un côté, et, de l'autre, les manques vécus. Les manques vécus permettent le choix et la transcendance : l'ordre établi peut être autrement. « Cet ordre n'est pas faux ; simplement, l'ordre inverse est possible » (Sartre, 1960, p. 511).

On doit se rendre compte de cette position dramatique de l'individu pour comprendre sa vision du monde. La vision du monde est active parce qu'elle implique des projets et des actions conscientes et volontaires qui visent (entre autres) le dépassement d'une situation

¹⁸² Il faut se rappeler que le concret n'est pas « la vraie vie empirique » mais la conjonction des traits les plus abstraits de la société qui prennent une forme phénoménologique et empirique.

donnée et la dynamique historique, que Dilthey appelle « le mouvement de l'histoire ».

Karl Mannheim (1980) souligne que les visions du monde se situent entre le « spirituel » (Mannheim) et le social, car il s'agit d'une série de relations du vécu qui sont liées structurellement. Ces relations du vécu représentent pour les individus la base commune de leurs expériences vécues et de leur manière de s'approprier leur vie. Schütz (1987) appellera cela plus tard « stock de connaissance ». Liés de cette façon, les individus et les groupes partagent un fonds commun de vécus. Les parcours individuels des vécus ne quittent pas ce fonds commun de formes basales et cohérentes du vécu, qui constituent un véritable « système de vie » (Mannheim). Mannheim précise que « l'effort du sociologue consiste donc dans l'analyse des structures de la sphère des relations du vécu qui apparaissent au premier regard comme impossibles à théoriser » (Mannheim, 1980, p. 104-105).

Comme on l'a vu, Heidegger a bien montré que la vision du monde se fige d'une manière spécifique correspondant à la sérialisation de la société. Elle ressemble de plus en plus à l'image du monde et ce changement préforme la « société du [187] spectacle » (Debord) ¹⁸³. De plus, Heidegger a formulé un argument, le monde comme scène, qui nous permet de mieux comprendre la « mise en scène sociale », largement présente dans les sciences sociales depuis les années 1950. La transformation de la communication et des médias va également dans le sens de l'abstraction croissante et il introduit, de cette façon, un changement profond de notre manière de penser mais aussi de notre vécu ainsi que de notre manière de faire des expériences vécues. L'analyse de l'« industrie culturelle » (Horkheimer-Adorno, 1947) est une des analyses les plus classiques et les plus pertinentes de ce phénomène qui explique pourquoi la vision du monde devient une « image du monde », voire une « contemplation du monde » : un rapport hétéronome d'extériorité.

L'analyse des visions du monde et des images du monde permet le dépassement de l'analyse sociologique au constat de la conformité ou non-conformité des explications données par les

¹⁸³ On retrouve également des traces de cette conception dans *L'homme unidimensionnel* de Herbert Marcuse (1967), qui est un ancien disciple de Heidegger.

acteurs aux structures sociales, et de 2 / la réduction de la vie sociale des acteurs, de leurs explications de cette vie et du sens qu'ils donnent à leurs vies ainsi que leurs interprétations aux récits des acteurs ; 3 / enfin, on évite aussi bien le journalisme sociologique que la « sociologie spontanée » (Bourdieu) pour lequel des considérations abstraites et générales sont sans lien avec la vie concrète des acteurs.

L'analyse des visions du monde contribue à la compréhension du concret du social. Pour les acteurs, leur situation est la réalité qui leur permet de forger leurs raisons d'être et d'agir. Ils conçoivent, ils aperçoivent et ils vivent la réalité de plus en plus comme une mise en scène. C'est cela qui forge leurs raisons d'agir et ce qu'il faut analyser. Dans les visions du monde, on trouve également l'imaginaire social qui alimente la pensée sociologique : les manques, les espoirs, les quêtes de sens, les victoires et les défaites de la vie.

[188]

Les visions du monde cadrent également les raisons d'agir des acteurs : l'amalgame d'éléments rationnels ou irrationnels et conscients ou inconscients de leur existence dans le monde mais aussi du monde au sein duquel ils existent tout comme de leur place dans ce monde, de leurs rapports avec les autres et de leur situation. Les explications, les analyses pratiques et les jugements de valeurs s'y conjuguent pour que l'acteur puisse donner un sens à la réalité sociale et morale qui est son présent, pour se faire une idée du passé dont le dépassement a permis l'émergence du présent mais aussi des avenir possibles qui sont des dépassements possibles du présent vers des avenir meilleurs.

Vision du monde et compréhension sociologique

On doit rappeler que le programme majoritaire de la sociologie a abandonné l'orientation sur la vie des acteurs. Elle élimine le sujet et l'acteur en tant qu'être humain conscient disposant de ses raisons d'agir. Il est considéré comme un agent ou un acteur purement instrumental. Comme la vision du monde de cette sociologie glisse vers une image du monde, elle s'intéresse plus à cette fatalité qu'aux acteurs concrets et vivants dans un monde qu'ils ne maîtrisent pas mais qu'ils saisissent quand même d'une certaine manière.

Cependant, cette sociologie s'essouffle. Aujourd'hui, de différentes manières, on trouve de plus en plus de mises en question de cette orientation et, par conséquent, d'autres orientations font leur chemin : les réflexions qui mettent au centre les acteurs comme êtres conscients, l'état du lien social, sa constitution et ses avènements possibles ou encore la sociologie comme effort de compréhension du social, des acteurs et de leurs raisons d'être. Ces orientations sur le vivant devraient partir du fait que c'est la quête de sens qui occupe le centre des raisons d'agir et des agirs des acteurs. C'est pour cela qu'elle devrait être un point de repère des analyses sociologiques. Bien que les raisons d'agir des acteurs ne soient pas les raisons des sociologues ou la Raison dans la tradition des Lumières, elles sont réelles et elles prennent la [189] forme de véritables « schèmes d'interprétation » (Schütz) qui servent de grille d'interprétation de la vie en société et de guide d'action. Ces schèmes ne peuvent se développer que sur le fond d'une vision du monde.

Enfin, les rapports entre les acteurs, les visions du monde et les théories du social doivent être pensés dans leurs temporalités. Les acteurs sont conscients que leur monde social a un passé dont ils sont les héritiers, que la vie est limitée dans le temps et qu'ils vivent en présence de la mort, et qu'ils ne créent un monde pas seulement pour eux-mêmes mais aussi pour les prochaines générations.

Ce sont les projets qui caractérisent leurs existences et qui donnent la dynamique à leur vie mais aussi, *in fine*, à la société entière. Les théories du social, de leur part, doivent accepter l'héritage intellectuel et culturel sans se contenter de le gérer mais pour le confronter à la société telle qu'elle est pour en développer, entre autres, des avènements possibles pour qu'elle soit plus juste, plus libre et plus raisonnable.

Aussi bien les acteurs que les théoriciens peuvent, s'ils veulent, se lancer dans la recherche du « possible dans l'impossible » (Adorno). Cela relève de leur choix ; il n'est nullement déterminé.

[190]

[191]

Quel avenir pour la sociologie ?

Quête de sens et compréhension du monde social.

Chapitre V

POUR LA SOCIOLOGIE CRITIQUE

1. SOCIOLOGIES CRITIQUES DANS UNE SOCIÉTÉ SÉRIELLE

[Retour à la table des matières](#)

L'académisme du « savant », la position de l'intellectuel, la médiatisation et l'expertise sont quatre manières différentes de s'inscrire dans le monde social. Il s'agit de différentes manières spécifiques de vivre en société et de vivre avec les autres. C'est-à-dire qu'il s'agit de quatre manières de voir, de vivre et de penser le rapport entre moi (le sociologue), la sociologie, les acteurs et la société. Même comme spectateur distancié, le sociologue reste consciemment impliqué dans la société. Il en est l'un des acteurs bien qu'il prenne de la distance analytique pour comprendre cette société dont il fait partie et qui est son objet de recherche, d'analyse et de réflexion. On pourrait caractériser cette situation comme « bâtardise » en se référant à la conception des intellectuels de Sartre : le sociologue est existentiellement et socialement dans la société mais, en même temps, par son travail intellectuel, il se positionne hors de la société concrète.

Sociologies et images du monde sériel

En sociologie, il est tout à fait possible de suivre les chemins de la raison instrumentale de l'expertise et de la médiatisation, car ces approches correspondent à la sérialité de la [192] société dont ces approches font partie. Ces théories correspondent à des sociétés dans lesquelles « ... les hommes se considèrent comme une somme d'atomes ou comme un système mécanique et leur praxis s'emploie à sauver leur être matériel dans un ensemble inorganique saisi comme totalité » (Sartre, 1960, p. 310). Dans ce cas, l'être social sériel apparaît aux sociologues comme l'horizon indépassable de l'existence.

Bien entendu, on connaît des dysfonctionnements ainsi que des comportements, des normes et des valeurs anormales ou déviantes, mais ces phénomènes sont écrasés ou récupérés et intégrés dans la reproduction sociale, comme Foucault (1999) par exemple le montre. La plupart des comportements et des idées subversives ont fait ce chemin ¹⁸⁴. En revanche, il reste toujours des éléments qui ne participent pas à l'intégration sociale. Par exemple, comme Jean Duvignaud le rappelle, « la reproduction sexuelle obéit aux exigences de la biologie, mais le plaisir partagé des amants échappe à la mécanique naturelle, trouve sa fin en elle-même, le jeu n'est pas une simple distraction mais une sorte d'insurrection du hasard contre les déterminismes économiques ou sociaux, le rêve d'une liberté où tout serait autrement » (Duvignaud, 2000, p. 59).

Pourtant, la plupart des sociologues d'aujourd'hui, experts ou non, disposent de cette image du monde. Ils s'inscrivent dans la société, telle qu'elle est, et la société, telle qu'elle est, s'inscrit en eux. Comme les autres acteurs, « coulés dans le moule », ils s'adaptent à cette société et, en s'y adaptant, ils rendent ce moule de plus en plus inerte, sans pour autant, comme tous les acteurs, fonctionner comme une simple « machine humaine » ou comme une « machine sociale ». Ils disposent de certaines valeurs que la société, organisée en cité, leur impose. Ces valeurs les rassurent. Pourtant, comme ils sont fait pour s'adapter, ils deviennent, de ce fait, inessentiels. En faisant fonctionner les objets (les machines, les entreprises, les familles, etc.), ils existent

¹⁸⁴ Cf. également Le Goff, 1998, 1999 et 2000.

seulement comme expression de [193] ces objets. Sartre appelle cela « l'esprit sérieux ». Les sérieux sont « ... ceux qui se sont arrangés pour mettre le Bien et le Mal de leur côté, ceux dont l'existence est d'emblée fondée et justifiée » (Jeanson, 1955-1990, p. 32).

Les autres, c'est-à-dire ceux qui pensent autrement, se font remarquer : ces penseurs et leurs pensées non soumises deviennent fort suspects, mais pas seulement les dominants s'en méfient. L'esprit sérieux se trouve dans toutes les parties de la société sérieuse¹⁸⁵. L'individu doit s'effacer devant cet être-là ou se réduire à celui-ci.

Pour défendre sa position, pour se légitimer mais aussi pour donner un sens à ses actions et à son existence, le sociologue doit se créer une théorie qui, d'une certaine manière, repose sur une deuxième nature quelconque, c'est-à-dire allant de soi. Cela s'appelle le principe d'inertie. « Cet objet qui désigne son homme comme celui dont une certaine conduite est attendue. S'il s'agit, en effet, d'un champ social et pratique restreint, le besoin du travailleur et la nécessité de produire (...) suffisent à créer pour chacun la tension unificatrice et totalisante du champ » (Sartre, 1960, p. 296). Maintenant, l'intérêt que l'individu manifeste ou qu'il tente de réaliser n'est plus qu'un simple rapport entre lui et les choses qui coexistent dans le même champ social. La position sociale de l'expert correspond (presque) parfaitement à cette position sociale qui lui procure une réelle importance dans la société sérieuse.

La critique dans la tradition culturelle européenne

Depuis les cités grecques, il y a toujours eu des époques où les penseurs légitimés ont pu exprimer publiquement leurs idées sur la société, sur les différentes manières de vivre et travailler et sur les futurs possibles. Comme les idées divergent, un débat public s'engage : l'état de la société et ses futurs sont débattus publiquement et selon des critères socialement établis.

[194]

¹⁸⁵ Cf. l'exemple du militant et du militantisme, *in* Sartre, 1946.

Bien entendu, en général on n'y trouve que peu d'éléments d'une véritable démocratie : les femmes, tout comme la plupart des hommes, sont exclus des décisions concernant la cité. Le discours est, symboliquement parlant, violent ; il s'agit d'un discours de domination dominé par des professionnels du discours, liés (souvent indirectement) au pouvoir en place. A priori, ce discours n'est ni raisonnable ni égalitaire, mais il peut l'être. Il formule le rapport entre les individus dans la société : moi, les autres et la totalité qu'ils forment et qu'ils constituent ensemble. Cette constitution est conflictuelle, violente et souvent sanglante ; elle est la création de la société de demain.

Se rendre compte de l'état de la société veut dire, entre autres, s'expliquer d'où elle vient, c'est-à-dire s'expliquer sa constitution dans le passé, pour saisir la société actuelle qui dispose d'un réel potentiel de dépassement pour créer la société de demain. Cela n'a rien d'un « du-passé-faisons-table-rase ». Le passé ne s'efface pas, il est dépassé pour que « le lendemain » émerge. Il y a donc dans les processus sociaux toujours des continuités mais aussi de la création de phénomènes sociaux nouveaux.

Dans la tradition culturelle de l'Europe, le discours public sur la cité et son avenir est toujours critique dans le sens où il rend compte (aussi) des manques qui existent dans la société et qui sont souvent douloureusement vécus par ceux qui mènent le débat. Il formule le dépassement possible et souhaitable qui devrait faire émerger, selon certains critères éthiques et moraux, l'avenir qui est une nouvelle forme du rapport entre moi, les autres et la totalité sociale au sein de laquelle nous vivons.

La critique lie les actions et l'analyse de la société, car elle relève toujours de ce que l'on appelle depuis Hegel la négativité : la conscience de ce qui est, et de ce qui n'est pas encore. Comme tout ce qui existe est le résultat du processus de rupture, de continuité et d'émergence, ce qui existe est un être devenu et à devenir. Cette négativité, qui est le fil rouge de la constitution des phénomènes sociaux, existe aussi bien au sein des individus qu'au sein des différentes formations sociales. [195] Elle « ... est le mieux conservée dans la notion de liberté de l'individu. C'est pour cette raison qu'elle est aujourd'hui si actuelle » (Horkheimer, 1951 *b*, p. 19).

Les sujets vivent dans des situations contingentes, qu'ils ont en partie trouvées et en partie constituées avec les autres. Ils les façonnent d'une certaine manière, ils vivent leurs vies tout en étant « trop et pas assez » (Sartre) en se révoltant (rarement) et en se soumettant (souvent) à la force de l'existant. Ce sont ces êtres humains sériels en tant que créateurs qui nous intéressent, parce que ce sont eux, comme nous-mêmes, qui font cette société dans laquelle nous vivons. La sociologie critique, qui est une sociologie compréhensive, veut non seulement comprendre ce qu'on fait de ces sujets mais également ce qu'ils font de ce qu'on fait d'eux.

On comprend mieux pourquoi la passion sociologique se fait rare : elle est liée à la critique dans la cité qui veut analyser et dévoiler comment la société se constitue et comment elle fonctionne pour saisir aussi bien ce qui « ne va pas », les manques et les souffrances, que les potentiels de dépassement de cette situation sociale qui ouvrent vers des avènements possibles sur lesquels on débat et pour lesquels on se bat dans la cité et dans l'espace public. C'est pour cela que la sociologie comme les autres sciences sociales ne sont pas des modes d'emploi de l'action (militante, managériale, politique, etc.), sans être pour autant neutres ou indifférentes par rapport aux sociétés dont elles traitent.

Pour la sociologie institutionnalisée, professionnalisée et médiatisée ou transformée en expertise, la critique est devenue un non-sens, car, pour elle, il n'y a pas d'alternative à la société capitaliste d'aujourd'hui. Pour cette sociologie ne reste que la description systématique et « topologique » (Adorno) du monde social ; elle présente le monde social comme il est. Elle nomme les dysfonctionnements de la société et elle dénonce les scandales pour trouver les outils et les moyens pour résoudre ces problèmes, car cette société n'est plus dépassable, elle n'est qu'améliorable.

En effet, la « théorie traditionnelle » (Horkheimer, 1938) caractérise bien le « tronc commun » des courants dominants [196] de la sociologie. Elle englobe toutes les approches non dialectiques, surtout fonctionnalistes et positivistes qui, par ailleurs, dominent la sociologie dès sa fondation. L'axe argumentatif concernant cette importante continuité est (en schématisant un peu) le suivant : la société que cette sociologie nous présente est l'être-là de la société, sa forme donnée, sa positivité. De cette façon, la société gagne la qualité d'une « nécessité » dans le sens que la société, telle qu'elle est, est nécessaire parce qu'elle

est là et qu'elle ne peut pas être autrement. Il s'introduit dans cette sociologie positiviste une sorte de métaphysique sous-jacente : la fatalité. L'importance de ces théories augmente dans la mesure qu'elles correspondent bien aux « nécessités » de la reproduction de la société.

Pourtant, la notion hégélienne de nécessité indique le contraire, comme on l'a vu. Elle est à prendre au pied de la lettre du mot allemand *Notwendigkeit* qui veut dire renverser (*wenden*) la misère (*Not*) et qui indique le point de départ de toutes les théories critiques. En revanche, pour les courants critiques, l'ambition sociologique ne se résume pas à la reconstruction théorique de la reproduction sociale, mais il s'agit de tirer « ... le bilan de ce qui se passe dans le monde et aussi de ce qui peut se passer » (Mills, 1977, p. 7).

Cela explique pourquoi la théorie critique de la société se trouve dans une position très délicate. Comme elle ne défend pas de savoir positif ou positiviste, elle se constitue contre le positivisme sous toutes ses formes et elle confronte l'histoire avec le possible. Ce possible n'est pas une fiction, une utopie positive d'une société idéale ou, pour le moins, d'une société meilleure. Il existe dans l'histoire ; il est saisissable, imaginable et réalisable comme la négation de l'existant. Par exemple, à partir de l'analyse de l'hétéronomie, on peut penser l'autonomie.

Bien qu'il soit politiquement incorrect depuis les années 1970, rappelons que le premier volet de la critique est justement la critique de la théorie traditionnelle et de la « critique de l'idéologie » (Horkheimer). Le deuxième volet consiste dans la critique sociale. Ces deux volets, la critique [197] immanente et la critique sociale, sont - pour paraphraser Karl Marx - la critique des armes et l'arme de la critique.

Les sociologies critiques se situent d'une certaine manière dans la tradition des Lumières mais aussi dans la variante allemande de cette philosophie : l'*Aufklärung*. Par conséquent, elle mobilise, la Raison et certaines raisons pour distinguer, pour juger et pour décider. Ses objets, c'est-à-dire la société et la théorie, lui imposent la négativité (dans le sens hégélien) : elles portent en elles leur négation que la théorie critique peut dégager pour esquisser des avenir possibles.

Depuis le XVIII^e siècle, l'analyse des manques, du potentiel de dépassement ainsi que des avenir possibles est une notion clé du

changement social. Elle trouve sa place dans l'espace public ; elle est publique, raisonnée et raisonnable et elle fait partie du processus de la constitution de la société au sein de l'espace public. L'*Aufklärung* selon Immanuel Kant est intimement liée à ce projet. Selon Kant, la philosophie permet à la société de se libérer de l'état de tutelle dont on est soi-même responsable : « selbstverschuldeten Unmündigkeit » (Kant, 1784). Cette expression à peine traduisible signifie que les hommes qui ne disposent pas de la capacité intellectuelle pour maîtriser leur vie ne subissent pas un destin inévitable, mais cette incapacité est (en grande partie) volontaire. L'*Aufklärung*, en revanche, enseigne l'autonomie, qui signifie pour Kant le jugement raisonnable de chacun, et elle s'attaque à l'hétéronomie. Elle permet donc à chacun de se libérer de cette minorité voulue. En outre, la critique dont traite Kant ne se limite pas à la critique de l'être social, politique, culturel, etc., mais elle concerne aussi la critique et le critique. La critique est donc une autocritique de la critique et du critique qui tient vivant la sensibilité, l'intelligence et la clairvoyance nécessaire pour que la raison existe. L'*Aufklärung*, tout comme la critique, sont des projets, sans être pour autant positives, comme Kant le développe dans la *Critique de la raison pure*. Elles revendiquent pour chacun la liberté de se servir publiquement de sa raison. Il faut se battre pour obtenir et pour garantir cette liberté. C'est pour [198] cette raison que la démocratie, aussi imparfaite qu'elle soit, importe beaucoup aux défenseurs des théories critiques.

Depuis les Lumières, la critique est un engagement public pour détruire le faux, le mensonge et la surface apparente des phénomènes pour construire le vrai et pour donner sa place à l'essentiel. Cela n'est pas une simple exigence théorique. La critique, l'engagement social et l'action vont ensemble. « La critique n'est pas une passion de la tête mais la tête de la passion » (Marx). C'est Marx qui a certainement poussé le plus loin la radicalisation de cette conception de la critique pour formuler, entre autres, la critique de l'économie politique et non, comme on le dit souvent, une autre économie politique. En ce qui concerne notre sujet, retenons que Marx dépasse de loin l'*Aufklärung*, sans quitter pour autant la tradition kantienne, en montrant que l'autocritique de la société bourgeoise n'est que de l'idéologie. Il faut donc élaborer une critique de l'idéologie pour détruire les fictions ouvertement réclamées au sein de l'espace public.

L'École de Francfort a repris le fil de cette argumentation, qui vient de Kant et qui passe par Marx, pour développer sa théorie critique, comme on peut facilement le constater dans les écrits de Horkheimer dès les années 1930 ¹⁸⁶. La critique de l'idéologie et la critique de l'acceptation de la « servitude volontaire » (La Boétie) ainsi que des systèmes autoritaires permettent à l'École de Francfort de démêler l'amalgame entre la raison et le processus de reproduction de la société.

Ensuite, programmatiquement parlant, la théorie critique se dresse contre l'oppression ainsi que contre la fonctionnalisation et contre l'instrumentalisation du savoir, de la culture et, *in fine*, de la critique. Elle dévoile et elle cherche la compréhension des manques et de « ce qui ne va pas » dans une société, mais aussi dans une théorie pour les dépasser. « C'est le mal, et pas le bien, qui est l'objet de la théorie [critique]... son élément est la liberté ; son sujet est l'oppression » (Adorno-Horkheimer, 1947, p. 258). L'être, qu'il s'agisse [199] d'un ensemble social ou d'une théorie, se dépasse toujours : il porte en son sein sa propre négation. La critique n'invente pas cette négation, elle la montre, elle l'analyse et elle la rend intelligible. La pensée critique démêle l'amalgame de raison et de déraison, l'action-crédation et de l'action-reproduction du capitalisme.

L'avenir collectif peut être une communauté d'hommes libres. Cet avenir est imaginable et, par conséquent, il est possible. La théorie critique cherche à penser cet avenir à partir des potentiels qui existent dans la société d'aujourd'hui. Dans cette société qui paraît sans alternative, le manque (matériel, affectif, de sens, etc.) persiste, l'opacité se généralise et avec elle, l'incertitude et l'angoisse existentielles. Les hommes souffrent ; c'est pour cela, d'une manière ou d'une autre, que l'homme pourrait vouloir « ... changer le monde qui l'écrase, c'est-à-dire agir par la matière sur l'ordre de la matérialité : donc se changer lui-même. C'est un autre arrangement de l'univers avec un autre statut de l'homme qu'il recherche à chaque instant : et c'est à partir de cet ordre nouveau qu'il se définit à lui-même comme l'Autre qu'il sera... l'homme comme avenir de l'homme est le schème régulateur de toute entreprise mais la fin est toujours un remaniement de l'ordre matériel qui par lui-même rendra l'homme possible » (Sartre, 1960, p. 224). En revanche, on n'y arrive que rarement, ce qui cause les

¹⁸⁶ Cf. à ce sujet Spurk, 2000.

énormes souffrances et les tendances autodestructrices dans nos sociétés.

Certes, l'héritage des Lumières s'est largement effrité et la « dialectique de la Raison » (Horkheimer-Adorno, 1947) montre qu'il s'est perverti. Le lien entre la raison, la liberté et l'individu, « hôte de la liberté » (Mills), s'est dénoué. Les gens ne savent plus raisonner sur les « grandes structures » (Mills), ils sont prisonniers de leurs vies quotidiennes. Depuis longtemps, la rationalisation et la raison ne suivent plus le même chemin. « La fin de la coïncidence qu'on prêtait au couple raison-liberté, voilà ce qui se cache derrière l'apparition de cet homme rationnel sans Raison, toujours plus autorationalisé et toujours plus inquiet » (Mills, 1967-1977, p. 173). L'autorationalisation (dans le sens de Karl Mannheim) fait de [200] l'individu un prisonnier des petits segments des grandes organisations rationnelles. Déjà en 1946, Horkheimer note sombrement que « dans la société actuelle, l'homme se transforme en un appareil pour survivre. Dans le cas idéal, pour survivre, il a toujours des réactions adéquates. Le processus d'adaptation est désormais voulu et, de ce fait, total » (Horkheimer, 1946, p. 108). C'est pour cela qu'il s'ajuste étroitement (dans son mode de vie, dans sa façon de penser, etc.) aux régies et aux règlements. L'aliénation pénètre profondément la pensée et l'affectivité pour devenir leur principe directeur.

Pourtant, cela ne rend pas caduque la démarche critique, car la reconstitution des phénomènes sociaux n'est pas un jeu de l'oie, elle est le dépassement d'un état donné par des actions conscientes pour qu'émerge un avenir meilleur, ce qui veut dire que les actions sont normativement orientées. Pour l'individu « meilleur veut dire : dépasser des manques et des « souffrances » (Adorno) vécus. « La force de son agressivité, de sa haine réside dans le besoin... la rareté se vit par l'action manichéiste et... l'éthique se manifeste comme impératif destructif : il faut détruire le mal... définir la violence comme structure de l'action humaine sous le règne du manichéisme et dans le cadre de la rareté... Cette violence de l'Autre n'est une réalité objective que dans la mesure où elle existe chez tous comme motivation universelle de la contre-violence » (Sartre, 1960, p. 245).

Celui qui formule une critique se trouvera un jour confronté à la question (qui, par ailleurs, oriente et filtre souvent la critique) : « Qu'est-ce que tu proposes ? » Cet appel à la positivité et l'intérêt

immédiat des uns à la reproduction du statut quo social, et cet appel à l'activisme pseudo-révolutionnaire des autres, se retrouvent dans la même question à laquelle la théorie critique n'a pas de réponse. Cela se retourne rapidement contre les défenseurs de la théorie critique à qui on fait savoir que « ceux qui critiquent sans disposer du pouvoir pour imposer leur opinion, feraient mieux de se taire » (Adorno, *GS*, 10.2, p. 789). Cette proposition exigée est nécessairement positive. Or, la critique est négative : dans un certain sens, elle est destructive parce qu'elle [201] dévoile et rend intelligible les manques dans une société ainsi que les potentiels de dépassement de ces manques. De cette façon, elle met en question le statu quo. Exiger de la critique d'être constructive, signifie, d'abord, de briser sa radicalité, de l'enfermer dans le cadre des avènements possibles comme prolongement du statut quo, et de l'inscrire dans la reproduction sérielle pour qu'elle se pervertisse, ensuite, en un discours positif. Cette positivité est la négation de la critique sur le plan de la théorie, de l'action et de la praxis, « le passage de la critique à la positivité et à la concrétisation ne signifie pas un avancement mais la résignation » (Horkheimer, 1957, p. 57).

2. SOCIOLOGIE CRITIQUE DE L'INDIVIDUALISME SERIEL

Individus, visions du monde et raisons d'agir

[Retour à la table des matières](#)

L'intégration des individus dans la société a une longue histoire qui mène à l'industrie culturelle, au monde administré et à l'individualisme sériel d'aujourd'hui d'une société fortement segmentée. Les individus sont à la fois les objets et les sujets de cette société. Personne, ni les sociologues ni les non-sociologues, ne peut se trouver hors de la société, mais dans ses visions du monde, on peut prendre une position d'extériorité par rapport à la société. Cela est une manière de s'expliquer son monde social comme allant de soi. Évidemment, cela n'est pas notre approche.

On a distingué la vision du monde de l'image du monde. Le premier est actif, le second regard est caractérisé par la passivité et le retrait, et le troisième par l'extériorité. De cette façon, l'individu peut se situer dans le monde social et dans la temporalité, mais il y trouve également les schèmes d'interprétation de son monde social qui lui permettent de vivre au sein de ce monde sans se poser perpétuellement des questions existentielles. Enfin, dans les visions du monde, on trouve la reconnaissance des autres : l'amitié et l'amour, la reconnaissance par le droit et la reconnaissance sociale (solidarité).

[202]

Leurs actions pratico-inertes permettent aux sujets non seulement de se constituer en tant qu'individu, mais aussi de se reproduire en tant qu'objet. C'est pour cela que leurs images du monde y correspondent : les sujets se positionnent en extériorité par rapport à ce monde et, en même temps, ils essaient de se conformer aux exigences de ce monde. Les raisons d'agir font le même chemin. Pourtant, leur existence ne se réduit pas à une inertie totale ou à une existence complètement déterminée qui transformerait les sujets en agents. En tant qu'être conscients, ils doivent donner un sens à leurs actions et à leur vie, même si celle-ci est prise dans le carcan de la sérialité. Le sens n'est jamais acquis d'avance, aussi « préformée » (Merleau-Ponty) et « préfabriquée » (Sartre) soit leur vie. Le manque ne persiste pas seulement sur le plan matériel mais aussi dans la vie sociale et affective, même s'il est produit (en partie ou entièrement) par l'industrie culturelle. De plus, la contingence de leur situation n'est pas éternellement stable. Au contraire, dans les dernières décennies, les situations des acteurs ont rapidement et profondément changé, indépendamment de leur volonté.

On a retenu la séparation-unification des sujets comme un des traits les plus importants de la société depuis l'émergence du capitalisme. Les existences des individus « séparés-unifiés » ne sont jamais harmonieuses, mais elles sont caractérisées par le manque, par la violence et la domination- soumission, mais aussi par le compromis, par l'entendement, la raison et la solidarité. Les rapports entre les individus ainsi qu'entre les individus et la totalité sociale peuvent être analysés sous la forme d'une dialectique entre moi et l'autre, moi et les autres, ainsi qu'entre moi et la totalité sociale (sur le plan individuel) ; sur le plan collectif : nous et l'autre, nous et les autres, nous et la totalité.

Les individus se trouvent déchirés entre la nécessité de dépasser les manques vécus et la force hétéronome de se couler dans le moule de la société existante, si possible avec joie, plaisir et beaucoup d'engagement. C'est pour cela que la vie est dramatique, et la sociologie qui traite des liens sociaux doit l'être également. Les individus vivent toujours dans des [203] situations de manque matériel et affectif mais aussi de manque de sens. Il n'y a jamais assez ; la béatitude n'est pas de ce monde. L'individu peut se situer de différentes manières dans son monde social, cela dépend de sa volonté et on peut retenir deux points extrêmes : la fatalité et « l'indignation » (Horkheimer), qui, chacun à sa manière, forgent les raisons d'agir. Dans le cas de la fatalité, les projets de l'individu ne visent que la reproduction de sa situation, parce que son dépassement lui paraît impossible et impensable. « L'indignation » (Horkheimer) ouvre la voie du dépassement immédiat et radical pour qu'émerge un autre monde social, un monde plus conforme à la négation des manques que l'individu vit. Pourtant dans tous les cas de figures, pour dépasser ses manques, l'individu doit se projeter vers les autres et vers l'avenir, que cet avenir soit conçu comme la reproduction du statu quo ou comme sa négation radicale. C'est pour cela que la transcendance fait partie de l'existence de chacun et qu'elle doit être présente dans les analyses du social.

Ce mode de socialisation forme profondément la subjectivité et le caractère social. Cela explique l'énorme importance de la chosification et du fétichisme de la marchandise, qui ont permis l'émergence de l'industrie culturelle qui travaille depuis des décennies en profondeur la subjectivité des hommes. Pourtant, l'homme ne se réduit pas à une marchandise. Quelque soit le degré de la marchandisation de son existence et de sa subjectivité, il faut qu'il saisisse le monde dans lequel il vit et il faut qu'il saisisse son existence pour y trouver un sens.

C'est par la conjonction de leurs actions, leur « vivre et travailler ensemble » (Durkheim) dans des situations contingentes, que les individus se lient, qu'ils sont liés et qu'ils constituent le lien social, sans être complètement libre ou totalement déterminés. Ils créent le monde social qui les crée. C'est pour cette raison que le point de départ de l'analyse sociologique est l'individu, sa vision du monde ou son image du monde, ses raisons d'agir et le sens qu'il donne et qu'il trouve dans ses actions et, *in fine*, dans sa vie. En tant qu'être conscient [204] et

pour mener sa vie d'une manière sensée, l'individu s'explique son monde vécu grâce à sa vision du monde ou à son image du monde et également grâce à ses raisons d'agir. De l'autre côté, comme la société est aussi un lien social abstrait. Ce n'est pas grâce aux expériences vécues que l'on peut la comprendre. Elle n'est compréhensible que par la réflexion théorique, parce que le lien social est abstrait. Personne n'a jamais attendu la sociologie ou les sciences sociales pour vivre sa vie. La compréhension et l'intelligibilité ne sont pas à confondre avec les raisons d'agir, ces explications pragmatiques du monde social qui donnent le sens aux actions et, *in fine*, à la vie des acteurs. C'est au sein de ce monde social que le sujet doit trouver sa place. Sur la base de la contingence de sa situation, il se projette par rapport aux autres qui partagent la même situation mais aussi par rapport à ceux qui existent dans son monde vécu sans pour autant partager sa situation. Il se projette également dans l'avenir parce qu'il doit le créer par ses actions, en sachant que son existence est limitée dans le temps. Elle n'est qu'une brève période entre la naissance et la mort.

Dans les raisons d'agir se conjuguent les vécus aussi bien de la contingence que de ses rapports avec les autres et de ses projets. De plus, dans sa quête de sens, l'acteur se fait son idée du monde : comme il est, comme il a été et comme il devrait être. Sa quête de sens se concrétise de cette façon et, par conséquent, le projet, les raisons d'agir et les visions du monde sont toujours normatifs.

L'agir dans le monde social n'est nullement contemplatif. Il est un double acte de création : la création de soi et la création du monde social. L'individu a ses raisons d'agir et c'est pour cela qu'il agit consciemment dans le monde social. Ce monde lui préexiste comme un ensemble d'objectivations. Son agir devient compréhensible et intelligible comme la dialectique entre, d'un côté, le dépassement possible et, de l'autre, l'inertie des objectivations qui se sédimentent au cours de l'histoire. Or, il faut souligner que l'individu ne se réduit pas à une inertie totale, mais ses actions sont « pratico-inertes » (Sartre) : en agissant, même avec l'idée d'agir contre [205] l'inertie, il renforce l'inertie qui le domine. Il dépend de sa volonté, s'il s'engage dans la voie du dépassement conscient ou non. Or, cette volonté n'est pas arbitraire. Les objectivations préforment les actions des individus, sans les déterminer pour autant. Elles sont des résultats de leurs actions qui, désormais, les dominent. Ce fétichisme explique que les individus

agissent consciemment sans comprendre ni leurs actions ni leurs sens ni leur monde social.

Dans les visions du monde, on constate des contradictions flagrantes : d'un côté, les visions du monde (tout comme la plupart des analyses sociologiques, par ailleurs) sont profondément ancrées dans un vécu que l'on pourrait résumer dans le constat : « Les jeux sont faits. On arrive trop tard pour vivre consciemment selon sa volonté, vivre raisonnablement et moralement. » Ces visions du monde s'appuient sur des expériences et des vécus d'être objet d'une hétéronomie subtile de forces sociales que l'on ne saisit pas et que l'on ne maîtrise pas. Les visions du monde se transforment en image du monde : dans sa position d'extériorité, le sujet ne peut et il ne veut plus intervenir dans « la marche des choses ».

Un autre élément important du vécu est la banalisation de la vie sociale, culturelle et politique qui va de pair avec la marchandisation généralisée sur la base de l'industrie culturelle. Les projets individuels ressemblent dans cette situation de plus en plus à des efforts pour se « couler dans le moule de l'hétéronomie », c'est-à-dire de fonctionner dans le cadre hétéronome de la société sérielle. Les sujets sont forcés de fonctionner comme des agents d'une puissance qu'ils subissent et à laquelle ils obéissent mais qu'ils ne connaissent pas parce qu'ils ne veulent et parce qu'ils ne peuvent pas la connaître. Pourtant, les sujets n'ont pas perdu leur conscience ; ils ne sont pas de simples agents. C'est pour cela qu'ils cherchent, par exemple, le sens de leurs actions dans l'optimisation de leur adaptation à cette société qu'ils vivent comme une chose extérieure à leur existence mais qui les domine et qui les fait agir, comme s'ils y étaient intégrés de force comme des petites roues dans une machine qui tourne avec eux. Enfin, cela explique que « le malaise dans la [206] culture » (Freud, 1929-1963), la souffrance et les manques n'ont pas disparu de la vie sociale. Pourtant, ces manques, ces souffrances et même la mort sont de plus en plus arrachés de la subjectivité et de l'intimité des sujets. L'industrie culturelle a profondément pénétré aussi bien dans la sphère publique que dans les sphères privée et intime qui sont industriellement traitées, marchandisées et publiées. Le désir de finir avec cette vie existe, mais pour quoi faire ensuite ?

En revanche, bien que nos sociétés soient pleines de souffrances, souvent les acteurs ne veulent pas vivre autrement. Ils y sont heureux

et ils en jouissent. Cette apparente contradiction s'appuie sur l'expérience et le vécu d'un certain bonheur mais surtout sur une image du monde selon laquelle si le monde existant n'est certainement pas parfait, il est cependant le seul possible, aussi bien sur le plan social que sur le plan économique, intellectuel, politique, moral et affectif. Par conséquent, il faut le connaître, dans le sens de s'en faire une image, pour s'y installer. Dans ce cas, on retrouve la même contradiction que l'on a évoquée plus haut : aussi établie soit l'idée selon laquelle le changement social radical est impossible, aussi nécessaire est l'effort de s'adapter à la société comme elle est pour ne pas se faire écraser dans la vie quotidienne, dans la vie professionnelle ou dans la vie affective ou dans les trois à la fois. C'est le pratico-inerte qui caractérise les situations d'aujourd'hui qui sont profondément sérielles. Même en se frottant à la société existante et même en s'engageant contre elle, on participe à sa reconstitution ¹⁸⁷. Hirschmann a synthétisé les différentes attitudes sérielles dans le schéma *voice and exit*. C'est la dialectique entre l'espace d'expérience des sujets et leur horizon d'attentes qui explique le développement social. C'est pour cela que la sérialité qui caractérise nos sociétés et qui est le lien d'extériorité entre individus n'est pas indépassable, aussi préformante soit-elle pour les individus et leurs actions.

[207]

Dans la vision du monde sérielle, qui glisse vers l'image du monde, tout ce qui relève du sujet est quasiment tabouisé : la raison (dans le sens des Lumières), la responsabilité et la liberté (Sartre, Merleau-Ponty), la critique (Kant, Hegel, Marx, Adorno-Horkheimer), la volonté (Schopenhauer, Scheler), la conscience (Kant, Hegel, Marx, Adorno-Horkheimer), la sympathie (Smith), la reconnaissance (Hegel) ou la négation de la chosification et du fétiche de la marchandise (Marx)... A côté de l'adaptation résignée ou jouissive à cet état de fait existe l'expérience vécue de tourner en rond, aussi bien sur le plan social que sur le plan théorique : on re-dit ce que les anciens et les classiques ont déjà (mieux) dit. Cette impression se heurte au *speeding-up* des sociétés et des théories que tente à effacer l'historicité, comme Adorno l'avait déjà constaté dans les années 1960.

¹⁸⁷ Cf. Sartre, 1960.

Il ne nous importe nullement de détailler l'image sombre de nos sociétés contemporaines. Ce qui nous importe beaucoup plus est d'ouvrir ces images du monde social passives et autoreproductrices en remettant l'individu au centre de la compréhension du social : l'individu disposant d'une volonté, l'individu comme centre du lien social, et l'individu disposant d'un « espace des expériences » (Koselleck) et d'un « horizon des attentes » (Koselleck).

Sociologie critique

L'individu séparé-unifié, ainsi que les rapports entre les individus et la totalité ont radicalement changé de forme au cours de l'histoire. Depuis l'époque de Hobbes ou de Rousseau, on sait que l'individu existe au sein de cette totalité, et que la totalité existe avec et par les individus. Pour comprendre l'individualisation, la fragmentation et le déchirement qui caractérisent les sociétés contemporaines, on doit radicaliser la critique par le « regard micrologique » (Adorno) qui se caractérise par un souci du singulier, du détail et du quotidien. Il s'agit de porter son attention au fragment, au particulier, et de les analyser à la lumière de la contradiction douloureuse de la situation dans laquelle il se trouve vis-à-vis de la totalité du [208] lien social. Le regard micrologique suppose et permet une sensibilité à la souffrance, aux manques et aux espoirs des acteurs. Dès lors, « le besoin de faire s'exprimer la souffrance est condition de toute vérité » (Adorno, *Dialectique négative*). Une telle position porte son attention aux particularités du sujet, à son vécu et son expérience. Il ne s'agit pas de faire des récits de vies et d'expériences des hommes et des femmes, parce que dans le récit la subjectivité et la contingence que l'on trouve dans ces discours restent non conceptualisées. « Le regard micrologique déchire les enveloppes de ce qui, selon le critère du concept qui subsume, reste désespérément isolé, et fait éclater son identité, l'illusion selon laquelle il serait un simple exemplaire » (Adorno). C'est pour cela que la quête de sens est le lien, d'un côté, entre la compréhension et l'intelligibilité de la société et, de l'autre, les acteurs. La sociologie d'aujourd'hui sera bien conseillée de mettre la quête de sens au cœur de ses travaux comme beaucoup de classiques de la discipline (entre autres Max Weber) l'ont proposé.

On doit se rappeler que la métaphysique gardait une place importante dans le monde « désenchanté » (Weber) parce que « chaque individu se trouve au centre de son monde ; en même temps il sait qu'il est de trop. Les rêves métaphysiques devraient montrer la porte de sortie de ces expériences dans la vie quotidienne » (Horkheimer, 1937 *c*, p. 113). C'est pour cela que la métaphysique est une pensée de la liberté, car elle exprime (entre autres) la possibilité du dépassement de l'existant. L'empirisme, par contre, se tient à ce qui existe. Il ne peut pas penser le dépassement ; il est une énorme démarche de classement et de reclassement des faits, une démarche de l'ordre. Sous la forme empiriste, la science devient « une affaire légitime et utile » (Horkheimer). La sociologie empiriste classe et reclasse les individus, souvent à l'aide d'un immense appareil technique, pour prévoir leurs comportements. Cela correspond à leur praxis réelle, or « on n'y trouve plus le sujet » (Horkheimer, 1937 *c*, p. 129). On ne constate que des choses.

C'est dans ce sens que la société d'aujourd'hui est couramment conçue comme l'incarnation de l'individu. Désormais, [209] les scientifiques ont comme tâche de trouver et de développer les moyens techniques pour éterniser l'existant dans une division du travail scientifique bien délimité selon les différentes disciplines, et à l'image de la physique classique, comme Husserl l'avait déjà souligné dans *La crise de la pensée européenne*. Le chercheur n'est plus le savant de la société libérale mais le chercheur dénoncé par Heidegger. « La pensée abandonne l'ambition d'être à la fois critique et de formuler les buts à atteindre » (Horkheimer, 1937 *c*, p. 153). La normalité de la société devient sa normativité et ceux qui n'entrent pas dans ce moule deviennent des déviants. Or, « les hommes ne sont pas plus mauvais que la société dans laquelle ils vivent » (Adorno, 1941-1953, p. 84).

Les sciences sociales, émietées en multiples disciplines, trouvent leur place dans ce système culturel comme observateurs et souvent comme surveillants de l'autorégulation de la société. « L'ensemble des connaissances qui continue de se développer actuellement comme pensée du spectacle doit justifier une société sans justifications, et se constituer en science générale de la fausse conscience » (Debord, 1967-1992, p. 150).

La sociologie (comme beaucoup d'autres disciplines scientifiques) est issue de la « crise des sciences européennes », analysée par Husserl

(Husserl, 1969-1996). « L'évacuation » (Husserl) de la transcendance des sciences en est un élément majeur qui a permis (entre autres) la constitution des sciences sociales comme sciences positives et positivistes.

Selon Husserl, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, s'accomplit une rupture essentielle au sein des sciences qui est à l'œuvre depuis la Renaissance. Pour lui, dans la tradition de l'*Aufklärung*, la science est « le mouvement historique de la manifestation de la raison universelle et innée de l'homme » (Husserl, 1969-1996, p. 15). La démarche scientifique est en crise, c'est-à-dire que ses tâches et sa mission ainsi que sa méthode sont devenues douteuses. Depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle, le positivisme domine les visions du monde des penseurs et ils ne posent plus les vraies questions, car ils évitent « l'énigme de la subjectivité » [210] (Husserl). « Les simples sciences des faits font des hommes de faits... Dans notre misère existentielle... cette science n'a rien à nous dire » (Husserl, 1969-1996, p. 4), mais la « misère existentielle » nous invite à poser des questions sur le sens de notre existence, sur l'homme comme sujet de la liberté et sur la raison ainsi que la déraison. La transcendance peut être interprétée d'une manière tout à fait sociologique : moi, je suis lié aux autres ; nous sommes tous des sujets dans une situation donnée ; en tant qu'êtres conscients, nous pensons pour nous expliquer non seulement notre situation actuelle et notre passé, mais nous pensons surtout pour savoir comme nous pourrions (mieux) vivre demain.

Comme on l'a vu, l'émergence des sociétés individualisées, hétéronomes, sérielles et segmentées en Europe a pris des voies différentes selon les différents États-nations concernés. Malgré les grandes différences, aussi bien auprès des acteurs du centre de la société qu'auprès des « perdants » tout comme auprès d'une grande partie des analystes de la société, règne l'impression que « les jeux sont faits » (Sartre) : leurs existences ressemblent de plus en plus à des fatalités. Les uns se résignent, les autres essayent de « positiver » : c'est la soumission volontaire et jouissive sous l'ordre établi. Les paris sur des résistances partielles et les révoltes individuelles complètent cette image du monde.

La sociologie critique comme les autres approches critiques doivent trouver leur place dans cette nouvelle constellation sociale. La situation

dramatique, mais cependant non tragique, des approches critiques s'explique par leur rapport à la société. « (Cette) pensée ne s'oppose pas absolument à l'ordre et à l'obéissance, mais elle les met en rapport avec la réalisation de la liberté. Ce rapport est en danger... l'intention de la liberté est endommagée, une intention sans laquelle ni la connaissance ni la solidarité ni le comportement correct entre les groupes et les leaders ne sont pensables » (Horkheimer, 1942 *a*, p. 34).

La critique résulte d'une volonté et non d'un déterminisme. Ce ne sont pas les plus misérables qui se lancent dans les critiques, mais ceux qui défendent leur autonomie et leur [211] liberté : leur autonomie de se penser comme « je » et de se constituer consciemment comme individu libre et responsable pour analyser la société comme elle est et comme elle pourrait être.

La critique ne traite pas seulement de Tétât objectif de la société. Elle concerne également aussi bien la théorie du social que les visions du monde des acteurs. L'être social est, comme tout être, ce qu'il n'est pas encore. Il porte en lui le potentiel d'une autre société. On ne peut comprendre le lien social actuel que dans la dynamique temporelle de constitution. On découvre le processus de création sociale par des acteurs conscients. Cela permet de penser le lien social sans recours à des déterminismes et sans négliger les contraintes contingentes. L'ordre social qui émerge de cette façon est le résultat d'un pari sur un avenir meilleur, sans garantie toutefois de réussite. Il n'est pas une forme inerte, établie une fois pour toutes, mais il porte en soi des manques nouvellement créés et des manques faisant partie de la continuité de la constitution sociale.

Pour autant, la critique ne cherche pas à produire la projection d'une image de la société idéale, c'est-à-dire d'une utopie positive. C'est pour cela qu'elle respecte l'« interdiction d'image » (*Bilderverbot*), pour reprendre une notion d'Adorno, car les projections positives s'appuient nécessairement sur le présent et le prolongent dans l'ébauche fictive de l'avenir, où l'on retrouve très souvent sous des formes perverses des traits essentiels de la société que l'on veut dépasser : le pouvoir, l'oppression, la violence.

La théorie critique de la société d'aujourd'hui se trouve dans une situation historique particulièrement compliquée et dramatique. Elle est confrontée et bien souvent séduite par l'industrie culturelle et le

« spectacle » (Debord). De plus, elle se trouve en face de l'exigence « d'être utile », de servir à quelque chose, c'est-à-dire tentée par l'exigence de se conformer à la raison instrumentale, pour fournir des explications et des outils programmatiques, par exemple, aux militants, aux politiciens ou aux managers qui veulent le changement social. Bien que les exigences deviennent de plus en plus pesantes, [212] elles ne sont pas vraiment nouvelles. C'est pour cela, en défendant la pensée critique, que Horkheimer pouvait déjà en 1942 constater que la théorie critique « ... n'a pas de programme pour la prochaine campagne électorale, même pas pour la reconstruction de l'Europe dont les experts s'occuperont de toute façon. Elle ne peut pas servir à la disposition d'obéir qui envahit aussi la pensée... Penser est en soi déjà un signe de résistance, un effort de ne plus se laisser duper » (Horkheimer, 1942 a, p. 34).

Les grandes questions de la tradition européenne, portant sur le rapport entre l'individu « séparé-unifié » et la totalité sociale que l'on doit concevoir de plus en plus à l'échelle continentale, sont à reformuler. De cette façon, l'objet commun de la pensée sociale, de la philosophie sociale et de la sociologie réapparaît sous une forme nouvelle. Autrement dit : la sociologie est invitée à accepter l'héritage de sa discipline et à renouer avec la tradition sociologique européenne qui s'est effacée depuis des décennies au profit de la sociologie empiriste, positiviste, « appliquée » et traduite en expertise ou en événement médiatique.

Il faut que la sociologie parle aux acteurs ou, au moins, à un public limité de qualifiés ; il faut aussi qu'elle parle de la société en tant que totalité qui lie (de différentes manières) les acteurs. De cette façon, elle répond, à sa manière négative, à des questions que « les gens » se posent : les sciences de la société participent à la construction de sens. Par conséquent, les visions du monde des chercheurs et des autres acteurs gagnent une place importante dans l'analyse, tout comme l'intentionnalité des acteurs et des chercheurs. C'est cela le rôle de la sociologie et des sociologues dans l'espace public. Il faut mettre en avant la dialectique entre la constitution de la société par les actions des acteurs conscients et la théorie.

[213]

Quel avenir pour la sociologie ?
Quête de sens et compréhension du monde social.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

Adorno Theodor W. (1942), Reflexionen zur Klassentheorie, in *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1972, p. 373-392.

Adorno Theodor W. (1949), Kulturkritik und Gesellschaft, in *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1976, p. 7-26.

Adorno Theodor W. (1950), *Studien zum autoritären Charakter*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1950-1973.

Adorno Theodor W. (1951), « *Minima Moralia* ». *Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Francfort, Suhrkamp Verlag.

Adorno Theodor W. (1951 a), Freudian theory and the pattern of fascist propaganda, in *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1972, p. 408-434.

Adorno Theodor W. (1954), Beitrag zur Ideologielehre, in *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1972, p. 457-477.

Adorno Theodor W. (1957), Soziologie und empirische Sozialforschung, in *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1972, p. 196-216.

Adorno Theodor W. (1961), Meinung, Wahn, Gesellschaft, in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1969, p. 147-172.

Adorno Theodor W. (1966), *Négative Dialektik*, in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1969, p. 7-412.

[214]

Adorno Theodor W. (1969), *Notizen über Geisteswissenschaften und Bildung*, in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 54-58.

Adorno Theodor W. (1969), *Wissenschaftliche Erfahrung in Amerika*, in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Francfort, Suhrkamp Verlag, p. 113-150.

Adorno Theodor W. (1973), *Philosophische Terminologie*, Francfort, Suhrkamp Verlag.

Adorno Theodor W. (1993), *Einleitung in die Soziologie*, Francfort, Suhrkamp Verlag.

Adorno Theodor W., Horkheimer Max (1939), *Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik*, in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 12, 1985, p. 437-492.

Adorno Theodor W., Horkheimer Max (1947), *Dialektik der Aufklärung*, Francfort, Fischer Verlag, 1969.

Adorno Theodor W., Horkheimer Max et al. (1950-1973), *Studien zum autoritären Charakter*, Francfort, Suhrkamp Verlag.

Adorno Theodor W., *Die Aktualität der Philosophie*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Francfort, Suhrkamp Verlag, p. 325-326.

Adorno Theodor W. (1961), *Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien*, in *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1972, p. 217-237.

Akoun André (1973), *La sociologie*, in François Châtelet, *La philosophie des sciences sociales. Histoire de la philosophie VII*, Paris, Hachette, « Pluriel », 2000, p. 109-137.

Arendt Hannah (1958), *« Vita activa » oder vom tätigen Leben*, München, Piper Verlag, 1981.

Aristote (1996), *Poétique*, Paris, Gallimard.

Aron Raymond (1967), *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.

Assmann A., Assmann J. (1987), *Kanon und Zensur*, in A. et J. Assmann (éd.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*, Munich, Fink Verlag.

Boudon Raymond (1993), *European sociology : The identity lost ?*, in Nedelmann-Sztompka (éd.), 1993, p. 27-44.

[215]

Bourdieu Pierre (1992), *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Le Seuil.

Bray Jean (1963), *Formation de la doctrine classique*, Paris, Librairie Nizet.

Castel Robert (1981), *La gestion des risques*, Paris, Éd. de Minuit.

Castel Robert (1995), *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard.

Castel Robert, Haroche Claudine (2001), *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard.

Castel Robert (2002), *La sociologie et la réponse à la demande sociale*, in B. Lahire (dir.), *A quoi sert la sociologie ?*, Paris, La Découverte, p. 57-67.

Castonadis Cornélius (1999), *La « rationalité » du capitalisme*, in *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Le Seuil, p. 65-92.

Charle Christophe (1990), *« Naissance des « intellectuels », 1880-1900*, Paris, Ed. de Minuit.

Coser Lewis A. (1991), *Über die Tugenden des Nonkonformismus in der Soziologie*, *Berliner Journal für Soziologie*, Sonderheft, 1991, p. 9-14.

D'Alembert, Diderot (1986), *Encyclopédie*, 2 vol., Paris, Flammarion, « GF ».

Debord Guy (1957-2000), *Rapport sur la construction des situations*, Paris, Mille et une nuits.

Dilthey Wilhelm (1960-1991), *Weltanschauungslehre*, in *Gesammelte Schriften VIII. Bd.*

Dilthey Wilhelm (1960-1991), *Weltanschauungslehre. Abhandlungen sur Philosophie der Philosophie*, in *Gesammelte Schriften VIII. Bd.*, Stuttgart-Göttingen, B. G. Teubner Verlag- gesellschaft - Van den Hoeck & Ruprecht.

Dubet François, Martucelli Danilo (1998), *Dans quelle société vivons-nous ?*, Paris, Le Seuil.

Durkheim Émile (1924), *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1996.

Durkheim Émile (1937), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1987.

Durkheim Émile (1950), *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 1969.

[216]

Durkheim Émile (1970), *La science sociale et l'action*, Paris, PUF.

Durkheim, Émile (1895), *L'État actuel des études sociologiques en France*, Textes, 1. *Éléments d'une théorie sociale*, Paris, Ed. de Minuit, 1975.

Duvignaud Jean (1973), *L'anomie. Hérésie et subversion*, Paris, Anthropos/La Découverte, 1986.

Duvignaud Jean (2000), Chocminemeny..., in *L'Internationale de l'imaginaire*, nouvelle série, n° 12, 2000, p. 45-64.

Ehrenberg Alain (1998), *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob.

Elias Norbert, *Die Gesellschaft der Individuen*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1987.

Elias Norbert (1939), *Über den Prozeß der Zivilisation*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1976.

Enriquez Eugène (1997-2003), *Les jeux du pouvoir et du désir dans l'entreprise*, Paris, Desclée de Brouwer.

Enriquez Eugène (1991), *Les figures du maître*, Paris, Arcantière.

Enriquez Eugène, Haroche Claudine (2002), *La face obscure des démocraties modernes*, Ramonville-Saint-Agne, Érès.

Fornel Michel de, Quéré Louis, *La logique des situations. Nouveaux regards sur l'écologie des activités sociales* (Raisons pratiques, n° 10), Paris, Éd. de l'EHESS, 1999.

Foucault Michel (1965 a), Philosophie et psychologie, in *Dits et Écrits I (1954-1969)*, Paris, Gallimard, p. 438-448.

Foucault Michel (1966), *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.

Foucault Michel (1966 d). *L'homme est-il mort ?*, in *Dits et Écrits I (1954-1969)*, Paris, Gallimard, 1994, p. 540-545.

Foucault Michel (1968 a), *Foucault répond à Sartre*, in *Dits et Écrits I (1954-1969)*, Paris, Gallimard, 1994, p. 662-669.

Foucault Michel (1975), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.

Foucault Michel (1994), *Dits et Écrits IV*, Paris, Gallimard.

Foucault Michel (1999), *Les anormaux*, Paris, Gallimard-Le Seuil.

Fougeyrollas Pierre (2000), La théâtralisation du politique, in *Internationale de l'imaginaire*, n° 12, p. 77-88.

Freud Sigmund (1929), *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971.

[217]

Görg Christoph, *Vont Nutzen der Soziologie für das Leben oder wozu heute Soziologie*, in Chr. Görg (1994), p. 1-20.

Görg Christoph (éd.) (1994), *Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gorz André (1977), *Fondements pour une morale*, Paris, Galilée.

Gorz André (1986), *Le traître*, Paris, Le Seuil, « Points ».

Gorz André (1988), *Métamorphose du travail, quête de sens. Critique de la raison économique*, Paris, Galilée.

Gouldner Alvin (1971), *The Coming Crisis of Western Sociology*, London, Heinemann.

Habermas Jürgen (1962-1983), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand Verlag.

Habermas Jürgen (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

Habermas Jürgen (1970-1982), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

Habermas Jürgen (1971), Die Klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, in *Théorie und Praxis*, Francfort, Suhrkamp Verlag.

Habermas Jürgen (1981), *Théorie des kommunikativen Handelns* (2 vol.), Francfort, Suhrkamp Verlag.

Habermas Jürgen (1992), L'espace public, 30 ans après, in *Quaderni*, n° 18, 1992, p. 161-191.

Habermas Jürgen (1971), *Théorie und Praxis*, Francfort, Suhrkamp Verlag.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1987.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1820), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1970.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1970), Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramts an der Universität Berlin, in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 10, Francfort.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1972), *Wissenschaft der Logik II*, in *Werke 6*, Frankfurt.

Heidegger Martin (1919), Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem, in *Gesamtausgabe*, Bd. 56-57, Francfort, Vittorio Klostermann Verlag, p. 3-120.

Heidegger Martin (1919), Die Idee der Philosophie und das
[218]

Weltanschauungsproblem, in *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe Band 56-57, Francfort, Vittorio Klostermann Verlag, 1999, p. 3-119.

Heidegger Martin (1919), Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Anhang II, in *Zur Bestimmung der Philosophie. Gesamtausgabe*, Bd. 56-57, Francfort, Vittorio Klostermann Verlag, 1999 a, p. 215-220.

Heidegger Martin (1938), Die Zeit des Weltbildes, in *Holzwege*, Francfort, Vittorio Klostermann Verlag, 2003, p. 75-114.

Hirschman Albert O. (1970), *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard, 1995.

Hobbes Thomas, *Le citoyen*, Paris, Flammarion, « GF », 1982.

Honneth Axel (éd.) (1994), *Pathologien des Sozialen*, Francfort, Fischer Verlag.

Honneth Axel (1992), *Kampf um Anerkennung*, Francfort, Suhrkamp Verlag.

Honneth Axel (1994), Die soziale Dynamik der Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in Christoph Görg (éd.) (1994), *Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 45-62.

Horkheimer Max (1930), Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, in *Gesammelte Schriften 2*, Francfort, Fischer Verlag, 1988, p. 179-270.

Horkheimer Max (1932), Bemerkungen über Wissenschaft und Kunst, in *Gesammelte Schriften 3*, Francfort, Fischer Verlag, 1988, p. 40-47.

Horkheimer Max (1934), Dämmerung, in *Gesammelte Schriften 2*, Francfort, Fischer Verlag, 1987, p. 311-452.

Horkheimer Max (1936 a), Die Funktion der Rede in der Neuzeit, in *Gesammelte Schriften*, 12, p. 23-38.

Horkheimer Max (1936 b), Egoismus und Freiheitsbewegung, in *Gesammelte Schriften 4*, Francfort, Fischer Verlag, 1988, p. 9-88.

Horkheimer Max (1937), Traditionelle und kritische Theorie, in *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Francfort, Fischer Verlag, 1970, p. 12-56.

Horkheimer Max (1939), Die Juden in Europa, in *Gesammelte Schriften 4*, Francfort, Fischer Verlag, 1988, p. 308-331.

[219]

Horkheimer Max (1940), Psychologie und Soziologie im Werk Wilhelm Diltheys, in *Gesammelte Schriften 4*, Francfort, Fischer Verlag, 1988, p. 352-370.

Horkheimer Max (1941), Vorwort, in *Gesammelte Schriften 4*, Francfort, Fischer Verlag, 1988, p. 412-418.

Horkheimer Max (1942), Autoritärer Staat, in *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge, 1942-1970*, Francfort, Fischer Verlag, 1972, p. 13-35.

Horkheimer Max (1946), Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, *Gesammelte Schriften 6*, Francfort, Fischer Verlag, 1991, p. 21-187.

Horkheimer Max (1950), Lehren aus dem Faschismus, in *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge, 1942-1970*, Francfort, Fischer Verlag, 1972, p. 36-60.

Horkheimer Max (1951), Soziologie an der Universität, *Gesammelte Schriften 8*, Francfort, Fischer Verlag, 1985, p. 378-380.

Horkheimer Max (1951 a), Invarianz und Dynamik in der Lehre von der Gesellschaft, in *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge, 1942-1970*, Francfort, Fischer Verlag, 1972, p. 73-81.

Horkheimer Max (1951 b), Idéologie und Handeln, in Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Sociologica II*, Francfort, Europäische Verlagsanstalt, 1962, p. 38-47.

Horkheimer Max (1952 a), Zum Begriff der Bildung, in *Gesammelte Schriften 8*, Francfort, Fischer Verlag, 1985, p. 409-419.

Horkheimer Max (1952 b), Zum Begriff der Vernunft, in *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge, 1942-1970*, Francfort, Fischer Verlag, 1972, p. 193-204.

Horkheimer Max (1957), Zum Begriff des Menschen, in *Gesammelte Schriften 7*, Francfort, Fischer Verlag, 1985, p. 43-57.

Horkheimer Max (1960 a), Der Mensch in der Wandlung seit der Jahrhundertwende, in *Gesammelte Schriften 8*, Francfort, Fischer Verlag, 1985, p. 131-142.

Horkheimer Max (1961), Über das Vorurteil, in *Gesammelte Schriften 8*, Francfort, Fischer Verlag, 1985, p. 194-200.

Horkheimer Max (1962), Zum Begriff der Freiheit, in *Gesammelte Schriften 7*, Francfort, Fischer Verlag, 1985, p. 145-153.

Horkheimer Max, Adorno Theodor W. (1969), *Dialektik der Aufklärung*, Francfort, Fischer Verlag.

[220]

Hughes Everett C. (1996), *Le regard sociologique*, Paris, Ed. EHESS.

Husserl Edmund (1969-1996), *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg, Félix Meiner Verlag.

Kaessler Dietmar (1992), Was ist und zu welchem Ende studiert man Klassiker der Soziologie ?, in D. Kaessler (éd.), *Klassiker der Soziologie I*, Munich, Bock Verlag.

Kant Immanuel (1784-1797), Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?, in *Was ist Aufklärung ?*, Stuttgart, Reclam Verlag, p. 8-16.

Kant Immanuel (1785-1797), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart, Reclam Verlag.

Kant Immanuel (1797), *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke*, Bd. 2, Darmstadt.

Kant Immanuel (1797), *Kritik der Urteilskraft*, in *Immanuel Kant Akademie-Textausgabe*, vol. 5, Berlin, Walter de Gruyter.

Kant Immanuel (1797), *Zum ewigen Frieden*, Stuttgart, Philipp Reclam jun. Verlag.

Kojève (1971), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, « Folio ».

König René (1939-2000), *Vom dreifachen Ursprung der Soziologie*, in R. König, *Zur Konstitution moderner Gesellschaften*, in *Schriften*, vol. 7, p. 122-191.

Koselleck Reinhart (1979), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

La Boétie Etienne de (1574), [*Discours de la servitude volontaire*](#), Paris, Flammarion, « GF », 1983.

Lahire Bernard (dir.) (2002), *À quoi sert la sociologie ?*, Paris, La Découverte.

Lasch Christopher (1979), *The Culture of Narcissism*, New York, Norton & Co.

Lazarsfeld Paul (1970), *Philosophie des sciences sociales*, Paris, Gallimard.

Le Breton David (2000), Théâtre du monde, in *L'Internationale de l'imaginaire*, nouvelle série, n° 12, p. 139-152.

Le Goff Jean-Pierre (1998), *Mai 68, l'héritage impossible*, Paris, La Découverte.

[221]

Le Goff Jean-Pierre (1999), *La barbarie douce. La modernisation aveugle des entreprises et de l'école*, Paris, La Découverte.

Le Goff Jean-Pierre (2000), *Les illusions du management. Pour le retour du bon sens*, Paris, La Découverte.

Lepenes Wolf (1981), *Geschichte der Soziologie* (4 vol.), Francfort, Suhrkamp Verlag.

Lepenes Wolf (1981 a), *Einleitung. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität der Soziologie*, in W. Lepenes, 1981.1, p. I-XXXV.

Lequesne Christian, Rivaud Philippe (2001), Les comités d'experts indépendants : l'expertise au service d'une démocratie supranationale ?, *Revue française de sciences politiques*, vol. 51, n° 6, p. 881-902.

Lévi-Strauss Claude (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon- Pocket Angora, 1990.

Locke John (1984), *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, « GF », 1984.

Lukàcs Georg (1922-1978), *Geschichte und Klassenkampf*, Darmstadt-Ncuwied, Luchterhand Verlag.

Manheim Ernst (1933), *Aufklärung und öffentliche Meinung. Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert* (hrsg. von Norbert Schindler), Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holberg Verlag, 1979.

Mannheim Karl (1929), *Idéologie und Utopie*, Francfort, Vittorio Klostermann Verlag, 1985. [La version française est disponible dans Les Classiques des sciences sociales sous le titre : *Idéologie et utopie*. JMT.]

Mannheim Karl (1980), *Strukturen des Denkens*, Francfort, Suhrkamp Verlag.

Marcel Gabriel (1940), *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard, « NRF », 1967.

Marcuse Herbert (1965), *Kultur und Gesellschaft* (2 Bände), Francfort, Suhrkamp Verlag.

Marcuse Herbert (1965), Der Einfluss der deutschen Emigration auf das amerikanische Geistesleben, in *Hannoversche Schriften 1*, Francfort, Verlag Neue Kritik, 1999, p. 122-131.

Marcuse Herbert (1967), *Der eindimensionale Mensch*, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand Verlag.

Marcuse Herbert, Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers, in *Kultur und Gesellschaft 2*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1965.

[222]

Marx Karl (1953), [*Grundrisse*](#), Berlin, Dietz Verlag.

Marx Karl (1969), *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Francfort, Verlag Neue Kritik.

Marx Karl (1969 a), *Thesen über Feuerbach*, in *Marx-Engels Werke*, vol. 3, p. 533-535.

Marx Karl (1971), [*Un chapitre inédit du « Capital »*](#), Paris, UGE, « 10/18 ».

Marx Karl (1972), *Das Kapital*, Bd. 1, *Marx-Engels Werke*, vol. 23, Berlin, Dietz Verlag. [La version française est disponible dans Les Classiques des sciences sociales sous le titre : [*Le Capital*](#). JMT.]

Marx Karl (1975), *Der 18^e Brumaire des Louis Bonaparte*, in *Marx-Engels Werke*, vol. 8, p. 115-207. [La version française est disponible dans Les Classiques des sciences sociales sous le titre : [*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*](#). JMT.]

Marx Karl, Engels Friedrich (1969), *Deutsche Idéologie*, in *Marx-Engels Werke*, vol. 3, p. 9-530.

Marx Karl, Engels Friedrich (1974), *Manifest der kommunistischen Partei*, in *Marx-Engels Werke*, vol. 4, p. 459-493.

Merleau-Ponty Maurice, La philosophie de l'existence, in *Parcours* 2, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 247-266.

Merleau-Ponty Maurice, Le philosophe et la sociologie, in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. X, 1951, et vol. CI, 1996, p. 17-32.

Merleau-Ponty Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, « Folio », 1955-2000.

Mills C. Wright (1943), The professional ideology of social pathologists, in *The American Journal of Sociology*, n° 49, september 1943, p. 165-180 ; repris in Edward A. Tiryakian, *The Phenomenon of Sociology*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1971, p. 219-237.

Mills C. Wright (1967-1977), *L'imagination sociologique*, Paris, Maspero.

Mills C. Wright (1956), *The Power Elite*, New York.

Mongardini Carlos (1993), Towards a European sociology, in Nedelmann-Sztompka, 1993, p. 67-77.

Nedelmann Brigitta, Sztompka Piotr (eds) (1993), *Sociology in Europe. In Search of Identity*, Berlin-New York, Walter de Gruyter.

Nedelmann Brigitta, Sztompka Piotr (1993), Introduction, in Nedelmann-Sztompka (eds), 1993, p. 1-24.

Negt Oscar, Kluge Alexander (1972), *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Francfort, Suhrkamp Verlag.

[223]

Negt Oscar, Kluge Alexander (1982), *Geschichte und Eigensinn*, Francfort, Verlag, 2001.

Negt Oscar, Kluge Alexander (1993), *Maßverhältnisse des Politischen*, Francfort, Fischer Taschenbuch Verlag.

Negt Oskar (1973), Bürgerliche und proletarische Öffentlichkeit, in *Ästhetik und Kommunikation*, 12, 1973, p. 6-27.

Nisbet Robert A. (1966), *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984.

Plessner Helmut (1960), *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung*, Göttingen, Verlag Otto Schwartz.

Popitz Heinrich, Bahrdt Hans-Paul et al. (1957), *Das Gesellschaftsbild der Arbeiter*, Tübingen, J. C. B. Mohr.

Rancière Jacques (1995), *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée.

Ricœur Paul (1997), *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Le Seuil.

Ricœur Paul (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock.

Ricœur Paul (1995), *Réflexion faite*, Paris, Éd. Esprit.

Sartre Jean-Paul (1947), *Les jeux sont faits*, Paris, Nagel, 1966.

Sartre Jean-Paul (1960), *Critique de la Raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985.

Sartre Jean-Paul (1943), *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard.

Sartre 1946, Matérialisme et Révolution, in *Situations III*, p. 135-225, Paris, Gallimard.

Scheler Max (1922-1986), Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung, in *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, p. 13-26.

Scheler Max (1999), *Ethik und Kapitalismus*, Berlin, Philo-Verlagsgesellschaft.

Scheler Max (1922-1986), *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann.

Schelling F. W. J. von (1858), *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in *Sämtliche Werke*, I, 3.

Schnapper Dominique (1998), *La relation à l'autre. Au coeur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.

Schnapper Dominique (1999), *La compréhension sociologique*, Paris, PUF.

Schopenhauer Arthur (1818-1986), *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, in *Sämtliche Werke*, vol. 1, Francfort, Suhrkamp Verlag.

[224]

Schütz Alfred (1987), *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens-Klincksieck.

Schütz Alfred (1988 a), Le problème de la rationalité dans le monde social, in *Éléments d'une sociologie phénoménologique*, Paris, L'Harmattan.

Schütz Alfred (1988 b). L'importance de Husserl pour les sciences sociales, in *Éléments d'une sociologie phénoménologique*, Paris, L'Harmattan, p. 53-88.

Schütz Alfred (1988 c), Choisir parmi des projets d'action, in *Éléments d'une sociologie phénoménologique*, Paris, L'Harmattan, p. 89-102.

Schütz Alfred (1988 d). Quelques structures du monde-de-la-vie, in *Éléments d'une sociologie phénoménologique*, Paris, L'Harmattan, p. 103-123.

Sennett Richard (1979), *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Le Seuil.

Sennett Richard (2000), *Le travail sans qualités*, Paris, Albin Michel.

Simmel Georg (1999), Lebensanschauung, in *Gesamtausgabe*, Bd. 16, Francfort, Suhrkamp Verlag, p. 209-424.

Spurk Jan (éd.) (2000), [*L'entreprise écartelée*](#), Paris, Syllepse.

Spurk Jan (1990), *Gemeinschaft und Modernisierung. Entwurf einer soziologischen Gedankenführung*, Berlin, Walter de Gruyter.

Spurk Jan (1996), Öffentlichkeit, Gesellschaftskonstitution und Intellektuelle in Frankreich. Zur Soziologie Jean-Paul Sartre, *Cahiers du CRESEP*, n° 96-08.

Spurk Jan (1998), *Bastarde und Verräter. Jean-Paul Sartre und die französischen Intellektuellen*, Bodenheim, Syndikat Verlag.

Spurk Jan (1999), La nation comme communauté de destin altérité et avenir, in Ch. Constantopoulou (éd.). *Identité culturelle, coexistence culturelle*, Paris, L'Harmattan.

Spurk Jan (1999), La sociologie allemande et le fascisme ou l'histoire sanglante de la raison analytique, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. CVII, 1999, p. 289-312.

Spurk Jan (2001), [*Critique de la raison sociale. La sociologie de l'École de Francfort*](#), Québec-Paris, Presses de l'Université de Laval - Syllepse.

Spurk Jan (2001), Penser le dépassement. Sartre-Bourdieu aller-retour, *Variations*, 1, 2001.

[225]

Thomas William Isaac, Znaniecki Florian (2000), *Fondation de la sociologie américaine. Morceaux choisis*, Paris, L'Harmattan.

Tönnies Ferdinand (1887-1963), *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Verlagsanstalt.

Tönnies Ferdinand (1931-1982), *Gemeinschaft und Gesellschaft*, in Vierkandt Alfred (cd.) (1931), *Handwörterbuch der Soziologie Gekürzte Studienausgabe*, Stuttgart, Enke Verlag, p. 27-38. [La version française est disponible dans Les Classiques des sciences sociales sous le titre : [Communauté et société](#). JMT.]

Tönnies Ferdinand (1955), Die Entstehung meiner Begriff Gemeinschaft und Gesellschaft, in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, n° 7, p. 463-467.

Touraine Alain (1973), *La production de la société*, Paris, Le Seuil.

Touraine Alain (1978), [La voix et le regard](#), Paris, Le Seuil.

Weber Max (1920), Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988, p. 17-206.

Weber Max (1920 a), Vorbemerkung, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, J. C. B. Mohr, p. 1-16.

Weber Max (1920 b). Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988, p. 207-236. [La version française est disponible dans Les Classiques des sciences sociales sous le titre : [L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme](#). JMT.]

Weber Max (1920 c), Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988, p. 237-573.

Weber Max (1921), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, J. C. B. Mohr Verlag, 1972.

Weber Max (1922), *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988, p. 582-613.

Weber Max (1959), *[Le savant et le politique](#)*, Paris, Plon.

Weber Max, Lettre à Else Jaffé du 13 septembre 1907, in *Revue française de sociologie*, 43-4, 2002, p. 677-683.

Weber Max, L'État-nation et la politique économique, in *Revue du MAUSS*, n° 3, 1989.

[227]

Table des matières

Remerciements [vii]

I

De la compréhension à la bouffonnerie ?

1. Pour le sujet, pour le vivant [2]
2. Renouer avec les traditions européennes [12]
3. Être sociologue [16]

II.

Dans quelle société vivons-nous ? De l'individualisme sériel

1. Continuités sociales [25]
2. De l'individualisme sériel [27]
3. Formater les images du monde : la force de l'industrie culturelle [55]
4. Crépuscules européens [61]

III

Comprendre le vivant

1. Le regard sociologique et la compréhension sociologique [65]
2. Héritages sociologiques [78]

IV.

Quêtes de sens et compréhension sociologique

1. L'individu, la subjectivité et la sociologie [102]
2. Le lien social et les quêtes de sens [116]
3. L'approche situationnelle [123]
4. Espace public et création du lien social [128]
5. Quêtes de sens [153]

V.

Pour la sociologie critique

1. Sociologies critiques dans une société sérielle [191]
2. Sociologie critique de l'individualisme sériel [201]

Bibliographie [213]

Quel avenir pour la sociologie ?

Quête de sens et compréhension du monde social.

Collection

« Intervention philosophique »

De KONINCK Thomas, *La nouvelle ignorance ou le problème de la culture*, 2^e éd., 2001.

DELACAMPAGNE Christian, *Islam et Occident, les raisons d'un conflit*, 2^e éd., 2003.

DRAI Raphaël, *La France au crépuscule*, 2004.

ELLUL Jacques, *Islam et judéo-christianisme*, 4^e éd., 2004.

FLEURY Cynthia, *Dialoguer avec l'Orient*, 2003.

LAUGIER Sandra, *Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd'hui*, 1999.

MAGNARD Pierre, *Questions à l'humanisme*, 2000.

MATTÉI Jean-François, *La barbarie intérieure*, 3^e éd., 2001. Réédition « Quadrige », 2004.

Mattéi Jean-François, ROSENFIEL Denis (sous la dir.), *Civilisation et barbarie. Réflexions sur le terrorisme contemporain*, 2002.

MICHAUD Yves, *La crise de l'art contemporain*, 5^e éd., 1999. Réédition « Quadrige », 2005.

SPURK Jan, *Quel avenir pour la sociologie ? Quête de sens et compréhension du monde social*, 2006.

TRIGANO Shmuel, *La démission de la République. Juifs et musulmans en France*, 2003.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *La religion et la cité*, 2001.

WUNENBURGER Jean-Jacques, *L'homme à l'âge de la télévision*, 2000.

ZARKA Yves Charles, FLEURY Cynthia, *Difficile tolérance*, 2004.

ZARKA Yves Charles (sous la dir.), *Faut-il réviser la loi de 1905 ?*, 2005.

Zarka Yves Charles, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, 2005 ; traduit en italien, espagnol et hébreu.

ZASK Joëlle, *Art et démocratie. Peuples de l'art*, 2003.

Fin du texte