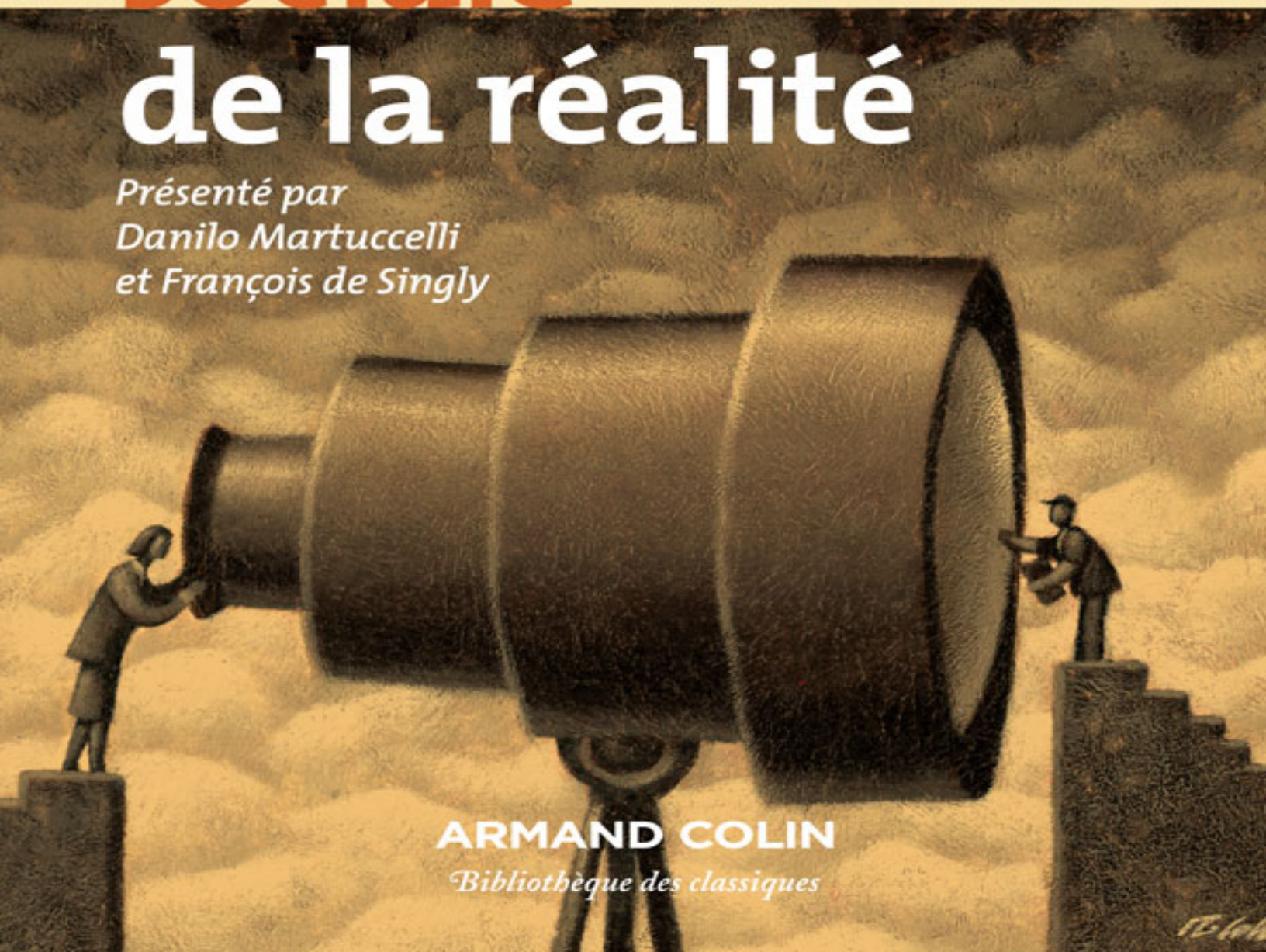
Peter Berger
Thomas Luckmann

La Construction sociale de la réalité

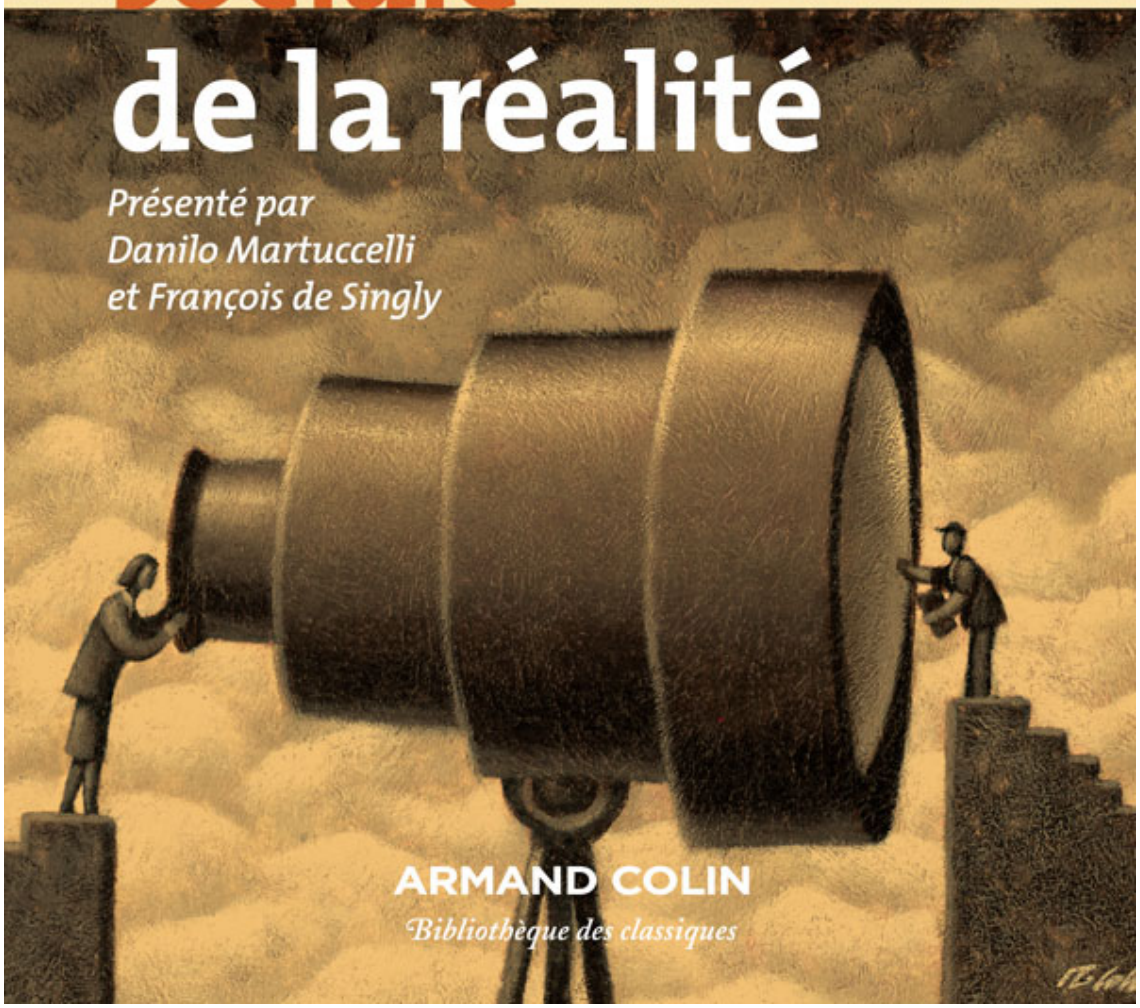
Présenté par
Danilo Martuccelli
et François de Singly



ARMAND COLIN
Bibliothèque des classiques

Peter Berger
Thomas Luckmann

La Construction sociale de la réalité



Présenté par
Danilo Martuccelli
et François de Singly

ARMAND COLIN
Bibliothèque des classiques

Peter Berger
Thomas Luckmann

La Construction sociale de la réalité

Traduction de Pierre Taminiaux,
revue par Danilo Martuccelli
Avant-propos de Danilo Martuccelli
Postface de François de Singly

ARMAND COLIN

Table des matières

Avant-propos de Danilo Martuccelli

Introduction

I. Les fondements de la connaissance dans la vie quotidienne

La réalité de la vie quotidienne

L'interaction sociale dans la vie quotidienne

Le langage et la connaissance dans la vie quotidienne

II. La société comme réalité objective

L'institutionnalisation

La légitimation

III. La société comme réalité subjective

L'intériorisation de la réalité

L'intériorisation et la structure sociale

Théories de l'identité

L'organisme et l'identité

Conclusion

Le mariage et la construction de la réalité

Postface de François de Singly

Bibliographie

Index

Illustration de couverture : Rob Colvin/
©Images.com/Corbis
© The Social Construction of Reality, Doubleday &
Compagny Inc., 1966.
© Armand Colin, 2012, pour cette édition.
ISBN : 978-2-200-28367-4

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés, réservés pour tous pays. Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans l'autorisation de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d'une part, les reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective et, d'autre part, les courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d'information de l'œuvre dans laquelle elles sont incorporées (art. L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2 du Code de la propriété intellectuelle).

ARMAND COLIN ÉDITEUR • 21, RUE DU MONTPARNASSE • 75006 PARIS

Bibliothèque des classiques

Pierre ALBOUY, *Mythes et mythologies dans la littérature française* [1969], Armand Colin, 2012.

Nels ANDERSON, *Le Hobo, sociologie du sans-abri* [1923], Armand Colin, 2011.

Peter BERGER, Thomas LUCKMANN, *La Construction sociale de la réalité* [1966], Armand Colin, 2012.

John DEWEY, *Démocratie et Éducation* [1916] suivi de *Expérience et Éducation* [1938], Armand Colin, 2011.

Alain GIRARD, *Le Choix du conjoint* [1964], Armand Colin, 2012.

Jack GOODY, *L'Évolution du mariage et de la famille en Europe* [1983], Armand Colin, 2012.

Carl HEMPEL, *Éléments d'épistémologie* [1966], Armand Colin, 2012.

Karl MANNHEIM, *Le Problème des générations* [1928], Armand Colin, 2011.

Jean PIAGET, *La Psychologie de l'intelligence* [1947], Armand Colin, 2012.

Jean ROUSSET, *Le Mythe de Don Juan* [1978], Armand Colin, 2012.

Henri WALLON, *L'Évolution psychologique de l'enfant* [1941], Armand Colin, 2012.

Une sociologie phénoménologique quarante-cinq ans après
par Danilo Martuccelli

Le livre que le lecteur a entre les mains est un des ouvrages parmi les plus lus de la sociologie. Depuis maintenant quarante-cinq ans, *La Construction sociale de la réalité* aura durablement marqué bien des vocations individuelles, constituant autour de lui une communauté invisible de lecteurs qui, même lorsqu'ils finissent par s'éloigner théoriquement de ses propositions, n'en gardent pas moins, souvent, une relation particulière et personnelle avec lui. Bien des sociologues, en effet, se rappellent ainsi, sans hésitation, du moment de leur trajectoire professionnelle où ils ont rencontré le livre de Berger et Luckmann. Il fait partie de ces rares ouvrages dont on a l'impression qu'ils vous ont – peu ou prou – transformé.

Une brève rencontre, une longue postérité

La Construction sociale de la réalité est l'œuvre de deux auteurs nés en Europe qui se rencontreront, pendant quelques années, à New York. Leur préoccupation commune pour la religion, leur référence partagée à la phénoménologie d'Alfred Schütz, leur insatisfaction de l'état de la théorie sociale dans les années 1960, situeront le livre à l'articulation d'une complicité intellectuelle, d'une influence majeure et créatrice, et d'un formidable effort d'intégration théorique.

Peter L. Berger et Thomas Luckmann sont nés dans les années 1920 ; Luckmann en 1927, en Slovénie, et Berger, en 1929, à Vienne. Ils feront tous les deux leurs études secondaires à Vienne – dans une ville encore sous l'influence de la fin de l'Empire austro-hongrois, et du bouillonnement intellectuel qui marque la dernière phase de la modernité viennoise. Ils émigreront vers les États-Unis après la Seconde Guerre

mondiale – immédiatement après pour Berger (qui n'a alors que 17 ans), un peu plus tard pour Luckmann. Tous les deux seront étudiants dans la *New School for Social Research*. Le lieu et la période sont déterminants. Dans les années 1950, le centre de la sociologie américaine s'est définitivement déplacé de Chicago à Harvard, avec le primat indiscutable de Talcott Parsons et du fonctionnalisme. Dans ce contexte, à New York, la *New School* est un monde à part. L'influence de plusieurs intellectuels européens ayant fui le nazisme marque alors les discussions, et permet ainsi à une branche de la tradition sociologique européenne de se développer sur le sol américain au travers d'une forte articulation entre la philosophie et les sciences sociales. C'est là que nos deux auteurs se rencontrent pour la première fois dans un séminaire donné par Karl Löwith.

Mais c'est sans aucun doute l'œuvre d'Alfred Schütz qui sera déterminante dans leur trajectoire, une rencontre à la fois humaine et intellectuelle. L'expérience d'amitié partagée qui se noue entre trois couples, Alfred et Ilse Schütz, Thomas et Benita Luckmann, Peter et Brigitte Berger est d'ailleurs inséparable de la vie intellectuelle des deux hommes. En 1960, après la mort de son mari, Ilse Schütz demandera d'ailleurs à Thomas Luckmann, qui vient alors de réintégrer la *New School* comme enseignant, de devenir l'éditeur posthume des œuvres d'Alfred Schütz – une tâche à laquelle Luckmann consacrera plusieurs années de sa vie[1]. Surtout, le fait que Berger autant que Luckmann aient épousé des sociologues est moins anodin qu'il n'en a l'air. Même si les chemins de l'élaboration théorique ne sont jamais transparents ni directs, ces circonstances biographiques sont à souligner chez des auteurs qui accordent une importance décisive à la conversation quotidienne dans la récréation des mondes vécus partagés. Et d'ailleurs, Berger n'a-t-il pas écrit avec son beau-frère, Hansfried Kellner (1988 [1964]), un célèbre article portant sur le rôle de la communication dans la construction de la réalité du mariage[2] ?

Après un séjour dans les Universités de Georgia et de Caroline du Nord, Berger rejoint également, en 1963, la *New School*, et sa collaboration avec Luckmann sera étroite et fructueuse jusqu'au départ de ce dernier pour l'Europe en 1966. Dans un très bref laps de temps, elle

donne lieu, outre à des ouvrages personnels importants[3], à trois articles (Berger et Luckmann, 1963 ; 1964 ; 1966) et surtout à *La Construction sociale de la réalité* publié pour la première fois en 1966[4]. Mais un peu avant et juste après cette période, tous les deux publient des livres significatifs de sociologie de la religion (Berger, 1961a ; 1961b ; 1967 ; Luckmann, 1967)[5]. Comme le lecteur le constatera tout au long de sa lecture de *La Construction sociale de la réalité*, il s'agit là d'un élément fondamental. Pour Berger et Luckmann, sous l'influence notamment de Durkheim et de Weber, la religion n'est pas un domaine particulier, mais se place au cœur de la réalité sociale. Si depuis quelques décennies, les sociologues ont quelque peu oublié – ou négligé – cette centralité théorique (la sociologie de la religion étant progressivement devenue un domaine de spécialisation), il faut se rappeler qu'elle fut à l'origine la principale entrée d'une théorie sociale générale. Bien des concepts majeurs de l'ouvrage sont en tout cas à replacer dans cette perspective. Il sera facile au lecteur attentif de découvrir les analogies – souvent implicites – qui jalonnent le livre[6]. Pourtant, malgré cette centralité, peu d'espace est explicitement accordé à la religion dans *La Construction sociale de la réalité*. Elle existe en quelque sorte en creux, disséminée dans des notes en bas de pages, ou dans des références plus ou moins elliptiques.

Cette absence relative définit en quelque sorte leur démarche. En effet, la véritable architecture de l'œuvre se met en place lorsque les auteurs vont concevoir la sociologie de la religion comme une partie d'une sociologie plus générale qu'ils associent à une sociologie de la connaissance. Le problème fondamental de la sociologie est de rendre compte des formes sociales de la connaissance, de sa distribution et de sa légitimation dans la société. Dans un seul et même mouvement, il s'agit de prolonger l'intuition majeure des auteurs classiques pour qui la religion est une matrice de sens dans une société et de prendre acte du fait que dans une société sécularisée et plurielle il existe une crise des significations et des mécanismes de légitimation, ce qui accentue l'interrogation de l'homme sur le sens.

Mais revenons à nos deux auteurs, que nous avons laissés à New York. Bien des couples célèbres d'écrivains ne connaissent qu'une brève

collaboration. Berger et Luckmann n'échappent pas à la règle. En 1965, avant même la publication de l'ouvrage commun, Luckmann, comme tant d'autres exilés européens, finissent par rentrer en Europe et prendre un poste à Francfort (jusqu'à 1970) avant de se déplacer dans d'autres universités européennes. Depuis, l'un et l'autre sont restés fidèles aux intuitions centrales de leur ouvrage de 1966, qu'ils ont approfondies ou développées de maintes manières. Mais leurs centres d'intérêts, et leurs prises de position, ont suivi des chemins spécifiques. Luckmann s'attardera de plus en plus sur les manières dont la communication, à un niveau microsociologique, participe à la construction de la réalité. En revanche, Berger, qui décide de rester aux États-Unis, s'intéressera progressivement aux problèmes de développement économique et de changement socioculturel dans différentes parties du monde. Une distance géographique et une décentration de leurs centres d'intérêt qui expliquent qu'ils ne publieront de nouveau un ouvrage commun qu'en 1995 – *Modernité, pluralisme et crise de sens* – une étude, comme on le verra, en profonde continuité avec les thèses développées en 1966.

Une œuvre carrefour

Dès sa parution en 1966, le livre de Berger et Luckmann connaît un grand succès. Les raisons en sont sans doute multiples. Le texte est accessible – on leur en a d'ailleurs étrangement fait le reproche –, doté d'une clarté dont il faut reconnaître qu'elle fait souvent défaut à bien d'autres travaux de théorie sociale (… et d'un très inhabituel sens de l'humour comme en attestent bien des illustrations fournies tout au long du livre). En fait, ils mettent en place un mode de théorisation particulier. À la construction conceptuelle et argumentative propre aux ouvrages de philosophie, Berger et Luckmann opposent un autre mode de réflexion : plus vivant, moins abstrait, plus ancré dans des expériences vécues. Depuis, cette manière de produire de la théorie sociale a fait ses émules, en durcissant par ailleurs, au fur à mesure que les départements de sociologie se développent, la séparation entre la philosophie sociale et la théorie sociologique. Les reproches croisés et réciproques (de légèreté

conceptuelle pour les uns ; d'abstraction oiseuse pour les autres) se sont généralisés depuis.

Mais l'importance et le succès durable du livre sont à associer à la place si particulière, pour ne pas dire unique, qu'il occupe dans l'histoire de la pensée sociologique. Un nombre incroyable de traditions intellectuelles y sont réunies, sans pour autant faire violence à aucune d'entre elles. C'est ce tour de force qui rend cet ouvrage, quarante ans après sa publication, toujours aussi neuf. Il participe ainsi – comme peu d'autres le font – à la communication entre sociologues : il est un agent actif de la construction de la réalité propre aux sociologues – ce qui ne devrait certainement pas déplaire aux auteurs.

En effet, à l'arrière-plan ou au cœur du dispositif intellectuel déployé, des pans entiers de la pensée sociale travaillent l'ouvrage. En premier lieu, dans un savant usage du rôle de légitimation dévoué aux classiques dans la sociologie, il peut se réclamer tout à la fois de Marx, de Durkheim et de Weber grâce à la place fondamentale qu'il accorde à la religion. Mais ce serait une erreur que d'y voir un pur recours stratégique. Il s'agit plutôt d'une façon de théoriser en conversation étroite avec eux, construisant par là-même un espace de communication ouvert, largement accessible à d'autres sociologues, puisque s'appuyant – pour reprendre une des notions de leur ouvrage – sur un stock commun de connaissances. D'ailleurs, on n'a souvent pas assez reconnu ce rôle des « classiques » dans la sociologie : dans une discipline à frontières intellectuelles ouvertes, ils sont un principe de communication obligé, une sorte de langue commune à disposition qui permet, puisqu'il s'impose à tous, de sortir des dangers de la balkanisation jargonnante des écoles. Si l'on se retrouve si facilement dans les pages de *La Construction*, c'est qu'il parle en quelque sorte l'espéranto de la sociologie.

En deuxième lieu, et malgré cette présence élargie des classiques, l'ouvrage ne s'en inscrit pas moins, avec une forte personnalité, au sein d'une famille intellectuelle particulière, la tradition de la phénoménologie. Il se place ainsi dans une longue filiation : de Husserl à Heidegger, de Schütz à Garfinkel, et jusqu'à Habermas et sa reprise de la notion de monde vécu, pour ne citer que les plus connus. Il immerge

immédiatement le lecteur dans une certaine tradition intellectuelle avec intelligence, en en respectant la profondeur conceptuelle, mais en la délestant de certaines obscurités qui entourent parfois les études d'Alfred Schütz. Si Berger et Luckmann s'inspirent explicitement de son œuvre, leur livre est tout sauf une traduction ou une vulgarisation de ses thèses. Ils ont à la fois approfondi certaines de ses notions et en ont développé de nouvelles.

Ensuite, la tradition marxiste est à maints moments mobilisée dans l'ouvrage, notamment dans ses considérations proprement critiques, mais dans un versant bien particulier de sa tradition. Dans les années 1960, le marxisme occidental s'affirme dans le paysage intellectuel, notamment dans les échanges qu'il instaure avec la phénoménologie et l'existentialisme. La présence de Jean-Paul Sartre, alors au sommet de sa gloire, résume cette double influence. Que le lecteur ne s'y méprenne pas : les quelques références au marxisme font probablement partie de ces rares moments où la sociologie non marxiste est parvenue, avec bonheur, et profit, à entrer en discussion avec cette altérité conceptuelle qu'il a été pendant si longtemps. En insistant sur la nécessaire prise en compte des dimensions historiques de la relation entre la société et l'individu, le livre introduit à une vision critique et dialectique de l'ordre social, même si sa conception du pouvoir reste en retrait par rapport à celle de Marx.

En quatrième lieu, les auteurs insistent sur le besoin de placer George Herbert Mead au cœur des conversations entre la sociologie et la théorie de l'acteur, anticipant une lecture qui deviendra progressivement dominante à la fin du XX^{e} siècle. Au vu de cette postérité, on ne peut qu'en être profondément admiratif. Trois affirmations capitales sont avancées. Tout d'abord, une des difficultés majeures du néo-marxisme (comme l'appellent les auteurs) provient de sa volonté d'établir une discussion – une synthèse – avec l'œuvre de Freud, malgré l'incompatibilité fondamentale de leurs présupposés anthropologiques (notes, p. 61-62 de l'introduction). Les impasses notoires de la plupart de ces tentatives leur ont depuis donné raison. Ensuite, la sociologie doit choisir avec détermination la théorie de l'acteur présente dans les travaux de Mead, qui rend possible de fonder de manière adéquate l'articulation

entre la société et l'individu. Bien entendu, Mead n'était pas un inconnu dans les années 1960 et l'interactionnisme symbolique s'en réclamait déjà ouvertement. Mais son rôle comme pivot de l'articulation entre une théorie de l'acteur et une théorie de la structure sociale n'était encore que largement en germe. Enfin, et c'est la ligne développée dans l'ouvrage, ils proposent l'intégration des approches de Mead et de Durkheim : c'est cette rencontre quelque peu improbable qui fonde vraiment la dialectique entre individu et société développée dans *La Construction*. Reprise et approfondie depuis par bien des auteurs, notamment par Jürgen Habermas (1987 [1981]), cette intégration nous est désormais familière : elle était loin d'être évidente dans les années 1960.

En cinquième lieu, le lecteur ne doit pas oublier la présence constante de Parsons tout au long du livre, y compris dans l'aspect synthétique de l'ouvrage. Mais il est surtout actif comme contrepoint de leur entreprise. À la conception du sujet freudien de mise chez Parsons, Berger et Luckmann préfèrent Mead ; face au primat normatif du fonctionnalisme, ils soulignent les aspects cognitifs de l'ordre social ; face à l'intégration assurée par les valeurs, ils insistent sur les conflits de légitimité ; enfin, face aux médiums impersonnels de l'intégration sociétale, ils choisissent résolument les échanges communicationnels issus du monde vécu. C'est là que résident sans doute la force et la séduction immédiate du livre : à la différence de bien des variantes de la sociologie du conflit qui se développe pendant ces années (John Rex, Ralph Dahrendorf, – et en France, Raymond Aron et Alain Touraine), l'œuvre de Berger et Luckmann, tout en préservant l'économie générale de la vision fonctionnaliste de la société (à savoir, le besoin d'un réservoir commun des significations entre les acteurs), n'en donne pas moins une interprétation alternative.

En sixième lieu, nous venons d'y faire référence, l'ouvrage, et c'est son identité fondamentale, est une étude de sociologie de la connaissance (c'est même le sous-titre de la version anglaise originale). Dès l'introduction, il se place ainsi en continuité et rupture avec certains éléments du marxisme, mais également avec l'œuvre de Max Scheler et de Karl Mannheim. Il souligne aussi la notion de cadrage, alors seulement en germe, dans les travaux d'Erving Goffman. Même si cet

aspect est seulement évoqué dans l'ouvrage, les auteurs ont manifestement déjà conscience de son importance. Et ici, comme dans les points précédents, les auteurs innovent profondément : pour eux, la sociologie de la connaissance n'est pas une branche spécialisée de la sociologie, mais le fondement indispensable d'une théorie sociale générale. C'est bien à son déploiement qu'est consacré l'ouvrage.

Enfin, l'étude de Berger et Luckmann a une vocation interdisciplinaire qui fait aujourd'hui cruellement défaut à la sociologie. Leur livre est une discussion constante avec la philosophie (notons d'ailleurs sur ce point, l'absence de la philosophie analytique), mais manifeste également un effort pour prendre acte des caractéristiques et spécificités biologiques de l'anthropologie humaine (notamment dans le sillage des travaux de Arnold Gehlen) et de ses conséquences sous forme de routines pratiques et d'habitudes[7]. Il constitue surtout un développement majeur, à partir d'un regard proprement sociologique, des théories psychologiques de la socialisation. En atteste la notion – et la fortune théorique – de l'idée de socialisation secondaire. La sociologie se dote alors d'une conception dynamique de l'acteur, soumis à des processus de socialisation multiples et contradictoires, jamais achevés parce qu'inachevables, se déroulant tout au long d'une vie et qui, sans remettre en question des éléments constitutifs de l'individu acquis lors de la socialisation primaire (celle de la prime-enfance) ouvre le spectre de la transformation identitaire. Ici aussi l'œuvre de Berger et Luckmann est pionnière comme en atteste, par exemple, dans la sociologie française contemporaine, les développements autour de la théorie de l'identité.

Certes, toutes ces traditions n'ont pas le même poids dans l'œuvre et elles ne sont pas toutes aussi bien mises en articulation. Mais ce n'était pas le problème des auteurs. Dès l'introduction, ils avertissent le lecteur : leur but est de développer un raisonnement théorique systématique pour lequel ils s'appuient sur des apports intellectuels précédents, mais en les retravaillant dans le cadre d'une élaboration théorique propre. Ni exégèse, ni synthèse, l'œuvre est, sur ce point, un exemple, très réussi, de l'affirmation d'une personnalité théorique en discussion – et en dette – avec les traditions précédentes. Et si l'ouvrage ne pêche pas par éclectisme (l'accumulation sans principe directeur de raisonnements

disparates) c’est bien parce qu’il est vertébré par la phénoménologie de Schütz, à qui ils empruntent l’essentiel de leur arsenal conceptuel.

Comprendre une sociologie phénoménologique

La Construction sociale de la réalité fait partie de ces ouvrages dont on peut dire qu’ils n’ont nullement besoin de présentation. La clarté de l’écriture et le caractère séquentiel du raisonnement déployé, ainsi que le développement méthodique et le rappel constant des étapes de l’argumentation en font un des rares ouvrages de théorie sociale où l’on se laisse porter avec plaisir par le cheminement du texte. Et pourtant, il est tout sauf un livre facile. Parce que, comme nous venons de l’évoquer, il est un véritable abrégé de l’histoire de la pensée sociale. Et parce que, comme nous allons le souligner, il défend une série de thèses à forte personnalité théorique qui sont tout sauf consensuelles.

À l’origine se trouve la conscience subjective

L’objectif explicite de l’ouvrage est de proposer une articulation entre l’individu et la société à travers une perspective capable de rendre compte du « caractère duel de la société en termes de facticité objective *et* de signification subjective » (p. 64). Pour réaliser cette tâche, les auteurs partent d’un élargissement de la notion de sociologie de la connaissance. Jusque-là essentiellement cantonnée à l’histoire intellectuelle des idées, Berger et Luckmann l’orientent vers la construction quotidienne de la réalité au travers des connaissances ordinaires dont chaque individu fait usage dans une société.

C’est le principe d’Archimède du livre : les individus saisissent des processus sociaux comme de réalités objectives. La vie sociale est toujours déjà là, et elle est toujours appréhendée comme une réalité ordonnée et significative[8]. L’individu ne peut pas ne pas rencontrer cette réalité objective, déployé à travers une série d’objectivations, à commencer par le langage et l’ensemble des significations qu’il véhicule, qui constituent ainsi à proprement parler l’univers symbolique dans

lequel se déroule sa vie. La perception du monde social est un produit culturel, dont la raison ultime est à trouver dans les processus conscients. « La vie quotidienne se présente elle-même comme une réalité interprétée par les hommes et possédant pour ces derniers un sens de manière subjective en tant que monde cohérent » (p. 66). Un univers symbolique qui prend sa source dans la constitution même de l'homme (p. 171).

C'est parce que les acteurs baignent dans cet univers partagé de significations qu'ils peuvent entrer en relation avec les autres – que ce soit lors des échanges de co-présence ou à distance. S'établit alors un continuum allant des relations de face-à-face avec des proches, moins typifiées et plus personnalisées, jusqu'à des relations avec des anonymes où les recettes et les schémas de typification (même lors du face-à-face) laissent moins d'espace à la négociation lors de l'échange. En tout cas, c'est bien cette réalité subjective qui est première et qui ouvre vers la dimension intersubjective. « Je sais », écrivent les auteurs à l'unisson s'identifiant à la voix d'un acteur possible, « que je vis avec eux dans un monde commun. Plus important encore, je sais qu'il existe une correspondance continue entre *mes* significations et *leurs* significations dans ce monde, que nous partageons le sens commun de sa réalité » (p. 71 – ce sont les auteurs qui soulignent). Et c'est encore cette réalité subjective qui se trouve à la base de la caractérisation que Berger et Luckmann donnent des structures sociales objectives : « la structure sociale est la somme totale de ces typifications et des modèles récurrents d'interaction établis au moyen de celles-ci » (p. 83).

L'aspect compréhensif – le fait que les individus s'orientent dans la vie sociale grâce à leur capacité à en déceler les significations – est ainsi déterminant tout au long de l'ouvrage. Dans ce sens, le lecteur ne doit pas se méprendre : si le livre est structuré en deux grandes parties (la société comme réalité objective et la société en tant que réalité subjective), c'est en partant des processus de la conscience subjective qu'est abordée la réalité objective (donc essentiellement saisie dans ses dimensions interprétatives partagées) avant de revenir vers la conscience subjective et les manières dont elle fait sienne les significations sociales communes.

Construction sociale et réalité objective

Rien d'étonnant alors que dans ce va-et-vient, le langage – comme toujours dans l'analyse phénoménologique – soit la réalité primordiale de l'étude. Il s'impose comme réalité première puisqu'il est le plus puissant réservoir de significations dans une société et son plus important système de symboles. Il permet de s'affranchir de l'ici et du maintenant, d'entrer en relation avec des personnes distantes (et même, grâce à son mode de transmission dans des œuvres, avec des prédécesseurs et des successeurs), d'avoir accès à des réalités lointaines, bref, il est un puissant facteur de décentration subjective. Cette interprétation du langage, désormais fort répandue dans la sociologie, ne doit pas faire négliger un élément important et quelque peu paradoxal de l'œuvre de Berger et Luckmann. À bien y regarder, ce n'est que par lui que les auteurs soulignent vraiment l'existence d'une réalité objective, externe à l'individu, qui s'impose à lui (disons un fait social durkheimien). L'objectivité de la vie sociale se résume aux frontières coercitives du langage.

Le point est depuis devenu objet de polémiques multiples. Certes, les auteurs prennent garde de rappeler au lecteur que ce qui est perçu existe réellement objectivement, mais le garde-fou introduit est fragile. Comme les auteurs le précisent, « l'expérience subjective de la vie de tous les jours, s'abstient de toute hypothèse causale ou génétique, tout comme d'assertions relatives au statut ontologique des phénomènes analysés » (p. 67). Ce qui anime d'un bout à l'autre l'ouvrage est l'étude des processus cognitifs dynamiques par lesquels se produit et se reproduit la vie sociale en fonction des interprétations et des connaissances socialement distribuées. En 1966, nous sommes très loin des excès ultérieurs du constructivisme radical. Pour Berger et Luckmann, l'expression – non exempte d'ambiguïté – de « construction sociale de la réalité » ne vise pas à nier l'existence d'une réalité objective première (tout au plus, leur arrive-t-il d'affirmer qu'ils mettent cette question entre parenthèses – c'est-à-dire, qu'ils ne l'aborderont pas vraiment dans leur travail), mais à souligner le fait que le regard doit se centrer autour des

règles et des schémas par lesquels la société est vécue, institutionnalisée, transmise et transformée.

Depuis, on connaît la fortune, les excès et les fourvoiements de la notion de « construction sociale de… ». Des lectures critiques ont ainsi rétabli de nécessaires frontières entre des faits bruts – objectifs et indépendants des individus – et des faits sociaux, au sens fort du terme, ayant besoin d'un processus d'institutionnalisation pour exister mais n'en ayant pas moins par la suite des régularités objectives (comme c'est le cas de la monnaie)[9]. Elles se sont efforcées de distinguer entre les significations acceptables de l'affirmation, et parfois banales, ne contestant que le caractère inévitable ou souhaitable d'une réalité, et celles qui ne le sont guère (Hacking, 2001 [1999]). Ces mises en garde ne sont pas foncièrement contraires à ce qu'affirme l'ouvrage ; mais il faut reconnaître que la frontière est parfois ténue entre l'étude de la réalité au travers de processus, cognitives et pratiques, l'instituant comme réalité (ce qui est la position de Berger et Luckmann) et une dérive qui, partant de ce constat, dissout l'objectivité de la réalité dans un constructivisme subjectif.

En fait, la difficulté réside dans le primat analytique accordé au langage et la volonté de concevoir la société en analogie avec lui. D'où la cohérence d'ensemble qui est prêtée à la société ; d'où la crainte permanente de moments de désaccords et de chocs ; d'où une conception cognitive de l'ordre social ; d'où, surtout, une représentation qui a du mal à analyser les dimensions proprement objectives de la vie sociale indépendamment de leur traduction et reprise dans la conscience subjective. Si les auteurs ne nient pas l'existence d'une réalité objective, en revanche, c'est dans la manière dont ils l'abordent que loge le risque le plus important de dissolution linguistique de la réalité. Nous y reviendrons.

Extériorisation, objectivation, réification

Revenons au mouvement du livre. Puisque la vie sociale est constamment une réalité partagée *perçue*, l'essentiel de l'effort

analytique des auteurs est de montrer comment elle est continuellement possible. L'extériorisation de la vie sociale passe ainsi par une nécessaire typification d'habitudes et de routines donnant lieu progressivement à une institutionnalisation des conduites et à la formation d'un ensemble de rôles. Ici aussi, on voit à l'œuvre le primat de la conception compréhensive des auteurs : « l'institutionnalisation se manifeste chaque fois que des types d'acteurs effectuent une typification réciproque d'actions habituelles » (p. 112). Historiquement variables selon les sociétés et les périodes, les institutions ont un effet de contrôle important puisqu'elles définissent des modèles prédéfinis de conduite canalisant dans un sens déterminé un ensemble d'actions. D'une manière proche, les rôles sociaux sont des typifications objectivées et communes à un groupe d'acteurs : ils définissent des types d'acteurs variables selon les contextes, établissant l'articulation entre les dimensions macrosociologiques et les expériences subjectives.

Les schémas de typification, les structures sociales, les institutions ou les rôles sont tous modelés en ressemblance étroite avec la conception du langage qu'ont les auteurs : un système symbolique externe et contraignant, communément partagé, qui, en prédéfinissant les conduites réciproques, rend possible les échanges. La société est une trame compréhensive : une conversation multiple, permanente et ininterrompue. L'ordre social ne repose plus alors – et c'est la principale différence avec le fonctionnalisme, et au fond, avec le marxisme – sur des éléments normatifs ou objectifs, mais sur la force du récit partagé entre les acteurs. C'est cela qui explique la centralité que les auteurs accordent à la sociologie de la connaissance en tant que matrice d'une théorie sociologique générale : l'important, ce sont les manières par lesquelles les individus renouvellent, sans cesse, leur connaissance de la société.

L'étroite imbrication entre les deux faces de la société, objective et subjective, définit en trois phases la dialectique continue de la vie sociale : extériorisation, objectivation et intériorisation. Les deux premières phases permettent notamment aux auteurs de souligner une famille large de dérives de sens – la réification – par lesquels des phénomènes humains sont appréhendés comme des faits non humains et échappant à leur volonté. La ligne de démarcation entre l'objectivité et la

réification est à la base d'un possible travail de critique endogène de l'ordre social. Toute vie humaine a besoin de s'extérioriser et en ce sens initial, l'objectivité du monde social signifie que l'individu est confronté à quelque chose d'extérieur à lui, mais « la question décisive est de savoir s'il possède encore la conscience que, même objectivé, le monde social a été façonné par l'homme – et, dès lors, peut être recréé par ce dernier » (p. 158). C'est l'égarement de cette frontière perceptive qui signe le glissement vers les phénomènes de réification. Encore une fois, c'est donc à partir de la perception subjective des phénomènes qu'est décrite la société. Ici, la conscience du caractère construit de la réalité sociale se confond de manière un peu imprécise avec l'affirmation qu'elle peut être transformée par la volonté humaine. Comprenons-le bien : l'objectivité de la vie sociale, son épaisseur et ses résistances multiples, le fait qu'une fois objectivés, les faits sociaux acquièrent une vie propre indépendante de la volonté humaine (puisqu'ils sont le fruit d'une interdépendance multiple d'actions), est une donne largement sous-estimée par Berger et Luckmann. C'est sans doute une des limites majeures d'une approche construisant la vie sociale à partir de sa perception dans la conscience subjective.

On l'aura compris, la continuité de la vie sociale exige un travail permanent de légitimation afin que les individus partagent une représentation commune du monde. Et à la différence de la lecture parsonnienne où les éléments normatifs priment sur les facteurs cognitifs, le rôle de la connaissance est clairement souligné chez Berger et Luckmann. « La légitimation explique l'ordre institutionnel en accordant une validité cognitive à ses significations objectivées. La légitimation justifie l'ordre institutionnel en offrant une dignité normative à ses impératifs pratiques » (p. 164). Les valeurs reposent – et supposent – des connaissances. Autrement dit, puisque l'ordre social repose sur le partage d'une perception commune du monde, la confrontation des univers symboliques est une donne structurelle des sociétés modernes puisque différents groupes sociaux (divers « définisseurs » de la réalité) entreront en conflit entre eux pour savoir laquelle « parmi les définitions conflictuelles de la réalité, "collera" à la société » (p. 184).

Retour à la réalité subjective

L'importance accordée à la légitimation des significations partagées à la fin de la partie consacrée à la société comme réalité objective permet de comprendre le mouvement déployé dans la partie consacrée à la société comme réalité subjective. Puisque la vie sociale repose sur des significations communes, il est nécessaire de comprendre et d'étudier comment elles sont acquises lors du processus de socialisation. Le mouvement se boucle sur lui-même : étant parti de la conscience subjective (le point de départ est le monde partagé de significations auquel s'ouvre l'individu par le langage), les auteurs retrouvent, après son déploiement dans le monde (l'ensemble des processus d'extériorisation et d'objectivation), cette même conscience subjective (mais cette fois-ci enrichie par l'intériorisation du monde commun ainsi déployé). Pour ceux qui connaissent le schéma narratif de l'esprit hégélien, la ressemblance est saisissante.

Mais on aurait tort de minimiser la force de l'analyse que les auteurs livrent du processus de socialisation, dans quelques pages à peine. S'inspirant de près du travail de Mead, ils proposent une distinction, devenue depuis canonique, entre deux processus[10]. D'une part, une socialisation primaire, propre à l'enfance et grâce à laquelle un individu devient un membre de la société, qui se termine lorsque le concept d'autrui généralisé est bien établi dans sa conscience (lorsque l'acteur prend acte du caractère général de certaines règles en les détachant de la personne qui les énonce). D'autre part, un ensemble ininterrompu de socialisations secondaires, s'étendant tout au long de la vie pour peu qu'une société connaisse un certain niveau de différenciation sociale, par lesquels les individus intériorisent des sous-mondes institutionnels, lui permettant de devenir un acteur dans de nouveaux secteurs d'activité. La première cristallise un noyau dur de perception de soi et du monde, à la différence de la deuxième, plus labile, et plus ouverte à de nouvelles acquisitions ou corrections[11]. Mais au-delà de cette précieuse distinction, l'importance analytique de la socialisation est déterminante dans l'économie générale de leur ouvrage : elle précise le mécanisme par lequel les phénomènes culturels se transmettent dans la conscience et

sont intériorisés. Et de la même manière que le travail de légitimation participe à la conservation des significations partagées du monde, il existe également un travail spécifique de conservation de la réalité subjective. Et « le plus important véhicule de conservation de la réalité est la conversation » (p. 244).

Au travers des échanges conversationnels, et tout au long de la vie, l'individu doit parvenir à établir une symétrie entre la réalité objective et la réalité subjective. C'est le degré et la nature de cette symétrie qui permet même de différencier entre une socialisation réussie ou ratée. Les auteurs soulignent la différence entre les sociétés faiblement différenciées et les sociétés modernes. Dans les premières, « la socialisation produit des identités qui sont socialement pré-définies et profilées à un haut degré. Puisque chaque individu est confronté essentiellement au même programme institutionnel durant toute sa vie, la force totale de l'ordre institutionnel », pèse sur lui de manière massive, homogène et durable (p. 259). C'est dire que dans cet univers, les ratages de la socialisation apparaissent avant tout comme le fruit d'accidents biographiques, biologiques ou sociaux. En revanche, dans les sociétés modernes, soumises à une pluralité de modèles et à une hétérogénéité du personnel chargé de sa transmission, les problèmes de socialisation s'accentuent, ouvrant sur des crises identitaires permanentes. La formulation des auteurs est fort précise : « Une société dans laquelle des mondes contradictoires sont généralement disponibles au niveau du marché entraîne des constellations spécifiques de réalité et d'identité subjectives » (p. 270). Et comme à propos des éléments précédents (typifications, institutions, rôles…), les identités (en fait, les types d'identité) sont avant tout pour Berger et Luckmann des produits sociaux, relativement stables, construits à l'intérieur d'un univers symbolique particulier et objets de légitimations diverses pré-définissant le travail individuel. La vie sociale repose sur le partage d'un ensemble commun des connaissances, quotidiennement renouvelé, assurant tout autant la continuité de l'ordre social que celle des identités personnelles.

La sociologie phénoménologique et la microsociologie

La Construction sociale de la réalité est une variante d'une sociologie phénoménologique dont il est important de saisir toute la personnalité. Il n'est peut-être pas inutile alors de distinguer la spécificité de cette démarche d'autres perspectives proches avec lesquelles elle est souvent confondue – notamment l'interactionnisme symbolique et l'ethnométhodologie. Toutes ces perspectives, parfois dites microsociologiques, accentuent le rôle des acteurs dans la production active des situations (les manières dont ils les définissent), accordent une grande importance à la vie quotidienne, et plus largement, octroient un poids déterminant aux significations partagées entre les acteurs dans le maintien de la vie sociale. Pourtant, et en dépit de ces convergences, les différences n'en sont pas moins sensibles[12].

En tout premier lieu, pour l'*interactionnisme symbolique*, la véritable unité d'analyse est l'interaction entre l'acteur et le monde, en soulignant alors le caractère constamment dynamique de l'un et de l'autre, et en mettant au premier plan les capacités interprétatives des individus. Il ne s'agit pas cependant de n'importe quels processus interprétatifs, mais d'une conception particulière du développement de la pensée humaine dans ses liens avec l'identité (le fait que les individus ont un *self* – un soi – et donc une relation avec eux-mêmes). Ce qui est accentué est la capacité de l'action humaine à forger des significations de manière intersubjective. Lors de la socialisation, les individus n'intériorisent pas seulement des règles sociales, ils acquièrent une manière spécifiquement humaine de penser – un processus qui se forme et ne cesse par la suite de se récréer par l'interaction. Dans chaque situation, les acteurs s'orientent en fonction de la définition qu'ils donnent des situations. Ce que Herbert Blumer appelle l'« action conjointe » est le résultat de ce processus : c'est par le biais de leurs interprétations réciproques croisées que les acteurs s'accordent continuellement les uns aux autres. Le cœur de l'analyse se situe dans les interactions, verbales et non verbales, entre acteurs. La pensée et la conscience sont abordées comme des formes d'action et d'interaction. Autrement dit, l'intersubjectivité prime analytiquement sur la subjectivité. C'est là une différence radicale avec la phénoménologie : si, pour cette dernière, la réalité subjective est première, pour les interactionnistes, qui suivent en cela avec plus de

rigueur Mead que ne le font au fond Berger et Luckmann, la priorité est accordée au monde social lors de la compréhension de l'expérience individuelle. La distinction est subtile, d'autant plus que, comme nous l'avons évoqué, Berger et Luckmann soulignent explicitement l'importance de Mead, ce qui ne les empêche pas, au fond, de défendre et d'adhérer à une conception différente de la conscience humaine.

Par ailleurs, si l'*ethnométhodologie* s'inspire de la phénoménologie (davantage cependant de l'œuvre de Husserl lui-même que de la lecture de Schütz), son déploiement théorique n'en a pas moins suivi un chemin propre. À la différence de la sociologie phénoménologique qui est restée plus éloignée de préoccupations méthodologiques, l'ethnométhodologie a engendré diverses méthodes empiriques de recherche. Les phénoménologues ont privilégié la spéculation intellectuelle et la réflexion philosophique, là où l'ethnométhodologie a opté pour une orientation plus expérimentale afin de cerner les univers de sens dans lesquels baignent les individus (depuis les premiers travaux de Harold Garfinkel, les expérimentations de rupture visant à violer volontairement les allant de soi situationnels pour contraindre les acteurs à les expliciter, jusqu'à un usage fort minutieux des documents de recherches – cassettes ou vidéos – en passant par l'analyse conversationnelle). Les descriptions priment sur les interprétations. La différence de méthodologies s'appuie sur des divergences théoriques importantes : les ethnométhodologues se centrent sur les objectivations de la subjectivité humaine, sur les manières dont elle est observable dans des conduites, ce qui donne un statut problématique à la conscience (à la différence de la phénoménologie qui en fait un véritable objet). Et à l'opposé, les structures ne sont étudiées par les ethnométhodologues que lors de leur production et reproduction par la pratique ordinaire des acteurs. La vie sociale est dissoute au niveau des méthodes de production et de reproduction ordinaires (les « ethno-méthodes » mises en pratique par les acteurs sociaux).

La perspective de Berger et Luckmann se veut à la fois microsociologique et macro-sociologique. C'est ce projet qui explique en dernière analyse son succès. Pourtant, dans *La Construction sociale de la réalité*, la vie sociale est davantage étudiée par le biais de la conscience

subjective qu'en tant que réalité intersubjective ou objective. En suivant de près sur ce point précis l'œuvre de Schütz, les auteurs insistent bien sur le fait que c'est *dans la structure de la conscience humaine* que se trouvent les quatre domaines de la réalité (cf. le chapitre 1 : « Les fondements de la connaissance dans la vie quotidienne ») : d'un côté, les interactions de face-à-face avec des partenaires présents (les « consociés ») ou avec des personnes non directement accessibles et identifiées à l'aide de typifications anonymes (les « contemporains ») ; de l'autre côté, l'insertion de l'expérience dans une dimension temporelle distinguant entre un monde de « successeurs » ou de « prédécesseurs ». Si ces catégories ouvrent à un monde social partagé, il n'en reste pas moins que l'étude est bien davantage menée à partir des bases de l'action dans la conscience (dans l'ouverture phénoménologique qui la caractérise face aux autres, à l'espace et au temps), qu'à partir du poids des structures sociales – et de leur contrainte objective – sur l'action. Certes, Berger et Luckmann ont le mérite d'aborder des dimensions structurelles et macrosociologiques, mais ils le font à partir d'un cheminement particulier – au travers d'un va-et-vient constant entre des significations partagées et des dimensions spécifiques de la conscience humaine. Cela ne veut pas dire que la phénoménologie est incapable de cerner l'objectivité du monde social, mais cela souligne que cette dernière reste un problème épineux[13].

Autour d'une formule

Dès la première phrase du livre, le lecteur rencontre cette affirmation : « la réalité est construite socialement ». La formule, on l'a déjà évoqué, est devenue un piège. Si Berger et Luckmann ne sont certainement pas directement responsables des usages, abus, mésusages ou prolongations que connaîtra par la suite cette expression, en revanche, la lecture du livre serait désormais incomplète sans y faire référence, d'autant plus qu'un nombre important des sociologues baignent aujourd'hui dans une sorte de constructivisme spontané – et souvent mal compris[14].

Évoquons d'abord l'*usage* de la formule, plus ou moins directement inspiré de leurs travaux. Dans la pluralité d'exemples possibles, celui

qu’en a fait la sociologie de l’action collective paraît emblématique, puisque Berger et Luckmann eux-mêmes l’ont explicitement évoqué au travers de la notion de cadrage, et ceci avant même qu’elle n’ait été véritablement développée. Il reviendra à une constellation large d’études, de montrer par la suite à quel point un des buts majeurs des mouvements sociaux est la re-définition de la réalité ou si l’on préfère la transformation des cadres d’interprétation ayant cours dans une société. Il n’y a pas de mouvement social sans recours à des éléments affectifs et cognitifs donnant justement un sens culturel et politique au sentiment d’injustice ou aux différentes formes de mépris. Sans la construction de ce langage revendicatif commun et de la capacité à faire entendre et reconnaître sa légitimité sociale autant par les institutions que par l’opinion publique, il n’y a pas d’espace pour la mobilisation. Les mouvements sociaux sont alors inséparables d’une conception constructiviste de l’action humaine, une manière collective d’agir qui, en mettant à mal les significations dominantes à un moment donné ou en ayant la capacité d’attirer l’attention sur des problèmes jusque-là négligés, ont la capacité d’introduire des visions alternatives de la vie sociale[15].

Ensuite, en ce qui concerne les *abus*, la formule a engendré, dans une improbable filiation intellectuelle, une série d’études déconstructivistes. La « déconstruction » est ainsi devenu l’horizon naturel de la critique sociale, tant il est désormais fréquent que les études se résument à la mise en question des processus de fabrication des catégories employées. Le travail d’étiquetage social et les violences symboliques ainsi imposées à certains acteurs, qu’il s’agisse de dénominations (délinquants, déviants, minorités…) ou de repères statistiques, sont dès lors systématiquement dénoncés et défaits dans un exercice de dénonciation largement routinisé. Dans ses pires moments, le sociologue déconstructiviste devient un pur chasseur de représentations. En toute naïveté, mais entouré de grands discours, il s’enferme dans une dissolution linguistique de la réalité. Il finit par traquer les mots, plus que les usages. Et les usages intersubjectifs, plus que les processus collectifs d’institutionnalisation. Qu’ils s’en réclament ou non, la référence à Berger et Luckmann est souvent indue puisque le regard critique ne s’ancre pas vraiment autour

du travail d'analyse de la co-production dialogique et institutionnelle de la réalité, mais sur la dénonciation de la réalité comme imposture ou imposition idéologique. Chez certains, le simple recours – sans guillemets – à la notion de réalité déclenche les plus vives protestations constructivistes… Mais chez d'autres, parfois étrangement les mêmes à d'autres moments, ce déconstructivisme ordinaire s'articule avec un réalisme naïf – ils s'auto-décernent en effet la capacité à dévoiler, au nom d'une vraie réalité (objective), les fausses consciences (subjectives). Or et à la différence de ces postures, ce n'est pas le statut ontologique de la réalité objective qui est problématique chez Berger et Luckmann, mais son rôle effectif et les limites qu'elle donne à l'analyse sociologique[16].

En troisième lieu, on peut repérer certains *mésusages* plus controversés de la formule, notamment avec l'abandon, désormais répandu, de l'idée d'une identité essentielle ou naturelle[17]. Pour certains auteurs postmodernes ou critiques culturels, l'univers identitaire devient un système de signes flottants, issus de constructions sociales contingentes et historiques variables, en négligeant le différentiel des consistances propres aux différentes identités. Du constat, par exemple, que la mondialisation culturelle ouvre progressivement le spectre des identifications sociales et culturelles, certains travaux en arrivent à des généralisations hâtives faisant de l'individu un consommateur identitaire, sans ancrage aucun, d'images et de signes flottants. Le mésusage est flagrant. Le constructivisme n'a de sens que dans la mesure où il envisage ensemble l'importance croissante des identifications culturelles, plus ou moins ouvertes et multiples, et le fait que pour la plupart des acteurs les identités s'insèrent toujours dans des profils sociaux et culturels collectifs pré-donnés. Si on peut s'accorder sur le fait que les identités sont socialement construites, en revanche, et contre les excès inutiles de certaines positions, il faut insister sur le fait qu'elles ne peuvent pas être modifiées à la guise personnelle par une démarche volontariste[18]. Derrière cet oubli, c'est la distinction, si précieuse, entre socialisation primaire et secondaire – et le jeu identitaire qu'elle induit – qui vole tout simplement en éclats[19].

Enfin, il est difficile de ne pas évoquer le *prolongement* majeur, et théoriquement novateur, que la formule a connu du côté des notions de

sexe et de genre, même si d'autres influences sont venues le nourrir. D'un côté, lorsque la déconstruction porte sur le sexe, et donc sur le déterminisme biologique à proprement parler, la « féminité » et la « masculinité » ne deviennent que des catégories sociales et historiques, créées et reproduits par le biais de toute une série de discours et de pratiques. Ce ne sont pas les différences biologiques qui engendrent le genre, mais, à l'inverse, c'est la dichotomie socioculturelle des genres qui dote de signification les différences anatomiques. De l'autre côté, lorsque la déconstruction porte sur le genre, et donc en quelque sorte sur la division socioculturelle elle-même, la dimension générique devient un champ conceptuellement ouvert où une multiplicité de stratégies deviennent possibles. Le but critique consiste à défaire les catégories de genre et leur imposition en tant que parcours identitaires univoques en montrant à quel point ce sont les hiérarchies de genre qui imposent l'hégémonie hétérosexuelle (Butler, 1999 [1990] ; Wittig, 2001)[20]. Dans cette perspective, les corps sont façonnés par des politiques diverses, nous contraignant à la « fiction régulatrice » de l'hétérosexualité et nous fabriquant en tant que « femmes » ou « hommes ». Le but du travail de déconstruction est donc justement de permettre d'entrevoir un univers dans lequel les clivages identitaires centraux ne seront plus de nature générique. Ce n'est plus alors la division de genre qui doit engendrer l'identité, mais à l'inverse, c'est l'exploration identitaire qui doit produire la scission fractale des genres.

Il serait injuste de faire endosser à Berger et Luckmann la responsabilité des abus et mésusages de leur célèbre formule ou une improbable paternité vis-à-vis d'études dans lesquelles ils ne se reconnaîtraient sans doute guère – à la fois pour des raisons politiques et intellectuelles. Mais la formule n'en reste pas moins ambiguë. Bien entendu, ils ont, bien plus que d'autres, toujours souligné que la réalité sociale, bien qu'inséparable des significations communes partagées, n'abolit pas l'irréductible « facticité » contraignante d'une réalité objective première. Et contre des dérives cognitives et subjectivistes, ils n'ont cessé de rappeler le travail d'objectivation et d'intériorisation permanent dont la société est le théâtre. Il n'en reste pas moins qu'ayant fait de la conscience subjective le fondement ultime de leur

compréhension de la vie sociale, l'ambiguïté fondatrice contenue dans la formulation d'origine a, sinon encouragé, au moins facilité certains emprunts indus.

L'ordre social, le sens et la modernité

Mais revenons une dernière fois à nos deux auteurs et à leur ouvrage. L'ordre du monde et les conflits de légitimation qui le traversent en sont, à ne pas s'y méprendre, le thème fondamental. C'est autour d'eux que s'affirme avec le plus de force sa personnalité intellectuelle. À la différence d'auteurs comme Parsons ou Marx qui, en dépit de l'importance accordée par l'un et l'autre aux valeurs ou à l'idéologie, soulignent l'importance du fonctionnement externe des institutions de la société (pour dire à quel point la société est au sens fort du terme une réalité objective), l'intégration de la société est, en revanche, inséparable, pour Berger et Luckmann, d'une affaire de significations. Comme ils le préciseront alors, l'ordre social ne repose pas sur l'intégration objective des institutions mais sur leur légitimation (notes, p. 148). La « logique » du monde n'est ni dans l'objectivité des institutions ni dans leur fonctionnalité externe, mais dans la manière dont il est réflexivement construit. Difficile d'être plus explicite : « Si l'intégration d'un ordre institutionnel ne peut être comprise qu'en termes de la "connaissance" que ses membres ont de lui, il s'ensuit alors que l'analyse d'une telle "connaissance" est essentielle pour une analyse de l'ordre institutionnel en question » (p. 126). Ce sont ces connaissances pré-théoriques au sens large du terme, cet ensemble des choses que « tout le monde sait » sur le monde social (les allants de soi), qui explique en dernière analyse le sentiment que les institutions « [collent] ensemble » (p. 124). Rarement l'ordre social aura été à ce point défini par ses traits cognitifs.

Cohérence logique et univers symbolique

Dans la conception phénoménologique de Berger et Luckmann, la continuité de la vie sociale passe donc par le fait que l'individu « "prend en charge" le monde dans lequel les autres vivent déjà » (p. 214). C'est

pourquoi, tout au long de l'ouvrage, les auteurs accordent tellement d'importance aux moments de problématisation des significations, lorsque les routines ou les schémas de typifications, et plus largement le sens commun, s'avèrent insuffisants pour réintégrer et absorber des « sauts » ou des « ruptures » dans les habitudes quotidiennes. Si normalement, comme y insistent les auteurs, le stock disponible des connaissances sur lequel s'appuie la vie quotidienne écarte – y compris par inattention – les problèmes de sa validité (dans la vie sociale, et de manière ordinaire, les habitudes et l'institutionnalisation limitent fortement ces moments problématiques en modérant la flexibilité des actions humaines), une société différenciée est toujours sujette à des définitions opposées. Et, face à ces déviances ou ces situations problématiques, se déclenche un ensemble de procédures spécifiques de maintenance de l'univers symbolique.

La modernité est inséparable du problème de sa cohérence logique, tant au niveau de la légitimation (où il peut exister des conflits de rivalités entre différentes définitions de la réalité) que de la socialisation (où les individus peuvent avoir des difficultés pratiques lors de l'intériorisation de significations institutionnelles successives ou rivales) (p. 132). Cette pluralité étant de rigueur, la production d'un ordre par un travail permanent de mise en cohérence du monde et des institutions entre elles est donc indispensable. Comprenons-nous bien : pour Berger et Luckmann des « processus institutionnels discrets peuvent continuer à coexister sans une intégration totale » (p. 149), et si malgré tout ils *semblent* coller ensemble, la raison n'en réside pas dans leur fonctionnement objectif, mais se trouve du côté de « la conscience réflexive des individus qui impose une certaine logique à leur expérience de plusieurs institutions » (p. 150).

De manière plus simple, l'ordre du monde ne vient pas de sa facticité (ou de son objectivité), mais de sa plausibilité subjective, de la cohérence logique construite par la conscience réflexive des individus. Par-là, « des expériences appartenant à différentes sphères de réalité sont intégrées par incorporation dans le même univers de signification surplombant » (p. 170). Les auteurs n'hésitent pas d'ailleurs à inscrire cette cohérence symbolique dans la constitution même de l'homme, dans son ouverture

radicale, et sa tendance à être un bâtisseur de mondes, en lutte constante entre l'ordre et le chaos. La sociologie de la connaissance s'enracine dans une véritable anthropologie philosophique.

Pluralisme et crise de sens

Difficile de minimiser l'importance de cette problématique dans leur œuvre. D'ailleurs, c'est bien à propos de ce problème spécifique que les deux auteurs vont de nouveau collaborer ensemble presque trente ans après la publication de *La Construction sociale de la réalité*. En 1995, ils écrivent en allemand *Modernité, pluralisme et crise de sens*[21], afin de mieux définir et mieux circonscrire le changement advenu dans la condition humaine avec la modernité. En revenant sur les thèses qu'ils ont jadis développées (notamment l'importance du sens commun dans la vie quotidienne et le stock de connaissances sur lequel il repose), ils soulignent, davantage que dans leur ouvrage précédent, la pluralité des univers de sens auxquels sont confrontés désormais les individus. Pour eux, le cœur de la crise moderne ne se trouve pas du côté de l'aliénation, de l'anomie ou de la sécularisation (la double perte de l'influence des institutions religieuses dans la société et des interprétations religieuses dans la conscience individuelle) mais bel et bien dans un pluralisme qui conspire contre la cohérence d'ensemble des systèmes de valeurs, engendrant un conflit permanent entre des groupes d'acteurs pour imposer leur production de sens.

La perspective est la même, mais le diagnostic est quelque peu différent. L'origine permanente de la crise subjective de sens propre à la modernité réside dans sa structure sociale spécifique. Les individus ont une aspiration insatisfaite de cohérence symbolique : les valeurs générales ne s'appliquent plus à tous, et surtout, elles ne se répandent pas avec la même intensité dans tous les domaines sociaux. Le résultat est un déficit structurel d'harmonisation. La confiance tacite que les auteurs octroyaient en 1966 aux mécanismes de maintenance de l'univers symbolique apparaît fissurée en 1995. L'individu opère dans un monde dans lequel il n'existe plus de valeurs communes orientant l'action dans toutes les sphères – autrement dit, il n'existe plus de réalité unique

identique pour tous (chapitre III). Bien entendu, et c'est le point nodal de leur raisonnement, la modernité est le théâtre d'une série d'enclaves de sens qui coexistent plus ou moins pacifiquement entre elles, apaisant la crise ici ou là au niveau individuel, mais ne parvenant plus à asseoir la société sur un univers symbolique commun. La société s'organise autour de principes abstraits, à vocation avant tout instrumentale, auxquels tous les acteurs sont censés se plier, et ne générant que des normes visant à résoudre des problèmes éthiques spécifiques propres à certaines sphères d'activité (l'« éthique médicale », l'« éthique commerciale », etc.). Ces règles permettent aux individus d'organiser leur vie commune en faisant l'économie d'une morale globale partagée.

La vision des auteurs est sans doute plus incertaine que par le passé, mais ils refusent une représentation trop inutilement tragique. Les individus dans la modernité ne sont nullement assaillis par l'angoisse ou le vide existentiel ; au contraire même, ils sont largement capables de gérer le pluralisme structurel auquel elle les confronte. Certes, bien des fois, dans bien des domaines, ils sont envahis par des doutes et surtout par une fatigue face à l'explosion de choix qui s'offrent à eux. Mais cette même société « invente » aussi de nouvelles institutions de production et de transmission de sens. Berger et Luckmann proposent même des distinctions entre les institutions de sens opérant dans un marché ouvert (ils donnent comme exemple explicite les psychothérapies) et d'autres orientées vers des communautés spirituelles plus restreintes et souvent fermées (sectes, cultes divers et styles de vie très définis) ; auxquelles s'ajoute l'action, même affaiblie, des anciennes Églises, et l'expansion d'un nouveau marché de spécialistes dont l'objectif est, parmi d'autres, d'aider les individus à concilier ces différentes interprétations (les auteurs évoquent divers services d'éducation et de conseil).

C'est dire que la crise de sens spécifique à la modernité est amortie par un ensemble d'institutions intermédiaires – à mi-chemin entre l'individu (et ses besoins de sens) et les anciens grands principes d'action sociétale. Elles constituent ainsi ce que les auteurs n'hésitent pas à identifier comme un système immunologique qui cantonne normalement dans des proportions acceptables la crise latente de sens propre aux sociétés modernes. C'est ce diagnostic mitigé qui leur fait d'ailleurs récuser tout

autant une visée collectiviste qu'un individualisme radical. Si la différenciation structurelle conspire contre la permanence d'un univers de sens unique et englobant, en revanche, elle favorise la prolifération d'un grand nombre d'univers de sens partagés dans différents domaines de vie. La conclusion est ferme : il n'y a pas d'antidote global au pluralisme et à la crise de sens qu'il instaure dans la modernité, mais il existe suffisamment d'institutions intermédiaires pour neutraliser un danger généralisé de ce type. Leur souhait n'est pas loin de la vision durkheimienne des corps intermédiaires, même si, en insistant davantage sur les significations partagées, ils préfèrent caractériser ces institutions intermédiaires, dans la vocation proprement normative de leur travail, comme de « petits mondes vécus », une notion de Benita Luckmann qu'ils reprennent, afin de souligner les multiples communautés de sens et de foi possibles dans une société pluraliste.

La cohérence logique, acquise, transmise et établie par le partage des significations communes est le *leitmotiv* de l'interprétation phénoménologique particulière que Berger et Luckmann donnent de la société. Que ce soit au niveau des légitimations ou du travail identitaire, qu'elle repose sur un ensemble d'habitudes et de routines peu problématisées ou sur des problématiques de sens exigeant une réponse davantage réflexive, les acteurs ne peuvent vivre qu'au milieu d'univers de sens cohérents. Et puisque la société n'a pas en elle-même d'unité ou de cohérence fonctionnelles, elle doit être constamment produite au double niveau des institutions que des identités.

L'importance ainsi accordée aux éléments significatifs de la vie sociale est extrême. Certains s'interrogeront pour savoir si le poids accordé aux éléments proprement cognitifs dans le maintien de l'ordre social est – ou non – excessif et trouveront peut-être énigmatique cette obscure obsession anthropologique de sens qu'ils logent au cœur de l'âme humaine. D'autres seront critiques face à leurs difficultés à concevoir vraiment les effets contraignants induits par l'objectivité de la société en dehors de leurs reprises subjectives. Et d'autres encore trouveront insuffisamment problématisés et globalement minimisés les moments de désaccords, de ruptures et de vacuités de sens.

Tout cela, et depuis tout ce temps, ne devrait pas déplaire à Berger et Luckmann, pour qui la connaissance est un dialogue, et le monde social une suite ininterrompue de conversations. En tout cas, quarante-cinq ans après la première parution du livre, on ne peut être sûr que d'une chose – la communauté de leurs lecteurs n'est pas près de s'éteindre. Qu'il s'accorde ou non sur leurs thèses, ou qu'il en soit ou non à jamais séduit, le lecteur, à la fin de l'ouvrage, aura fait sien une partie du stock de connaissances commun indispensable à tout sociologue.

Bibliographie

BARTH F., « Les groupes ethniques et leurs frontières » [1969], in POUTIGNAT P. et STREIFF-FENART J., *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995.

BERGER P., *The Precarious Vision*, New York, Doubleday, 1961a.

BERGER P., *The Noise of Solemn Assemblies*, New York, Doubleday, 1961b.

BERGER P., *Invitation to Sociology*, New York, Doubleday, 1963.

BERGER P., *The Sacred Canopy*, New York, Doubleday, 1967.

BERGER P. et KELLNER H., « Le mariage et la construction de la réalité » [1964], *Dialogue*, n° 102, 1988, p. 6-23.

BERGER P. et LUCKMANN T., « Sociology of Religion and Sociology of Knowledge », *Sociology and Social Research*, vol. 47, n° 4, 1963, p. 417-427.

BERGER P. et LUCKMANN T., « Social Mobility and Personal Identity », *European Journal of Sociology*, vol. 5, 1964, p. 331-344.

BERGER P. et LUCKMANN T., « Secularization and Pluralism », *International Yearbook for the Sociology of Religion*, vol. 2, 1966, p. 73-84.

BERGER P. et LUCKMANN T., *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, Güterlosh, Bertelsmann Foundations Publishers, 1995.

BLIN T., *Phénoménologie et sociologie compréhensive : sur Alfred Schütz*, Paris, L'Harmattan, 1995.

BOURDIEU P. et PASSERON J.-C., *La Reproduction*, Paris, Minuit, 1970.

BRAIDOTTI R., *Metamorphoses*, Londres, Polity Press/Blackwell Publishers, 2002.

BUTLER J., *Gender Trouble* [1990], New York, Routledge, 1999.

CEFAÏ D., *Phénoménologie et sciences sociales : Alfred Schütz*, Genève, Droz, 1998.

CORCUFF P., *Les Nouvelles Sociologies* [1995], Paris, Nathan ; Armand Colin, 2005.

FORNEL M. DE, OGIEN A. et QUÉRÉ L. (éd.), *L'Ethnométhodologie*, Paris, La Découverte, 2001.

GERGEN K.G., *Le Constructionisme social*, Lonay, Delachaux et Niestlé, 2001.

GOFFMAN E., *Les Cadres de l'expérience* [1974], Paris, Minuit, 1991.

HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel* [1981], Paris, Fayard, 2 vol., 1987.

HACKING I., *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi ?* [1999], Paris, La Découverte, 2001.

HARAWAY D.J., *Simians, Cyborgs and Women*, Londres, Free Association Books, 1991.

LEBRETON D., *L'Interactionnisme symbolique*, Paris, PUF, 2004.

LUCKMANN T., *The Invisible Religion*, New York, Macmillan, 1967.

MEAD G.H., *L'Esprit, le soi et la société* [1933], Paris, PUF, 1963.

MELUCCI A., *Challenging Codes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

QUEIROZ J.-M. DE et ZIOLKOVSKI M., *L'Interactionnisme symbolique*, Rennes, PUR, 1994.

SCHÜTZ A. et LUCKMANN T., *The Structures of the Life World*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1973 et 1989.

SEARLE J., *La Construction de la réalité sociale* [1995], Paris, Gallimard, 1998.

SNOW D.A. et BENFORD R.D., « Master Frame and Cycles of Protest », in MORRIS A.D. et MCCLURG MUELLER C. (dir.), *Frontiers in Social Movements Theory*, New York-Londres, Yale University Press, 1992.

WITTIG M., *La Pensée straight*, Paris, Balland, 2001.

---

1 Cf. notamment, les deux volumes co-signés par Alfred Schütz, (Schütz et Luckmann, 1973 et 1989 – en allemand en 1984) ; ainsi que l'édition en trois volumes des articles de Schütz, *Collected Papers*.

2 Le lecteur le trouvera à la fin de l'ouvrage.

3 C'est en 1963, donc avant son arrivée à New York, que Berger publie son très célèbre ouvrage d'introduction à la sociologie, *Invitation to Sociology*.

4 La première édition fut publiée à New York, par Doubleday. Le projet du livre fut initialement conçu dans l'été 1962 au travers des conversations amicales entre les auteurs, et le premier plan de l'ouvrage fut établi dès 1963 et associait, en plus de Berger et Luckmann, un autre sociologue et deux philosophes.

5 L'ouvrage de Luckmann publié en 1967 est en fait la version anglaise remaniée d'une étude initialement parue en allemand en 1963, *Das Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft*.

6 Pensons par exemple, entre autres, à l'analogie établie entre la conception sociale du sens développée dans le livre et la religion comme ensemble de significations partagées par les acteurs, ou encore, à la façon dont ils rendent compte – et de l'importance qu'ils accordent – aux processus de légitimation dans le maintien de la vie sociale. Soulignons que cet effort, et l'arrière-plan théorique ainsi dévoué à la religion, a plus d'une similitude avec la démarche proposée par Bourdieu et Passeron (1970).

7 Remarquons qu'afin de décrire la dynamique s'établissant entre l'organisme humain et le processus d'institutionnalisation, Berger et Luckmann emploient le mot d'habituation (*habitualization*) – cf. notamment chapitre II, point 1b – à savoir, l'apprentissage par incorporation de routines et d'habitudes qui facilitent énormément l'action humaine en la délestant d'un besoin continu de prises de décision.

8 Suivant sur ce point de près les développements de Schütz, les auteurs soulignent avec force, tout au long de leur livre, comme le lecteur s'en apercevra, le fait que la vie sociale

repose sur un ensemble de facteurs allant de soi (*taken for granted* – littéralement « tenu pour acquis »), c'est-à-dire largement implicites et partagés, permettant justement de cerner de façon ordinaire le monde social.

9 John Searle (1998 [1995]) définit ainsi les faits sociaux comme subjectifs d'un point de vue ontologique (ils n'existent que parce qu'ils sont de nature sociale), mais objectifs d'un point de vue épistémologique (en dépit de leur genèse, ils peuvent être objet d'une connaissance visant à établir une vérité objective).

10 Soulignons néanmoins que si les auteurs renvoient explicitement au cadre analytique de Mead (1963 [1933]), à qui ils empruntent d'ailleurs la notion de soi (*self*) qu'ils emploient dans leur ouvrage, ils choisissent cependant moins d'approfondir l'étude de deux facettes du soi (la dynamique entre le moi (*me*) – c'est-à-dire, l'intériorisation des attitudes d'autrui que l'acteur assume – et le je (*I*) – c'est-à-dire, la capacité de réaction active et créatrice de l'individu), que de développer, dans une perspective plus originale, la distinction entre socialisation primaire et secondaire.

11 Sur la notion de socialisation secondaire, cf. la postface de François de Singly.

12 Pour des présentations en langue française de ces courants, cf. notamment, Queiroz et Ziolkovski (1994) ; Le Breton (2004) ; Fornel, Ogien et Quéré (2001) ; Blin (1995) ; Cefaï (1998).

13 D'ailleurs, conscient de cette limite, Habermas (1987 [1981]), dans sa théorie de la société, va « ajouter » à la conceptualisation phénoménologique du monde vécu la prise en compte de l'objectivité de la réalité grâce à la théorie fonctionnaliste parsonnienne du système social.

14 Cf. sur ce point les mises en garde de Corcuff (1995).

15 Cf. dans la descendance des travaux de Goffman (Snow, Benford, 1992) ou encore, à partir d'une autre perspective (Melucci, 1996).

16 La pratique étant fort répandue en sociologie nous ne voudrions pas, en citant quelques exemples, détourner l'attention du lecteur sur le caractère massif de ce type de lecture.

17 Pensons, par exemple, à la différence entre les thérapies traditionnelles qui supposent encore l'existence d'un soi (*self*) essentiel qui se manifesterait dans toutes les situations, et la déconstruction thérapeutique du moi qui vise, presque à l'inverse, à laisser libre cours aux multiples soi ou histoires de l'individu – le but étant de remplacer l'histoire problématique centrale par d'autres histoires « marginales » plus « saines » (Gergen, 2001).

18 Le constructivisme identitaire, parce qu'il est justement sans arrêt confronté au vertige de sa porosité essentielle, doit, sans défaillance, affirmer des frontières indépassables lors des échanges sociaux. La force de l'idée de Fredrik Barth (1995 [1969]), par exemple, est d'avoir souligné que les identités, du fait de leur plasticité, n'existent que dans la mesure où elles parviennent à établir autour d'elles, par leur pratique, une zone de sécurité sous forme d'incompatibilités symboliques.

19 Une frontière d'ailleurs très précisément tracée par Berger et Luckmann dans l'importante note p. 231 du chapitre III.

20 D'autres travaux, tout en défendant une conception fortement constructiviste des identités n'en défendent pas moins le caractère fondateur de la division sexuelle (cf. surtout Haraway, 1991 ; Braidotti, 2002).

21 Il existe une version anglaise datant de la même année (Berger et Luckmann, 1995).

Introduction

Le problème de la sociologie de la connaissance

Les affirmations fondamentales contenues dans ce livre sont implicites à la fois dans son titre et dans son sous-titre : la réalité est construite socialement et la sociologie de la connaissance se doit d'analyser les processus à l'intérieur desquels celle-ci apparaît. Les mots-clés, dans ces affirmations, sont la « réalité » et la « connaissance », termes qui ne sont pas seulement courants dans le discours de tous les jours, mais qui ont également derrière eux un long passé d'investigation philosophique. Nous n'avons pas besoin d'entrer ici dans une discussion des complications sémantiques liées à l'utilisation quotidienne ou philosophique de ces termes. Il nous suffira, dans le cadre de notre propos, de définir la « réalité » comme une qualité appartenant à des phénomènes que nous reconnaissons comme ayant une existence indépendante de notre propre volonté (nous ne pouvons pas les « souhaiter »), et de définir la « connaissance » comme la certitude que les phénomènes sont réels et qu'ils possèdent des caractéristiques spécifiques. C'est dans ce sens (manifestement simpliste) que les termes possèdent une valeur à la fois pour l'homme de la rue et pour le philosophe. L'homme de la rue habite un monde qui est « réel » pour lui, quoiqu'à différents niveaux, et il « sait », à différents niveaux de confiance, que ce monde possède telles et telles caractéristiques. Le philosophe, bien sûr, posera des questions au sujet du statut fondamental de cette « réalité » et de cette « connaissance ». *Qu'est-ce qui est réel ? Comment sait-on ?* Celles-ci sont parmi les plus anciennes questions non seulement de l'investigation philosophique à proprement parler, mais aussi de la pensée humaine comme telle. C'est précisément pour cette raison que l'intrusion du sociologue dans ce territoire intellectuel honoré depuis longtemps fera probablement froncer les sourcils de l'homme de la rue et plus probablement encore fera enrager le philosophe. Il est donc

important de clarifier, dès le départ le sens dans lequel nous utilisons ces termes dans le contexte de la sociologie, et de nier, immédiatement, toute prétention de la sociologie à détenir une réponse à ces anciennes préoccupations philosophiques.

Si nous étions méticuleux dans notre discussion, nous mettrions des guillemets autour des deux termes mentionnés ci-dessus chaque fois que nous les utilisons, mais ce serait stylistiquement maladroit. En parlant de guillemets, cependant, on peut indiquer la façon particulière dont ces termes apparaissent dans un contexte sociologique. On pourrait dire que la compréhension sociologique de la « réalité » et de la « connaissance » se situe quelque part à mi-chemin entre celle de l'homme de la rue et celle du philosophe. L'homme de la rue ne se soucie pas d'habitude de ce qui est « réel » pour lui et de ce qu'il « connaît » à moins qu'il ne soit arrêté tout net par un problème quelconque. Il considère sa « réalité » et sa « connaissance » comme acquises. Le sociologue ne peut agir ainsi, ne serait-ce que par sa conscience systématique du fait que l'homme de la rue considère comme allant de soi des réalités très différentes d'une société à une autre. Le sociologue est contraint, par la propre logique de sa discipline de se demander, si la différence entre les deux « réalités » ne peut pas être comprise à partir des nombreuses différences entre les deux sociétés. Le philosophe, au contraire, est professionnellement obligé de ne rien considérer comme évident, et d'obtenir la plus grande clarté possible en tant que position fondamentale, sur ce que l'homme de la rue croit être la « réalité » et la « connaissance ». En d'autres termes, le philosophe est amené à décider à quel endroit les guillemets sont à leur juste place et à quel endroit ils peuvent être omis, c'est-à-dire à faire la différence entre les affirmations valides et non-valides concernant le monde. Cela, le sociologue ne peut pas le faire. Logiquement, sinon stylistiquement, il est condamné aux guillemets.

Par exemple, l'homme de la rue peut croire qu'il possède la « liberté de la volonté » et qu'il est dès lors « responsable » de ses actions, niant en même temps cette « liberté » et cette « responsabilité » aux enfants et aux aliénés. Le philosophe, quelle que soit sa méthode, cherchera le statut ontologique et épistémologique de ces concepts : *L'homme est-il libre ? Qu'est-ce que la responsabilité ? Où sont les limites de la*

responsabilité ? Comment peut-on connaître ces choses ? etc. Inutile de dire que le sociologue n'est pas en mesure d'apporter des réponses à ces questions. Ce qu'il peut faire et doit faire, cependant, c'est de demander comment la notion même de « liberté » finit par être considérée comme allant de soi dans une société et pas dans une autre. Comment sa « réalité » est maintenue dans une société et comment, de façon encore plus intéressante, cette « réalité » peut une fois encore être perdue pour un individu ou pour une collectivité entière.

L'intérêt sociologique pour les questions de « réalité » et de « connaissance » est donc initialement justifié par le fait de leur relativité sociale. Ce qui est « réel » pour un moine tibétain peut ne pas être « réel » pour un homme d'affaires américain. La « connaissance » du criminel diffère de celle du criminologue. Il s'ensuit que des regroupements spécifiques de « réalité » et de « connaissance » appartiennent à des contextes sociaux spécifiques, et que ces relations devront être incluses dans une analyse sociologique adéquate de ces contextes. Le besoin d'une « sociologie de la connaissance » est donc déjà fourni par les différences observables entre sociétés, en termes de ce qui est considéré comme une « connaissance » allant de soi. Au-delà de ce fait, cependant, une discipline se définissant ainsi devra s'intéresser aux moyens par lesquels les « réalités » sont considérées comme « connues » dans les sociétés humaines. En d'autres termes, une sociologie de la « connaissance » devra non seulement traiter de la validité empirique de la « connaissance » dans les sociétés humaines, mais également des processus par lesquels *tout* corps de « connaissance » en vient à être socialement établi *en tant que* « réalité ».

Il est dès lors de notre devoir de dire que la sociologie de la connaissance doit s'intéresser à tout ce qui peut être considéré comme « connaissance » dans une société, sans tenir compte de la validité ou de la non-validité fondamentale (quels qu'en soient les critères) d'une telle « connaissance ». Et dans la mesure où toute « connaissance » humaine est développée, transmise et maintenue par des situations sociales, la sociologie de la connaissance doit chercher à comprendre les processus par lesquels cela s'accomplit de telle manière qu'une « réalité » considérée comme allant de soi devient solide aux yeux de l'homme de la

rue. En d'autres termes, nous affirmons que *la sociologie de la connaissance s'intéresse à l'analyse de la construction sociale de la réalité*.

Cette compréhension du champ exact de la sociologie de la connaissance diffère de ce qui a été généralement signifié par cette discipline depuis qu'elle a été ainsi qualifiée il y a une quarantaine d'années. Avant de commencer notre discussion proprement dite, il sera donc utile de s'attarder brièvement sur les développements antérieurs de cette discipline et d'expliquer comment et pourquoi nous avons senti qu'il était nécessaire de nous différencier par rapport à ceux-ci.

Le terme « sociologie de la connaissance » (*Wissenssoziologie*) a été inventé par Max Scheler[1], dans les années 1920, en Allemagne. Scheler était un philosophe. Ces trois faits sont très importants si on veut comprendre la genèse et les développements postérieurs de la nouvelle discipline. La sociologie de la connaissance est née dans une situation particulière de l'histoire intellectuelle allemande et dans un contexte philosophique. Alors que la nouvelle discipline a été par la suite introduite dans un contexte proprement sociologique, particulièrement dans le monde de langue anglaise, elle a continué à être marquée par les problèmes liés à la situation intellectuelle spécifique dans laquelle elle avait surgi. En conséquence, la sociologie de la connaissance est restée une préoccupation périphérique parmi les sociologues qui ne partageaient pas les problèmes qui ont perturbé les penseurs allemands des années 1920. Ceci est surtout vrai pour les sociologues américains, qui ont avant tout considéré la discipline comme une spécialité marginale, à la saveur européenne persistante. Plus fondamentalement, toutefois, le lien continu entre la connaissance et son faisceau originel de problèmes a constitué une faiblesse théorique même lorsque la discipline suscitait un intérêt certain. À savoir, la sociologie de la connaissance a été considérée, par ses protagonistes et par le public sociologique plus ou moins indifférent en général, comme une sorte de commentaire sociologique sur l'histoire des idées. Ce phénomène a eu pour effet une myopie considérable envers la signification théorique potentielle de la sociologie de la connaissance.

On a défini de diverses façons la nature et l'étendue de la sociologie de la connaissance. En effet, on pourrait presque dire que l'histoire de la discipline, jusqu'ici, a été l'histoire de ses nombreuses définitions. Néanmoins, un accord général s'est établi autour du fait que la sociologie de la connaissance s'intéresse aux relations entre la pensée humaine et le contexte dans lequel elle surgit. On peut donc dire que la sociologie de la connaissance constitue le foyer sociologique d'un problème bien plus général, celui de la détermination existentielle (*Seinsgebundenheit*) de la pensée comme telle. Bien qu'ici le facteur social soit déterminant, les difficultés théoriques sont similaires à celles qui ont surgi quand d'autres facteurs (historiques, psychologiques ou biologiques) ont été considérés comme influençant la pensée humaine. Dans chacun de ces cas, le problème général a été d'établir dans quelle mesure la pensée reflète ou est indépendante du facteur considéré comme déterminant.

Il est probable que la prééminence du problème général de la philosophie allemande récente prend racine dans l'accumulation d'érudition historique qui a constitué l'une des plus grandes richesses intellectuelles du XIX^e^ siècle en Allemagne. D'une manière qui ne peut être comparée à aucune autre période intellectuelle, le passé avec toute sa diversité incroyable de formes de pensées, a été rendu présent aux esprits contemporains grâce aux efforts de l'érudition scientifique de type historique. Il est difficile de discuter la revendication de la science allemande au titre de chef de file en ce domaine. Il ne serait pas surprenant, en conséquence, que le problème théorique soulevé par cette dernière soit mieux compris en Allemagne qu'ailleurs. Ce problème peut être décrit comme le vertige de la relativité. La dimension épistémologique du problème est manifeste. À un niveau empirique, elle a mené à l'intérêt d'une investigation aussi laborieuse que possible concernant les relations concrètes entre la pensée et son contexte historique. Si cette interprétation est correcte, la sociologie de la connaissance soulève un problème originellement posé par la science historique – dans une optique plus étroite, bien sûr, mais essentiellement avec un intérêt pour les mêmes questions[2].

Ni le problème général ni son optique restreinte ne sont nouveaux. Une conscience des fondements sociaux des valeurs et des visions du monde

peut être trouvée dans l'Antiquité. Remontant au moins aussi loin que les Lumières, cette conscience s'est cristallisée autour du thème majeur de la pensée occidentale moderne. Il serait donc possible d'établir l'origine de bon nombre de généalogies du problème central de la sociologie de la connaissance[3]. On pourrait même dire que le problème est contenu *in nuce* dans la célèbre affirmation pascalienne : ce qui est vrai d'un côté des Pyrénées est une erreur de l'autre côté[4]. Néanmoins, les antécédents intellectuels immédiats de la sociologie de la connaissance sont trois développements de la pensée allemande du XIX^e^ siècle : la pensée marxiste, nietzschéenne et historiciste.

C'est à Marx que la sociologie de la connaissance doit sa proposition fondamentale : la conscience de l'homme est déterminée par son être social[5]. Bien sûr, il y a eu de nombreuses discussions à propos du type de détermination que Marx avait en tête. Il est sans risque d'affirmer que la majeure partie du « combat contre Marx » qui a caractérisé non seulement les débuts de la sociologie de la connaissance, mais aussi l'« âge classique » de la sociologie en général (particulièrement sous la forme des travaux de Weber, Durkheim et Pareto), était réellement un combat résultant d'une interprétation erronée de sa pensée. Cette affirmation acquiert sa vraisemblance quand on songe que c'est seulement en 1932 que les très importants *Manuscrits économiques et philosophiques de 1844* furent redécouverts et seulement après la Seconde Guerre mondiale que l'ensemble des implications de cette redécouverte a pu être exploité dans le cadre d'une recherche marxiste. Cependant, la sociologie de la connaissance hérita de Marx à la fois la formulation la plus pénétrante de son problème central et ses concepts-clés, parmi lesquels on devrait mentionner en particulier les concepts d'« idéologie » (idées servant d'armes aux intérêts sociaux) et de « fausse conscience » (pensée qui est aliénée de l'être social réel du penseur).

La sociologie de la connaissance a été particulièrement fascinée par les concepts marxistes jumelés d'infrastructure et de superstructure *(Unterbau-Ueberbau)*. C'est ici particulièrement que la controverse a fait rage à propos de l'interprétation correcte de la propre pensée de Marx. Le marxisme ultérieur a tenté d'identifier l'« infrastructure » avec la structure économique tout court dont la « superstructure » était alors

censée être le reflet direct (chez Lénine, par exemple). Il est très clair, aujourd'hui, que cela représente mal la pensée de Marx, dans la mesure où le caractère essentiellement mécanique plutôt que dialectique de ce type de déterminisme économique semble suspect. Ce qui intéressait Marx était que la pensée était créée par l'activité humaine (le « travail », au sens large) et par les relations sociales découlant de cette activité. L'« infrastructure » et la « superstructure » sont mieux comprises quand on les voit comme, respectivement, l'activité humaine et le monde produit par cette activité[6]. De toute façon, le schéma fondamental d'infrastructure et de superstructure a été pris en charge sous des formes variées par la sociologie de la connaissance ; à commencer par Scheler, et toujours avec une compréhension de la relation particulière entre la pensée et une réalité « sous-jacente » autre que la pensée. La fascination du schéma a prévalu en dépit du fait que la majeure partie de la sociologie de la connaissance a été explicitement formulée en opposition au marxisme et que les différents points de vue ont été adoptés à partir de celui-ci quant à la nature de la relation entre les deux composantes du schéma.

Les idées nietzschéennes ont été moins explicitement prolongées par la sociologie de la connaissance, mais elles appartiennent en grande partie à son arrière-plan intellectuel général, et à l'« humeur » associée à son surgissement. L'anti-idéalisme nietzschéen, assez semblable à celui de Marx quant à la forme, en dépit des différences de contenu, a ajouté de nouvelles perspectives sur la pensée humaine comme instrument de combat pour la survie et le pouvoir[7]. Nietzsche a développé sa propre théorie de la « fausse conscience » dans ses analyses de la signification sociale de l'illusion et de l'auto-illusion, en tant que conditions nécessaires de la vie. Le concept nietzschéen de « ressentiment » comme facteur générateur de certains types de pensée humaine a été directement repris par Scheler. Plus généralement, cependant, on peut dire que la sociologie de la connaissance représente une application spécifique de ce que Nietzsche a appelé à juste titre l'« art de la méfiance[8] ».

L'historicisme, en particulier celui exprimé par les œuvres de Wilhem Dilthey, a immédiatement précédé la sociologie de la connaissance[9]. Le thème dominant, chez lui, a été le sens accablant de la relativité des

perspectives sur les événements humains, c'est-à-dire le sens de l'inévitable historicité de la pensée humaine. L'insistance historiciste concernant l'impossibilité d'une compréhension de la situation historique en dehors de ses propres termes pourrait aisément être traduite en tant qu'accent mis sur la situation sociale de la pensée. Certains concepts historicistes, tels que la « détermination situationnelle » *(Standortsgebundenheit)*, et la « place dans la vie » *(Sitz im Leben)* pourraient être directement traduits en termes de référence à la « position sociale » de la pensée. Plus généralement, l'héritage historiciste de la sociologie de la connaissance a prédisposé cette dernière à s'intéresser à l'histoire et à l'utilisation d'une méthode essentiellement historique – un fait, accidentellement, qui a également déterminé sa marginalité dans le milieu sociologique américain.

L'intérêt, chez Scheler, pour la sociologie de la connaissance, et pour les questions sociologiques en général a essentiellement constitué un épisode passager dans sa carrière philosophique[10]. Son but final était l'établissement d'une anthropologie philosophique qui aurait transcendé la relativité des points de vue spécifiquement historiques et sociologiques. La sociologie de la connaissance devait servir d'instrument permettant d'atteindre ce but, son dessein principal ayant été la résolution des difficultés soulevées par le relativisme, de façon à poursuivre le vrai travail philosophique. La sociologie de la connaissance de Scheler est, au vrai sens du terme, une *ancilla philosophiae*, servant à une philosophie très spécifique.

En liaison avec cette orientation, la sociologie de la connaissance de Scheler est essentiellement une méthode négative. Scheler a prétendu que la relation entre les « facteurs idéaux » *(Idealfaktoren)* et les « facteurs réels » *(Realfaktoren)*, termes qui apparaissent clairement comme des réminiscences du schéma marxiste d'infrastructure-superstructure, était seulement une relation régulatrice. C'est-à-dire que les « facteurs réels » règlent les conditions sous lesquelles certains « facteurs idéaux » peuvent se manifester dans l'histoire, mais ne peuvent pas avoir d'effet sur le contenu de cette dernière. En d'autres termes, la société détermine la présence (*Dasein*), et non la nature *(Sosein)* des idées. La sociologie de la connaissance, donc, est la procédure par laquelle la sélection socio-

historique des contenus idéaux se doit d'être étudiée, étant entendu que les contenus eux-mêmes sont indépendants de la causalité socio-historique et donc inaccessibles par l'analyse sociologique. Si on pouvait décrire la méthode de Scheler graphiquement, on jetterait un gros sanglot sur le dragon de la relativité, mais seulement pour pouvoir mieux s'introduire dans le château de la certitude ontologique.

À l'intérieur de ce cadre délibérément (et inévitablement) modeste, Scheler a analysé de manière très détaillée la façon dont la société réglemente la connaissance humaine. Il a souligné que la connaissance humaine est donnée en société comme un *a priori* de l'expérience individuelle, fournissant à cette dernière son ordre de signification. Cet ordre, bien qu'il soit relatif à une situation socio-historique particulière, apparaît à l'individu comme un moyen naturel de regarder le monde. Scheler a appelé cela la « vision du monde relative-naturelle » *(relativnatürliche Weltanschauung)* d'une société, un concept qui peut encore être considéré comme central pour la sociologie de la connaissance.

À la suite de l'« invention » par Scheler de la sociologie de la connaissance, naquit en Allemagne un large débat à propos de la validité, du champ et des possibilités d'application de la nouvelle discipline[11]. De ce débat émergea une formulation marquant la transposition de la sociologie de la connaissance dans un contexte plus étroitement sociologique. C'est d'ailleurs dans cette même formulation que la sociologie de la connaissance apparut dans le monde de langue anglaise. Elle fut l'œuvre de Karl Mannheim[12]. Il est certain que, quand les sociologues, aujourd'hui, pensent à la sociologie de la connaissance, *pro* ou *con*, ils le font habituellement en se référant à la formulation de Mannheim. Ceci est immédiatement compréhensible dans le cadre de la sociologie américaine si l'on songe que pratiquement toute l'œuvre de Mannheim est disponible en anglais, (une partie de cette œuvre, en fait, a été écrite dans cette langue, durant la période où Mannheim enseignait en anglais après l'avènement du nazisme en Allemagne, ou a été publiée dans des versions anglaises revues), alors que l'œuvre de Scheler dans le domaine de la sociologie de la connaissance est restée non-traduite jusqu'à ce jour. En dehors du facteur de « diffusion », l'œuvre de

Mannheim est moins chargée d'un « bagage » philosophique que celle de Scheler. C'est particulièrement vrai pour les derniers écrits de Mannheim. On peut d'ailleurs le voir si on compare la version anglaise de son ouvrage principal, *Ideology and Utopia*, avec l'original écrit en allemand. Mannheim, ainsi, est devenu un personnage « sympathique » pour les sociologues, même pour ceux qui le critiquent ou qui ne sont pas très intéressés par son approche.

La compréhension de la sociologie de la connaissance par Mannheim allait beaucoup plus loin que celle de Scheler, peut-être parce que l'opposition au marxisme jouait un plus grand rôle dans son œuvre. La société, chez lui, était conçue comme une détermination, non seulement de l'apparence, mais aussi du contenu de l'idéation humaine, à l'exception des mathématiques et d'au moins une partie des sciences naturelles. La sociologie de la connaissance devenait ainsi une méthode positive s'appliquant à l'étude de presque n'importe quelle facette de la pensée humaine.

De façon significative, la préoccupation fondamentale de Mannheim concernait le phénomène de l'idéologie. Il a distingué entre les concepts particuliers, généraux et totaux de l'idéologie, soit respectivement l'idéologie constituant seulement un segment de la pensée de l'adversaire ; l'idéologie comme totalité de la pensée de l'adversaire (équivalente à la « fausse conscience » de Marx), et (comme Mannheim le pensait, allant au-delà de Marx) l'idéologie comme caractéristique non seulement d'un adversaire mais aussi de la pensée propre d'un individu. Avec le concept général d'idéologie, le niveau de la sociologie de la connaissance est atteint – c'est-à-dire la compréhension du fait qu'aucune pensée humaine (à l'exception de celles mentionnées plus haut) n'est imperméable à l'influence idéologisante de son contexte social. Au travers de l'extension de la théorie de l'idéologie, Mannheim cherchait à abstraire son problème central du contexte de son utilisation politique, et à le traiter comme un problème général d'épistémologie et de sociologie historique.

Bien que Mannheim ne partageât pas les ambitions ontologiques de Scheler, il était comme lui mal à l'aise devant le pan-idéologisme auquel sa pensée semblait le mener. Il inventa le terme de « relationisme » (en

opposition au « relativisme »), pour souligner la perspective épistémologique de sa sociologie de la connaissance – non pas en tant que capitulation de la pensée devant les relativités socio-historiques, mais en tant que reconnaissance modérée de la localisation particulière de toute connaissance. L'influence de Dilthey est probablement d'une grande importance à ce stade pour la pensée de Mannheim – le problème du marxisme est résolu grâce aux outils de l'historicisme. Mannheim croyait cependant que les influences idéologisantes – tout en ne pouvant pas être complètement éliminées – pouvaient être tempérées par l'analyse systématique du plus grand nombre possible de perspectives variables inscrites socialement. En d'autres termes, l'objet de la pensée devient progressivement plus clair grâce à l'accumulation des différentes perspectives qui s'attachent à lui. Tel est le projet de la sociologie de la connaissance, qui doit donc devenir d'une grande utilité dans la recherche de toute compréhension correcte des événements humains.

Mannheim croyait que les différents groupes sociaux variaient beaucoup dans leur aptitude à transcender leur propre perspective étriquée. Il plaçait ses plus grands espoirs dans « l'intelligentsia non-attachée socialement » (*freischwebende Intelligenz*, un terme issu d'Alfred Weber), une espèce de strate interstitielle qu'il croyait être relativement dégagée d'intérêts de classe. Mannheim a également insisté sur le pouvoir de la pensée « utopique », qui (comme l'idéologie) produit une image déformée de la réalité, mais qui (contrairement à l'idéologie) possède le dynamisme lui permettant de transformer la réalité à son image.

Inutile de dire que les remarques ci-dessus ne peuvent en aucune manière rendre justice ni à Scheler ni à Mannheim en ce qui concerne leur conception respective de la sociologie de la connaissance. Telle n'est pas notre intention. Nous avons simplement indiqué certains traits fondamentaux des deux conceptions, qui ont été à juste titre appelées, respectivement, la conception « modérée » et « radicale » de la sociologie de la connaissance[13]. Ce qui est remarquable, c'est que les développements ultérieurs de la sociologie de la connaissance ont, dans une large mesure, consisté en des critiques et des modifications de ces deux conceptions. Comme nous l'avons déjà montré, la formulation par

Mannheim de la sociologie de la connaissance a continué à servir de modèle de référence pour la discipline d'une manière définitive, principalement dans la sociologie de langue anglaise.

Le plus important sociologue américain à avoir accordé une attention sérieuse à la sociologie de la connaissance n'est autre que Robert Merton[14]. Sa discussion de la discipline, qui recouvre deux chapitres de son œuvre majeure, a servi d'introduction utile au domaine pour de nombreux sociologues américains qui s'y sont intéressés. Merton a élaboré un paradigme de la sociologie de la connaissance, énonçant à nouveau ses thèmes essentiels sous une forme dense et cohérente. Cette construction est intéressante parce qu'elle cherche à combiner l'approche de la sociologie de la connaissance avec celle de la théorie structuro-fonctionnelle. Les concepts mertoniens de fonctions « manifestes » et « latentes » sont appliqués à la sphère de l'idéation, une distinction étant faite entre les fonctions conscientes et intentionnelles des idées et les fonctions inconscientes ou non-intentionnelles. En se concentrant sur l'œuvre de Mannheim, qui était pour lui le sociologue de la connaissance par excellence, Merton souligna l'importance de l'école durkheimienne et de l'œuvre de Pitrim Sorokin. Il est intéressant de noter que Merton n'est pas parvenu à déceler la pertinence, pour la sociologie de la connaissance, de certains développements considérables de la psychologie sociale américaine, telle que la théorie du groupe de référence, qu'il discute dans une autre partie du même ouvrage.

Talcott Parsons a également porté un commentaire sur la sociologie de la connaissance[15]. Ce commentaire, cependant, est essentiellement limité à une critique de Mannheim et ne cherche pas à intégrer la discipline à son propre système théorique. Dans ce dernier, bien sûr, le « problème du rôle des idées » est analysé en long et en large, mais à l'intérieur d'un cadre de référence très différent de celui qui s'attache à la sociologie de la connaissance de Scheler ou de Mannheim[16]. C'est pourquoi nous pourrions oser prétendre que ni Merton ni Parsons n'ont enrichi de manière décisive la sociologie de la connaissance telle qu'elle a été formulée par Mannheim. On peut dire la même chose de leurs adversaires. Pour nommer le plus bruyant, C. Wright Mills a traité dans

ses premiers écrits de la sociologie de la connaissance, mais d'une façon descriptive et sans contribuer à ses développements théoriques[17].

Une approche intéressante visant à combiner la sociologie de la connaissance avec une approche néo-positiviste de la sociologie en général est celle de Theodor Geiger, qui a eu une grande influence sur la sociologie scandinave après avoir quitté l'Allemagne[18]. Geiger retournait à une conception plus étroite de l'idéologie en tant que pensée socialement déformée et maintenait l'éventualité de dépasser l'idéologie au moyen d'une adhésion prudente aux canons scientifiques de la procédure. L'approche néo-positiviste de l'analyse idéologique a été plus récemment prolongée dans la sociologie de langue allemande par l'œuvre d'Ernst Topitsch, qui a souligné les racines idéologiques des différentes perspectives philosophiques[19]. Dans la mesure où l'analyse sociologique des idéologies constitue une partie importante de la sociologie de la connaissance définie par Mannheim, celle-ci a suscité un grand intérêt parmi les sociologues tant européens qu'américains depuis la Seconde Guerre mondiale[20].

La tentative la plus aboutie de dépassement de Mannheim dans la construction d'une sociologie compréhensive de la connaissance est probablement celle de Werner Stark, un autre savant européen émigré qui a enseigné en Angleterre et aux États-Unis[21]. Stark va le plus loin dans le sens du dépassement du problème de l'idéologie. Le but de la sociologie de la connaissance n'est pas de renverser ni même de mettre à nu des déformations produites par le social, mais d'étudier systématiquement les conditions sociales de la connaissance en tant que telles. Plus simplement, le problème central est la sociologie de la vérité, et non la sociologie de l'erreur. En dépit d'une approche différente, Stark est probablement plus proche de Scheler que de Mannheim dans sa compréhension de la relation entre les idées et leur contexte social.

Encore une fois, il est évident que nous n'avons pas essayé de donner un aperçu historique adéquat de la sociologie de la connaissance. De plus, nous avons jusqu'à présent négligé les développements qui pourraient être d'une certaine pertinence théorique pour la sociologie de la connaissance, mais qui n'ont pas été considérés comme tels par leurs

propres auteurs. En d'autres termes, nous nous sommes limités aux développements qui, pour ainsi dire, ont navigué sous le pavillon de la « sociologie de la connaissance » (en considérant la théorie de l'idéologie comme une partie de cette dernière). Cela a rendu un fait extrêmement clair. Mis à part l'intérêt épistémologique porté par certains sociologues de la connaissance, le point empirique central vers lequel a convergé toute l'attention a été presque exclusivement celui de la sphère des idées, c'est-à-dire de la pensée théorique. Ceci vaut également pour Stark, qui a sous-titré ainsi son œuvre majeure en sociologie de la connaissance : « un essai devant permettre une compréhension plus profonde de l'histoire des idées ». En d'autres termes, l'intérêt de la sociologie de la connaissance a porté sur les questions épistémologiques à un niveau théorique, et sur les questions d'histoire intellectuelle à un niveau empirique.

Nous voudrions insister sur le fait que nous n'avons, en aucune manière, de réserves à émettre à propos de la validité et de l'importance de ces deux types de questions. Cependant, nous considérons qu'il est dommage que cette constellation particulière ait dominé la sociologie de la connaissance jusqu'ici. Nous voudrions affirmer que, en conséquence, toute l'importance théorique de la sociologie de la connaissance a été dissimulée.

Inclure des questions épistémologiques concernant la validité de la connaissance sociologique à l'intérieur de la sociologie de la connaissance revient à essayer de pousser un bus dans lequel on voyage. Bien sûr, la sociologie de la connaissance, comme toutes les disciplines empiriques qui ont accumulé des preuves de la relativité et de la détermination de la pensée humaine, mène à des questions épistémologiques concernant la sociologie elle-même, comme n'importe quel autre corps scientifique de connaissances. Comme nous l'avons fait remarquer plus haut, la sociologie de la connaissance joue ici un rôle semblable à l'histoire, à la psychologie et à la biologie, pour citer seulement les trois plus importantes disciplines empiriques qui ont suscité des problèmes pour l'épistémologie. La structure logique de ce problème est fondamentalement la même dans tous les cas : Comment puis-je être sûr de mon analyse sociologique des mœurs de la classe moyenne américaine, si je songe au fait que les catégories que j'utilise

pour cette analyse sont conditionnées par des formes de pensée relatives historiquement, que moi-même (et tout ce que je pense) suis déterminé par mes gènes et par mon hostilité invétérée à l'égard de mes semblables, et que, pour couronner le tout, je suis moi-même un membre de la classe moyenne américaine ?

Loin de nous l'idée de laisser de côté de telles questions. Nous voudrions simplement affirmer ici que ces questions ne constituent pas en elles-mêmes une partie de la sociologie empirique. Elles appartiennent en propre à la méthodologie des sciences sociales, une entreprise liée à la philosophie et, par définition, différente de la sociologie, qui se trouve être, en effet, un objet parmi d'autres de sa curiosité. La sociologie de la connaissance, parmi les autres fauteurs de trouble épistémologiques des sciences empiriques, « nourrira » de problèmes cette investigation méthodologique. Elle ne peut pas résoudre ces problèmes à l'intérieur de son propre cadre de référence.

Nous avons donc exclu de la sociologie de la connaissance les problèmes épistémologiques et méthodologiques qui tracassèrent ses deux principaux auteurs. En vertu de cette exclusion, nous nous situons nous-mêmes en dehors des conceptions de Scheler et de Mannheim, et des sociologues de la connaissance ultérieurs (notamment les sociologues à orientation néo-positiviste), qui partagèrent le respect de ces conceptions. Jusqu'à présent, nous avons fermement mis entre parenthèses toutes les questions épistémologiques ou méthodologiques concernant la validité de l'analyse sociologique, à l'intérieur de la sociologie de la connaissance elle-même ou dans n'importe quel autre domaine. Nous considérons la sociologie de la connaissance comme faisant partie de la sociologie de type empirique. Notre dessein, bien sûr, est ici théorique. Mais notre théorisation se rapporte à la discipline empirique dans ses problèmes concrets et non à l'investigation philosophique de ses fondations. En résumé, notre entreprise appartient à la théorie sociologique, et *non* à la méthodologie sociologique. Nous ne dépassons le cadre de la théorie sociologique à proprement parler que dans une seule partie de notre traité (celle qui suit immédiatement cette introduction), mais pour des raisons qui ont très peu à voir avec l'épistémologie, comme il sera expliqué après.

Nous devons aussi, cependant, redéfinir la mission de la sociologie de la connaissance à un niveau empirique, c'est-à-dire en tant que théorie attelée à la sociologie de type empirique. Comme nous l'avons vu, à ce niveau la sociologie de la connaissance s'est intéressée à l'histoire intellectuelle, au sens de l'histoire des idées. Une fois encore, nous voudrions insister sur le fait que cette dernière constitue un des points centraux de la recherche sociologique. De plus, par contraste avec notre exclusion du problème épistémologique-méthodologique, nous admettons qu'elle a fait partie de la sociologie de la connaissance. Nous voulons affirmer, cependant, que le problème des « idées », incluant le problème particulier de l'idéologie, ne constitue qu'une partie du problème plus vaste de la sociologie de la connaissance, et non son nœud.

La sociologie de la connaissance doit s'intéresser à tout ce qui est considéré comme « connaissance » dans une société. Dès que ceci est posé, on comprend que l'insistance sur l'histoire intellectuelle est mal choisie, ou plutôt, qu'elle est mal choisie si elle devient le point central de la sociologie de la connaissance. La pensée théorique, les « idées », les *Weltanschauungen* ne sont pas *si* importantes dans une société. Même si toute société englobe de tels phénomènes, ils ne sont qu'une partie de la somme de ce qui est considéré comme « connaissance ». Seul un groupe très limité de personnes dans n'importe quelle société, s'engage sur la voie de la théorie, dans le commerce des « idées », et dans la construction de *Weltanschauungen*. Mais chacun en société participe à sa « connaissance » d'une façon ou d'une autre. Pour le dire autrement, peu de gens seulement s'intéressent à l'interprétation théorique du monde, mais tout le monde vit dans un monde ou un autre. L'insistance sur la pensée théorique est non seulement excessivement restrictive pour la sociologie de la connaissance, mais aussi insatisfaisante dans la mesure où cette part de « connaissance » socialement disponible ne peut être pleinement comprise que si elle s'intègre dans le cadre d'une analyse plus générale de la « connaissance ».

Exagérer l'importance de la pensée théorique dans la société et dans l'histoire est une erreur inhérente aux théoriciens. Il est donc grandement nécessaire de corriger cette mauvaise compréhension intellectuelle. Les

formulations théoriques de la réalité, qu'elles soient scientifiques ou philosophiques ou même mythologiques, n'épuisent pas ce qui est « réel » aux yeux des membres d'une société. Ceci étant, la sociologie de la connaissance doit avant tout s'intéresser à ce que les gens « connaissent » comme « réalité » dans leurs vies quotidiennes, non ou pré-théoriques. En d'autres termes, la « connaissance » commune, plus que les idées, doit constituer le cœur de la sociologie de la connaissance. C'est précisément cette « connaissance » qui constitue le tissu sémantique (*the fabric of meanings*) sans lequel aucune société ne pourrait exister.

La sociologie de la connaissance, dès lors, doit s'intéresser à la construction sociale de la réalité. L'analyse de l'articulation théorique de cette réalité continuera certainement à constituer une partie de la sociologie de la connaissance, mais pas sa principale. Il est clair qu'en dépit de la mise à l'écart des problèmes épistémologiques et méthodologiques, ce que nous proposons ici est une redéfinition profonde du champ de la sociologie de la connaissance bien plus vaste que celles avancées jusqu'ici.

Le problème peut se poser en ces termes : quels éléments théoriques faut-il ajouter à la sociologie de la connaissance pour permettre sa redéfinition dans le sens mentionné ci-dessus ? C'est à Alfred Schütz que nous devons la compréhension fondamentale de la nécessité de cette redéfinition. À travers toute son œuvre, à la fois en tant que philosophe et en tant que sociologue, Schütz s'est concentré sur la structure du monde commun de la vie quotidienne. Bien qu'il n'ait pas lui-même élaboré une sociologie de la connaissance, il a vu clairement que cette discipline devait se concentrer sur :

Les représentations de la pensée du sens commun sont elles-mêmes des éléments à part entière du *Lebenswelt* concret historique et socio-culturel à l'intérieur duquel elles prévalent, dans la mesure où elles sont considérées comme acquises et approuvées socialement. Leur structure détermine entre autres la distribution sociale de la connaissance, sa relativité et sa pertinence pour l'environnement social concret d'un groupe concret dans une situation historique concrète. *Tels sont les*

problèmes légitimes du relativisme, de l'historicisme, et de ce qu'on appelle la sociologie de la connaissance[22].

Et plus loin :

> La connaissance est distribuée socialement et le mécanisme de cette distribution peut devenir le sujet d'une discipline sociologique. C'est vrai, nous avons affaire à ce qu'on peut appeler une sociologie de la connaissance. À de très rares exceptions près, jusqu'à présent, la discipline (ainsi mal nommée) a abordé le problème de la distribution sociale de la connaissance essentiellement sous l'angle des fondements idéologiques de la vérité dans sa dépendance du social et, en particulier, des conditions économiques, ou bien sous l'angle des implications sociales de l'éducation, ou encore sous celui du rôle social du savant. Ce ne sont pas les sociologues, mais les économistes et les philosophes qui ont étudié certains des nombreux aspects théoriques du problème[23].

Bien que nous n'attribuions pas, à l'inverse de Schütz, la première place à la distribution sociale de la connaissance, nous sommes d'accord avec sa critique de la « discipline mal-nommée » et lui devons l'idée de base permettant d'établir les termes aux moyens desquels la mission de la sociologie de la connaissance doit être redéfinie. Dans les considérations qui suivent, nous sommes largement dépendants de Schütz au sujet des préliminaires concernant les fondements de la connaissance dans la vie quotidienne et grandements redevables de son œuvre à de nombreux endroits importants de notre discussion principale par la suite.

Nos présupposés anthropologiques sont fortement influencés par Marx, particulièrement par ses écrits de jeunesse, et par les implications anthropologiques tirées de la biologie humaine par Helmut Plessner, Arnold Gehlen et d'autres. Notre vision de la nature de la réalité sociale doit beaucoup à Durkheim et à son école dans la sociologie française, bien que nous ayons modifié la théorie durkheimienne de la société en introduisant une perspective dialectique dérivée de Marx et en insistant sur la constitution de la réalité sociale au travers de significations subjectives issues de Weber[24]. Nos présuppositions socio-psychologiques, particulièrement importantes pour l'analyse de l'intériorisation de la réalité sociale, sont grandement influencées par

Georges Herbert Mead et certains développements de son œuvre par ce qu'on appelle, dans la sociologie américaine, l'école de l'interactionnisme symbolique[25]. Nous indiquerons dans les notes comment ces différents éléments sont utilisés dans le cadre de notre élaboration théorique. Nous nous rendons compte, bien sûr, que nous ne sommes pas et ne pouvons pas être fidèles aux intentions premières de ces différents courants de la théorie sociale. Mais, comme nous l'avons déjà dit, notre dessein ici n'est pas d'aboutir à une exégèse, ni même à une synthèse pour la synthèse. Nous sommes pleinement conscients du fait que, en de nombreux endroits, nous faisons violence à certains penseurs en intégrant leur pensée dans une formation théorique que certains d'entre eux estimeraient peut-être étrangère à leur démarche. Nous dirions pour nous justifier que la reconnaissance historique n'est pas en elle-même une vertu scientifique. Nous pouvons citer ici quelques remarques de Talcott Parsons (dont la théorie nous inspire des craintes, mais dont nous partageons les intentions intégratrices) :

Le but premier de l'étude n'est pas de déterminer et d'établir d'une manière sommaire ce que ces auteurs ont dit ou pensé à propos des sujets sur lesquels ils ont écrit. Ni de se demander directement en se référant à chaque proposition de leurs théories si ce qu'ils ont dit est soutenable à la lumière de la connaissance sociologique présente et apparentée… Il s'agit d'une étude de l*a* théorie sociale, pas *des* théories. Elle ne s'occupe pas des propositions séparées et discontinues qu'on peut trouver dans les ouvrages de ces auteurs, mais d'un corps *unique* du raisonnement théorique systématique[26].

Notre intention, en effet, est de nous engager sur la voie du « raisonnement théorique systématique ».

Il paraît déjà évident que notre redéfinition de sa nature et de son champ fera déplacer la sociologie de la connaissance de la périphérie au centre de la théorie sociologique. Nous pouvons assurer au lecteur que nous n'avons pas d'intérêt bien marqué pour l'étiquette « sociologie de la connaissance ». C'est plutôt notre compréhension de la théorie sociologique qui nous a conduits à la sociologie de la connaissance et guidés dans la manière de redéfinir ses problèmes et sa mission. Nous ne pouvons mieux décrire l'itinéraire que nous avons emprunté qu'en faisant

référence à deux des plus célèbres et des plus influents « ordres de marche » de la sociologie.

Le premier a été donné par Durkheim dans les *Règles de la méthode sociologique*, l'autre par Weber dans *Wirtschaft und Gesellschaft* (économie et société). Durkheim nous a dit : « La première règle, qui est la plus fondamentale, est : *considérez les faits sociaux comme des choses*[27] ». Et Weber fait observer que : « à la fois pour la sociologie dans le sens actuel et pour l'histoire, l'objet de la connaissance est la totalité subjective des significations de l'action[28] ». Ces deux propositions ne sont pas contradictoires. La société, en effet, possède une facticité objective. Et est construite grâce à une activité qui exprime un sens subjectif. Et, soit dit en passant, Durkheim connaissait cette dernière affirmation, tout comme Weber connaissait la première. C'est précisément le caractère duel de la société en termes de facticité objective et de signification subjective qui détermine sa « réalité *sui generis* », pour utiliser un autre mot-clé de Durkheim. Le problème central de la théorie sociologique peut être ainsi posé comme suit : Comment se fait-il que les significations subjectives *deviennent* des facticités objectives ? Ou, en termes appropriés aux positions théoriques énoncées plus haut : Comment se fait-il que l'activité humaine *(Handeln)* produise un monde de choses ? En d'autres termes, une compréhension adéquate de la « réalité *sui generis* » de la société implique une recherche de la manière dont cette réalité est construite. Cette recherche, nous le maintenons, constitue la tâche de la sociologie de la connaissance.

---

1 Cf. Max Scheler, *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, Berne, Francke, 1960. Ce volume d'essais, d'abord publié en 1925, contient la formulation fondamentale de la sociologie de la connaissance dans un essai intitulé « Problème einer Soziologie des Wissens » qui avait été pour la première fois publié l'année précédente.

2 Cf. Wilhelm Windelbland et Heinz Heimsoeth, *Lehrbuch der Gezschichte der Philosophie*, Tübingen, Mohr, 1950, p. 605 *et sq.*

3 Cf. Albert Salomon, *In Praise of Enlightenment*, New York, Meridian Books, 1963 ; Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Zurich, Manesse, 1945 ; Werner Stark, *The Sociology of*

Knowledge, Chicago, Free Press of Glencoe, 1958, p. 46 *et sq.* ; Kurt Lenk (éd.), *Ideologie*, Neuwied-Rhein, Luchterland, 1961, p. 13 *et sq*.

4 *Pensées*, v. 294.

5 Cf. Karl Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart, Kröner, 1953. Les *Manuscrits économiques et philosophiques de 1844* apparaissent aux pages 225 *et sq*.

6 Au sujet du schéma d'infrastructure-superstructure chez Marx, cf. Karl Kautsky, « *Verhältnis von Unterbau und Ueberbau* », in Iring Fetscher (éd.), *Der Marxismus*, Munich, Piper, 1962, p. 160 *et sq. ;* Antonio Labriola, « *Die Vermittlung zwischen Basis und Ueberbau* », *ibid*., p. 167 *et sq.* ; Jean-Yves Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956, p. 424 *et sq*. La reformulation la plus importante du problème est celle de Georg Lukacs, dans son *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923, aujourd'hui plus accessible dans sa traduction française, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960. La compréhension par Lukacs du concept marxiste de dialectique est d'autant plus remarquable qu'elle précède d'une dizaine d'années la redécouverte des *Manuscrits économiques et philosophiques de 1844*.

7 Les travaux les plus importants de Nietzsche concernant la sociologie de la connaissance sont *La Généalogie de la morale* et *La Volonté de puissance*. Pour des discussions secondaires, cf. Walter A. Kaufmann, *Nietzsche*, New York, Meridian Books, 1956 ; Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, trad. anglaise, New York, Holt, Reinhard et Winston, 1964.

8 Une des premières et des plus intéressantes applications de la pensée de Nietzsche à la sociologie de la connaissance est celle d'Alfred Seidel dans *Bewusstsein als Verhängnis*, Bonn, Cohen, 1927. Seidel, qui a été l'étudiant de Weber, s'est efforcé de combiner à la fois Nietzsche et Freud avec une critique sociologique radicale de la conscience.

9 Une des discussions les plus suggestives de la relation entre l'historicisme et la sociologie est celle de Carlo Antoni dans *Dallo storicismo alla sociologia*, Florence, 1940. Lire également à ce sujet H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, New York, Knopf, 1958, p. 183 *et sq*. L'ouvrage le plus important de Wilhelm Dilthey sur le sujet est *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart, Teubner, 1958.

10 Pour une excellente discussion de la conception schélerienne de la sociologie de la connaissance, cf. Hans-Joachim Lieber, *Wissen und Gescllschaft*, Tübingen, Niemeyer, 1952, p. 55 *et sq*. ; voir également Stark, *op. cit., passim*.

11 Pour le développement général de la sociologie allemande durant cette période, cf. Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, Paris, PUF, 1950. Pour d'importantes contributions de cette période à la sociologie de la connaissance, cf. Siegfried Landschut, *Kritik der Soziologie* (Munich, 1929). Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig, 1930 ; Ernst Gruenwald, *Das Problem der Soziologie des Wissens*, Vienne, 1934 ; Alexander von Schelting, *Max Webers Wisscnschaftslehre*, Tübingen, 1934. Ce dernier ouvrage, qui est toujours considéré comme la plus importante discussion de la méthodologie de Weber, doit être compris dans le contexte du débat concernant la sociologie de la connaissance qui était centré alors sur les formulations de Scheler et de Mannheim.

12 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1936 ; *Essays on the Sociology of Knowledge*, New York, Oxford University Press, 1952 ; *Essays on Sociology and Social Psychology*, New York, Oxford University Press, 1953 ; *Essays on the Sociology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1956. Une compilation des plus importants écrits de Mannheim dans le domaine de la sociologie de la connaissance, avec une

utile introduction de Kurt Wolff, se trouve dans Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*, Neuwied-Rhein, Luchterhand, 1964. Pour les discussions secondaires de la conception de la sociologie de la connaissance chez Mannheim, cf. Jacques J. Maquet, *Sociologie de la connaissance*, Louvain, Nauwelaerts, 1949 ; R. Aron, *op. cit. ;* Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Chicago, Free Press of Glencoe, 1957, p. 489 *et sq.* ; W. Stark, *op. cit. ;* H.-J. Lieber, *op. cit.*

13 Cette caractérisation des deux formulations originales de la discipline a été faite par Lieber, *op. cit.*

14 Cf. R. Merton, *op. cit.*, p. 439 *et sq*.

15 Cf. Talcott Parsons, « An Approach to the Sociology of Knowledge », *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, Louvain, International sociological association, 1959, vol. IV, p. 25 *et sq.* ; « Culture and the social system », in Parsons *et al*. (éd.), *Theories of Society*, New York, Free Press, 1961, Vol. II, p. 963 *et sq*.

16 Cf. Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe (Ill.), Free Press, 1951, p. 326 *et sq*.

17 Cf. C. Wright Mills, *Power, Politics and People*, New York, Ballantine Books, 1963, p. 453 *et sq.*

18 Cf. Theodor Geiger, *Ideologie und Wahrheit*, Stuttgart, Humboldt, 1953 ; *Arbeiten zur Soziologie*, Neuwied-Rhein, Luchterhand, 1962, p. 412 *et sq*.

19 Cf. Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Vienne, Springer, 1958 ; *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied-Rhein, Luchterhand, 1961. L'école du positivisme légal de Kelsen a eu une influence considérable sur Topitsch. Pour les implications de cette école sur la sociologie de la connaissance, cf. Hans Kelsen, *Aufsätze zur Ideologiekritik*, Neuwied-Rhein, Luchterhand, 1964.

20 Cf. Daniel Bell, *The End of Ideology*, New York, Free Press of Glencoe, 1960 ; Kurt Lenk (éd.), *Ideologie ;* Norman Birnbaum (éd.), *The Sociological Study of Ideology*, Oxford, Blackwell, 1962.

21 Cf. W. Stark, *op. cit.*

22 Alfred Schütz, *Collected Papers*, The Hague, Nijhoff, 1962, vol. I, p. 149. Les italiques sont de nous.

23 *Ibid.*, vol. II, 1964, p. 121.

24 Pour des discussions des implications de la sociologie durkheimienne en ce qui concerne la sociologie de la connaissance, cf. Gérard L. de Gre, *Society and Ideology*, New York, Columbia University Bookstore, 1943, p. 54 *et sq.* ; R. Merton, *op. cit. ;* Georges Gurvitch, « Problèmes de la sociologie de la connaissance », in *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1960, vol. II, p. 103 *et sq*.

25 L'approche la plus valable, selon nous, des problèmes de la sociologie de la connaissance par l'interactionnisme symbolique se trouve dans l'ouvrage de Tamotsu Shitubani, « *Reference Groups and Social Control* » in Arnold Rose (éd.), *Human Hehauior and Social Processes*, Boston, Houghton Mifflin, 1962, p. 128 *et sq*. L'échec des interactionnistes symboliques dans leur tentative d'établir le lien entre la psychologie sociale meadienne et la sociologie de la connaissance, découle bien sûr de la « diffusion » limitée de la sociologie de la connaissance en Amérique, mais son fondement théorique plus essentiel cependant réside dans le fait que Mead et ses successeurs n'ont pas développé un concept adéquat de structure sociale. C'est

précisément pour cette raison, pensons-nous, que l'intégration des approches meadiennes et durkheimiennes est si importante. On peut observer ici que, tout comme l'indifférence des psychologues sociaux américains vis-à-vis de la sociologie de la connaissance a empêché ces derniers de lier leur perspective à une théorie macro-sociologique, l'ignorance totale de Mead a constitué une faiblesse théorique majeure de la pensée sociale néo-marxiste dans l'Europe d'aujourd'hui. Il est particulièrement ironique de constater que, sur le tard, les théoriciens néo-marxistes ont cherché à établir un lien avec la psychologie freudienne (qui est fondamentalement incompatible avec les présupposés anthropologiques du marxisme), tout en ignorant complètement l'existence d'une théorie meadienne de la dialectique entre la société et l'individu qui aurait beaucoup mieux convenu à leur propre approche. Un récent exemple de ce phénomène ironique se trouve dans l'ouvrage de Georges Lapassade, *L'Entrée dans la vie*, Paris, Minuit, 1963, travail par ailleurs hautement suggestif qui invoque Mead à toutes les pages. La même ironie, bien que prenant place dans un autre contexte de ségrégation intellectuelle, s'applique aux récents efforts américains de rapprochement entre le marxisme et le freudisme. Un sociologue européen comme Friedrich Tenbruck s'est fortement inspiré de Mead et de ses théories dans la construction d'une théorie sociologique, et ce avec grand succès (cf. sa *Geschichte und Gesellschaft (Habilitationsschrift*, Université de Fribourg), en particulier dans la section intitulée « *Realitat* ». Dans un contexte systématique différent du nôtre, mais d'une manière comparable à notre propre approche de la problématique meadienne, Tenbruck discute l'origine sociale de la réalité et les bases socio-structurelles de sa conservation.

26 Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Chicago, Free Press, 1949, p. v.

27 Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Chicago, Free Press, 1950, p. 14.

28 Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York, Oxford University Press, 1947, p. 101.

I

Les fondements de la connaissance dans la vie quotidienne

La réalité de la vie quotidienne

Comme notre propos, dans ce traité, est l'analyse sociologique de la réalité de la vie quotidienne, plus précisément de la connaissance qui guide nos conduites dans la vie quotidienne, et comme nous ne sommes qu'accessoirement intéressés par la manière dont cette réalité peut apparaître selon des perspectives théoriques variées aux intellectuels, nous sommes obligés de commencer par une clarification de cette réalité telle qu'elle est disponible pour le sens commun des membres ordinaires d'une société. Comment cette réalité du sens commun peut être influencée par les constructions théoriques des intellectuels et autres marchands d'idées est une question distincte. Notre entreprise, donc, bien que de caractère théorique, est adaptée à la compréhension d'une réalité qui constitue la matière de la sociologie en tant que science empirique, c'est-à-dire le monde de la vie quotidienne.

Il semble maintenant évident que notre intention n'est pas de nous investir dans la philosophie. Quoi qu'il en soit, toutefois, si la réalité de la vie quotidienne doit être comprise, on doit tenir compte de son caractère intrinsèque avant d'avancer dans l'analyse sociologique proprement dite. La vie quotidienne se présente elle-même comme une réalité interprétée par les hommes et possédant pour ces derniers un sens

de manière subjective, en tant que monde cohérent. Comme sociologues nous prenons cette réalité comme objet de nos analyses). À l'intérieur du cadre de référence de la sociologie *comme science* empirique il est possible de considérer cette réalité comme donnée, de même que les phénomènes particuliers apparaissant au cœur de celle-ci, sans avoir à s'interroger plus avant sur les fondements de cette réalité, ce dernier problème relevant de la philosophie. Cependant, étant donné le but particulier du présent traité, nous ne pouvons complètement éviter le problème philosophique. Le monde de la vie quotidienne n'est pas seulement considéré comme donné en tant que réalité par les membres d'une société dans la conduite subjectivement chargée de sens de leur vie. C'est aussi un monde qui trouve son origine dans leurs pensées et leurs actions, et est maintenu en tant que réalité par ceux-ci. Avant d'en arriver à notre tâche principale, nous devons, auparavant, tenter de clarifier les fondements de la connaissance dans la vie quotidienne, c'est-à-dire les objectivations des processus subjectifs (et des significations) au travers desquels se construit le monde du sens commun *inter*subjectif.

Pour le but que nous nous sommes fixé, ceci est une tâche préliminaire, et nous ne pouvons qu'esquisser les caractéristiques principales de ce que nous croyons être une solution adéquate au problème philosophique – adéquate, empressons-nous de le dire, seulement dans la mesure où elle peut servir de point de départ à une analyse sociologique. Les considérations qui suivent immédiatement sont, par conséquent, d'une nature équivalente aux prolégomènes philosophiques et, en elles-mêmes, présociologiques. La méthode que nous pensons être la mieux adaptée à la clarification des fondements de la connaissance dans la vie quotidienne est celle de l'analyse phénoménologique, une méthode purement descriptive, et, en tant que telle, « empirique » mais pas « scientifique » – dans le sens où nous entendons la nature des sciences empiriques[1].

L'analyse phénoménologique de la vie quotidienne, ou plutôt l'expérience subjective de la vie de tous les jours, s'abstient de toute hypothèse causale ou génétique, tout comme d'assertions relatives au statut ontologique des phénomènes analysés. Il est important de se rappeler cela. Le sens commun contient d'innombrables interprétations

pré- et quasi-scientifiques de la vie quotidienne, qu'il considère comme donnée. Si nous décrivons la réalité du sens commun, nous devons nous référer à ces interprétations, tout comme nous devons tenir compte de son caractère allant de soi – mais nous le faisons à l'intérieur d'une mise entre parenthèses phénoménologique.

La conscience est toujours intentionnelle ; elle est toujours tendue ou dirigée vers des objets. Nous ne pouvons jamais appréhender un substrat putatif de la conscience en tant que tel, mais seulement la conscience de quelque chose. Peu importe de savoir si l'objet de la conscience est vécu en tant qu'élément d'un monde physique extérieur ou d'une réalité subjective intérieure. Que je (première personne du singulier, ici comme dans les illustrations suivantes, se dressant en tant que conscience de soi ordinaire dans la vie quotidienne), sois en train de contempler le panorama de New York ou que je devienne conscient d'une anxiété intérieure, les processus de conscience engagés dans les deux cas sont de toutes façons intentionnels. Il n'est pas nécessaire de comprendre en quoi la conscience de l'Empire State Building diffère de la conscience de l'anxiété. Une analyse phénoménologique détaillée établirait les bases de l'expérience, et les différentes structures sémantiques mises en jeu, c'est-à-dire par exemple le fait d'avoir été mordu par un chien, les souvenirs liés à ce fait précis, les phobies causées par n'importe quel chien, et ainsi de suite. Ce qui nous intéresse ici est le caractère commun d'intentionnalité de toute conscience.

Des objets distincts se présentent eux-mêmes à ma conscience comme les constituants de sphères distinctes de réalité. Je reconnais les collègues avec lesquels je dois composer dans la vie quotidienne comme appartenant à une réalité très différente des figures désincarnées qui apparaissent dans mes rêves. Les deux ensembles d'objets introduisent des tensions très différentes dans ma conscience et je suis attentif à eux de manière parfaitement distincte. Ma conscience, donc, est capable de se déplacer d'une sphère de réalité à une autre. En d'autres termes, je suis conscient du monde en tant qu'ensemble de réalités multiples. Dans la mesure où je me déplace d'une réalité à l'autre, je ressens la transition comme une forme de choc. Ce choc doit être compris comme le résultat

du changement d'attention que la transition implique. Se réveiller d'un rêve illustre parfaitement ce changement.

Parmi les réalités multiples, on en trouve une qui se présente elle-même comme la réalité par excellence. C'est la réalité de la vie quotidienne. Sa position privilégiée lui donne le droit de porter le nom de réalité souveraine. La tension de la conscience est la plus forte dans la vie quotidienne, c'est-à-dire que cette dernière s'impose à la conscience d'une manière extrêmement massive, urgente, et intense. Il est impossible d'ignorer, ni même d'affaiblir, cette présence impérative. En conséquence, il est nécessaire de lui accorder toute notre attention. Je vis la vie quotidienne dans un état d'éveil aigu. Cet état qui permet d'exister à l'intérieur de cette réalité quotidienne, et de l'appréhender, je le considère comme normal et allant de soi, c'est-à-dire qu'il constitue mon attitude naturelle.

J'appréhende la réalité de la vie quotidienne comme une réalité ordonnée. Ses phénomènes sont préarrangés en modèles qui semblent être indépendants de la perception que j'ai d'eux, et qui s'imposent eux-mêmes à cette dernière. La réalité de la vie quotidienne apparaît elle-même objectivée, c'est-à-dire constituée d'un ensemble ordonné d'objets qui ont été désignés comme tels avant même que j'apparaisse sur la scène. Le langage utilisé dans la vie quotidienne me procure continuellement les objectivations nécessaires et établit l'ordre au sein duquel celles-ci acquièrent un sens, de même que l'ordre au sein duquel la vie quotidienne devient, pour moi, signifiante. Je vis dans un lieu géographiquement déterminé. J'utilise des instruments, de l'ouvre-boîte aux voitures de sport, qui sont désignés par le vocabulaire technique de ma société. Je vis à l'intérieur d'un tissu de relations humaines, de mon club d'échecs aux États-Unis d'Amérique, qui sont également ordonnés au moyen d'un vocabulaire. De cette manière, le langage marque les coordonnées de ma vie en société et remplit cette vie d'objets chargés de sens.

La réalité de la vie quotidienne s'organise autour du « ici » de mon corps et du « maintenant » de mon présent. Cet « ici et maintenant » constitue l'objet principal de mon attention à la réalité de la vie quotidienne. Il se présente à moi dans la vie quotidienne comme le

realissimum de ma conscience. La réalité de la vie quotidienne n'est pas, cependant, épuisée par ces présences immédiates, mais embrasse aussi les phénomènes qui ne sont pas présents « ici et maintenant ». Cela signifie que j'expérimente la vie quotidienne en termes de différents degrés de proximité et d'éloignement, à la fois dans l'espace et dans le temps. La zone de la vie quotidienne qui m'est la plus proche est celle qui est directement accessible à ma manipulation corporelle. Cette zone contient le monde à ma portée, le monde dans lequel j'agis de manière à modifier sa réalité, ou le monde dans lequel je travaille. Dans ce monde de travail, ma conscience est dominée par des motifs pragmatiques, c'est-à-dire que mon attention à ce monde est principalement déterminée par ce que je suis en train de faire, ce que j'ai fait ou ce que je compte faire en lui. En ce sens, il est *mon* monde par excellence. Je sais, bien sûr, que la réalité de la vie quotidienne contient des zones qui ne me sont pas accessibles de la même manière. Que je ne porte à ces zones aucun intérêt pragmatique, ou que cet intérêt ne soit qu'indirect, peu importe, après tout. Elles constituent, pour moi, des zones de manipulation potentielle. De façon spécifique, mon intérêt pour les zones éloignées est moins intense et certainement moins urgent. Je suis profondément intéressé par le groupe d'objets impliqués dans mes occupations quotidiennes – disons, le monde du garage, si je suis un mécanicien. Je suis intéressé, bien que moins directement, par ce qui se passe dans les laboratoires de recherche de l'industrie automobile à Detroit – j'ai peu de chances de me retrouver un jour dans un de ces laboratoires – mais le travail qui y est accompli finira par affecter ma vie quotidienne. Je peux aussi m'intéresser à ce qui se passe à Cap Kennedy ou dans l'espace, mais cet intérêt ressort d'un choix privé, associé aux « loisirs » plutôt que d'une nécessité urgente de ma vie quotidienne.

La réalité de la vie quotidienne se présente ultérieurement à moi comme un monde intersubjectif, un monde que je partage avec les autres. Cette intersubjectivité établit une nette différence entre le monde de la vie quotidienne et les autres réalités dont je suis conscient. Je suis seul dans le monde de mes rêves, mais je sais que le monde de la vie quotidienne apparaît aussi réel aux autres qu'à moi-même. En effet, je ne peux pas exister dans le monde de la vie quotidienne sans interagir et

communiquer continuellement avec les autres. Je sais que mon attitude naturelle envers ce monde correspond à l'attitude naturelle des autres, que ceux-ci comprennent également les objectivations selon lesquelles ce monde est ordonné, qu'ils organisent également ce monde autour du « ici et maintenant » de *leur* existence à l'intérieur de ce monde et qu'ils ont des projets de travail en son sein. Je sais aussi, bien sûr, que les autres ont une perspective sur ce monde commun qui n'est pas identique à la mienne. Mon « ici » est leur « là ». Mon « maintenant » ne correspond pas tout à fait au leur. Mes projets diffèrent des leurs et peuvent même entrer en conflit avec ceux-ci. Quoi qu'il en soit, je sais que je vis avec eux dans un monde commun. Plus important encore, je sais qu'il existe une correspondance continue entre *mes* significations et *leurs* significations dans ce monde, que nous partageons le sens commun de sa réalité. L'attitude naturelle est l'attitude de la conscience du sens commun précisément parce qu'elle se rapporte à un monde qui est commun à beaucoup d'hommes. La connaissance du sens commun est la connaissance que je partage avec d'autres en temps normal, la routine allant de soi du quotidien.

La réalité de la vie quotidienne est considérée comme donnée en tant que réalité. Elle n'exige pas de vérification supplémentaire au-dessus et au-delà de sa simple présence. Elle est simplement *là*, en tant que facticité évidente et contraignante. Je *sais* qu'elle est réelle. Même si je suis capable de douter de sa réalité, je suis contraint à me détacher de tels doutes dans la mesure où j'existe dans la routine de la vie quotidienne. La suspension du doute est si forte que son abandon, que je pourrais envisager dans le cadre d'une contemplation théorique ou religieuse, implique une transition personnelle extrême. Le monde de la vie quotidienne se proclame lui-même et, si je veux défier cette proclamation, je dois m'astreindre à un effort délibéré et en aucun cas facile. La transition de l'attitude naturelle à l'attitude théorique du philosophe ou du scientifique illustre ce point précis. Mais tous les aspects de cette réalité ne sont pas de la même manière non-problématiques. La vie quotidienne est divisée en secteurs appréhendés de façon routinière et en secteurs qui se présentent à moi comme chargés de problèmes d'un type ou d'un autre. Imaginez que je sois un

mécanicien très compétent en matière de voitures américaines. Tout ce qui a trait à ces dernières est de la routine, la facette non-problématique de ma vie quotidienne. Mais un jour quelqu'un se présente au garage et me demande de réparer sa Volkswagen. Je suis alors forcé d'aborder le monde problématique des voitures étrangères. Je peux faire cela à contre-cœur ou avec une certaine curiosité professionnelle, mais de toute façon (dans chacun des deux cas), je me retrouve confronté à des problèmes qui ne font pas encore partie de ma routine. En même temps, bien sûr, je ne quitte pas le monde de la réalité quotidienne. En fait, ce dernier s'enrichit de l'apport de compétence et d'adresse requises pour la réparation de voitures étrangères. La réalité de la vie quotidienne englobe les deux types de secteur, à condition que tout ce qui apparaît comme un problème n'appartienne pas à une autre réalité en même temps (disons, la réalité de la physique théorique, ou des cauchemars). Aussi longtemps que les routines de la vie quotidienne continuent à exister sans interruption, elles sont perçues comme non-problématiques.

Mais même le secteur non-problématique de la réalité quotidienne n'est tel que dans la mesure où sa continuité n'est pas interrompue par l'apparition d'un problème. Quand celui-ci apparaît, la réalité de la vie quotidienne cherche à intégrer le secteur problématique à ce qui est déjà non-problématique. La connaissance du sens commun contient diverses instructions concernant la façon dont cette intégration doit être effectuée. Par exemple, les gens avec qui je travaille m'apparaissent comme non-problématiques aussi longtemps qu'ils s'adonnent à leur travail habituel et routinier – ainsi, s'ils tapent à la machine à côté de moi dans mon bureau. Ils deviennent problématiques s'ils interrompent ces activités routinières – ainsi, s'ils se blottissent dans un coin et parlent en murmurant. Comme je cherche à déterminer la signification de cette activité inhabituelle, il existe un grand nombre de possibilités de réintégration de celle-ci dans la routine non-problématique de la vie quotidienne, et ce, au moyen de ma connaissance du sens commun. Ces gens peuvent être en train de se consulter sur la façon de réparer une machine à écrire endommagée, ou l'un d'eux a peut-être reçu des instructions urgentes de son chef de bureau, etc. D'un autre côté, je peux penser découvrir qu'ils sont en train de discuter une directive syndicale

relative à une grève, quelque chose d'encore extérieur à mon expérience, mais faisant quand même partie de l'ensemble de problèmes que ma connaissance du sens commun me permet de traiter. Elle traitera cela *comme* un problème, cependant, plutôt que d'envisager simplement sa réintégration dans le secteur non-problématique de la vie quotidienne. Cependant, si j'en arrive à la conclusion que mes collègues sont tous devenus fous, le problème se présente alors d'une autre manière. Je suis maintenant confronté à un problème qui transcende les limites de la réalité de la vie quotidienne et désigne une réalité entièrement différente. En effet, la conclusion que les collègues sont devenus fous implique *ipso facto* qu'ils sont rentrés dans un monde qui n'est plus, alors, le monde commun de la vie quotidienne.

Comparées à la réalité de la vie quotidienne, les autres réalités apparaissent comme des domaines finis de sens, inscrits à l'intérieur d'une réalité souveraine marquée par des significations restreintes et par des modalités spécifiques d'expérience. La réalité souveraine les enveloppe de tous côtés, et la conscience revient toujours à la réalité souveraine, comme si celle-ci était le point de départ d'une excursion. Cette affirmation est évidente si l'on considère les illustrations déjà fournies, tout comme la réalité des rêves ou celle de la pensée théorique. Des « commutations » similaires prennent place entre le monde de la vie quotidienne et le monde du jeu, qu'il soit enfantin, ou, plus subtilement, adulte. Le théâtre fournit une excellente illustration d'un tel jeu de la part des adultes. La transition entre les réalités est marquée par le rideau qui se lève et tombe. Quand le rideau se lève, le spectateur est « transporté dans un autre monde », avec ses propres significations et son ordre personnel qui n'est pas nécessairement le même que celui de la vie quotidienne. Quand le rideau tombe, le spectateur « retourne à la réalité », c'est-à-dire à la réalité souveraine de la vie de tous les jours, en comparaison de laquelle la réalité présentée sur scène apparaît maintenant ténue et éphémère même si elle a pu paraître frappante quelques instants auparavant. L'expérience esthétique et religieuse est riche en transitions de ce genre, l'art et la religion étant, par nature, créateurs de domaines finis de sens.

Tous les domaines finis de sens sont caractérisés par un détournement d'attention à la réalité de la vie quotidienne. Bien qu'il existe, évidemment, des ruptures d'attention à *l'intérieur* de la vie quotidienne, celui associé à un domaine fini de sens est d'un type beaucoup plus radical. Un changement radical prend place dans la tension de la conscience. Dans le contexte de l'expérience religieuse, on a, à juste titre, appelé cela le « saut ». Il est important d'insister, cependant, sur le fait que la réalité de la vie quotidienne maintient son statut souverain même si de tels « sauts » apparaissent. À défaut d'autre chose, le langage assure sa continuité. Le langage commun qui m'est accessible dans le cadre de l'objectivation de mes expériences est enraciné dans la vie quotidienne et reste braqué sur elle, même si je l'utilise afin d'interpréter des expériences ayant trait aux domaines finis de sens. Ainsi, typiquement, je « déforme » la réalité de ces derniers dès que je me mets à utiliser le langage commun pour les interpréter, c'est-à-dire que je « traduis » les expériences non-quotidiennes dans la langue de la réalité souveraine de la vie de tous les jours. On peut constater immédiatement ce phénomène en termes de rêves, mais aussi, typiquement, en termes de mondes de sens théoriques, esthétiques ou religieux. Le physicien théorique nous dit que sa conception de l'espace ne peut être transmise par le langage, exactement comme l'artiste vis-à-vis du sens de sa création, ou comme le mystique vis-à-vis de ses rencontres avec Dieu. Néanmoins, tous – le rêveur, le physicien, l'artiste et le mystique – vivent *aussi* dans la réalité de la vie quotidienne. De fait, l'un de leurs plus grands problèmes est d'interpréter la coexistence de cette réalité avec les enclaves de la réalité dans laquelle ils se sont aventurés.

Le monde de la vie quotidienne est structuré à la fois dans l'espace et dans le temps. La structure spatiale est très périphérique à nos considérations actuelles. Il suffit d'indiquer qu'elle possède également une dimension sociale en vertu du fait que ma zone de manipulation interfère avec celle des autres. Quoi qu'il en soit, dans le cadre de notre propos immédiat, c'est la structure temporelle qui nous importe le plus.

La temporalité est une propriété intrinsèque de la conscience. Le courant de la conscience est toujours ordonné en fonction du temps. Il est possible de différencier divers niveaux de cette temporalité dans la

mesure où celle-ci est disponible à l'intérieur de notre subjectivité. Chaque individu est conscient d'un flux intérieur du temps, qui, à chaque fois, est fondé sur les rythmes physiologiques de l'organisme bien qu'il ne leur soit pas identique. Entrer dans une analyse détaillée de ces différents niveaux de temporalité intersubjective équivaudrait à déborder largement du cadre de nos prolégomènes. Comme nous l'avons indiqué, cependant, l'intersubjectivité de la vie quotidienne possède également une dimension temporelle. Le monde de la vie quotidienne possède son propre standard temporel qui est accessible de façon intersubjective. Ce standard temporel peut être compris comme l'intersection d'une part entre le temps cosmique et son calendrier établi socialement, basé sur les séquences temporelles de la nature, et d'autre part le temps intérieur, dans ses différenciations mentionnées ci-dessus. Il n'y a jamais de simultanéité totale entre les différents niveaux de temporalité, comme l'expérience de l'attente le montre très clairement. Mon organisme et la société dans laquelle je vis m'imposent, et imposent à mon temps intérieur, certaines séquences d'événements qui impliquent une attente. Il se peut que je veuille prendre part à un événement sportif, mais je dois attendre le rétablissement de mon genou blessé ; ou encore, je dois attendre la mise en route de formalités administratives afin de rendre ma qualification pour l'événement officiel. On peut voir immédiatement que la structure temporelle de la vie quotidienne est excessivement complexe, dans la mesure où les différents niveaux de la temporalité empiriquement présente doivent être continuellement mis en corrélation les uns avec les autres.

La structure temporelle de la vie quotidienne se présente à moi comme une facticité avec laquelle je dois compter, c'est-à-dire avec laquelle je dois essayer de synchroniser mes propres projets. Le temps que je rencontre dans la vie quotidienne est continu et fini. Toute mon existence dans ce monde est sans arrêt ordonnée par ce temps, est en fait enveloppée par celui-ci. Ma propre vie est un épisode du courant extérieurement factice du temps. Celui-ci existait avant ma naissance et existera après ma mort. La connaissance de ma mort inévitable rend ce temps fini *pour moi*. Je ne dispose que d'une certaine quantité de temps pour réaliser mes projets, et la conscience de cette contrainte affecte mon

attitude envers ces projets. De plus, comme je ne veux pas mourir, cette conscience injecte dans mes projets une anxiété sous-jacente. Ainsi, je ne peux pas participer indéfiniment à des événements sportifs. Je sais que je vieillis. Il est même possible que ceci soit la dernière occasion qui me soit offerte de participer. L'anxiété accompagnant mon attente sera proportionnelle au degré de contrainte exercée par la finitude temporelle sur mon projet.

La même structure temporelle, comme nous l'avons déjà indiqué, est coercitive. Je ne peux pas renverser à volonté les séquences qu'elle m'impose – « les premières choses d'abord » est un élément essentiel de ma connaissance de la vie quotidienne. Ainsi, je ne peux passer un examen avant d'avoir satisfait à certains programmes d'éducation, je ne peux pratiquer mon métier avant d'avoir passé cet examen, et ainsi de suite. De plus, la même structure temporelle fournit l'historicité qui détermine ma situation dans le monde de la vie quotidienne. Je suis né à une certaine date, j'ai commencé l'école à une autre, puis ma vie professionnelle à une autre encore, et ainsi de suite. Ces dates, cependant, sont toutes « situées » à l'intérieur d'une histoire bien plus compréhensive, et cette « situation » construit mon propre profil de vie. Ainsi, je suis né l'année du grand krach bancaire au cours duquel mon père perdit sa fortune, je suis entré à l'école juste avant la révolution, j'ai commencé à travailler juste après la fin de la Grande Guerre, etc. La structure temporelle de la vie quotidienne n'impose pas seulement des séquences préarrangées à l'« agenda » de chaque jour, mais aussi s'impose elle-même à ma biographie comme un tout. À l'intérieur des coordonnées établies par cette structure temporelle, j'appréhende à la fois l'« agenda » quotidien et la biographie totale. L'horloge et le calendrier assurent, en effet, que je suis « un homme de mon temps ». C'est seulement à l'intérieur de cette structure temporelle que la vie quotidienne garde, à mes yeux, son accent de réalité. Ainsi, au cas où je serais « désorienté » pour une raison ou pour une autre (par exemple, à cause d'un accident de voiture qui m'a plongé dans le coma), je ressens un besoin urgent et presque instinctif de « réorientation » de moi-même à l'intérieur de la structure temporelle de la vie quotidienne. Je consulte ma

montre et essaye de me rappeler la date du jour. Au travers de ces actes, je réintègre la réalité de la vie quotidienne.

L’interaction sociale dans la vie quotidienne

Je partage la réalité de la vie quotidienne avec d’autres. Mais comment ces autres eux-mêmes constituent-ils l’objet de mon expérience dans la vie quotidienne ? Encore une fois, il est possible de différencier entre plusieurs modalités d’une telle expérience.

L’expérience la plus importante d’autrui prend place dans la situation de face-à-face, qui est le cas-type de l’interaction sociale. Tous les autres cas dérivent de celui-ci.

Dans la situation de face-à-face, autrui se présente à moi dans un présent frappant que nous partageons tous les deux. Je sais que dans ce même présent, je me présente à lui. Mon et son « ici et maintenant » empiètent continuellement l’un sur l’autre aussi longtemps que la situation de face-à-face se prolonge. En conséquence, un échange continuel se poursuit entre mon expressivité et celle de l’autre. Je le vois sourire, puis réagir à mon froncement de sourcil en s’arrêtant de sourire, puis sourire à nouveau en même temps que moi, etc. Chacune de mes expressions est orientée vers lui, et vice-versa, et cette réciprocité continuelle des actes expressifs est accessible simultanément à l’un et à l’autre. Cela veut dire que, dans une situation de face-à-face, la subjectivité de l’autre m’est accessible à travers un maximum de symptômes. Bien sûr, je peux mal interpréter certains de ces symptômes. Je peux penser que l’autre est en train de sourire alors qu’en fait, il minaude. Néanmoins, aucune autre forme de relation sociale ne peut reproduire la plénitude de symptômes de subjectivité présente dans la situation de face-à-face. Seule cette dernière garantit la proximité réelle de la subjectivité de l’autre. Toutes les autres formes de relation sont, à des degrés divers, « lointaines ».

Dans la situation de face-à-face, l’autre est tout à fait réel. Cette réalité fait partie de la réalité totale de la vie quotidienne, et en tant que telle apparaît massive et contraignante. Bien sûr, quelqu’un peut me sembler

réel sans que je le rencontre dans une situation de face-à-face – je le connais de réputation ou j'ai correspondu avec lui. Cependant, il ne devient réel au plein sens du terme qu'à partir du moment où je me trouve face-à-face avec lui. En effet, on peut prétendre que l'autre, dans la situation de face-à-face, me semble plus réel que moi-même. Bien sûr, je « me connais mieux » que je ne pourrai jamais le connaître lui. Ma subjectivité m'est accessible d'une manière dont la sienne ne peut jamais l'être, quelle que soit la « proximité » de notre relation. Mon passé m'est accessible par la mémoire dans sa totalité. Dans la reconstruction de son passé à lui, je n'arriverai jamais à une telle complétude, même s'il m'en parle beaucoup. Mais cette « meilleure connaissance de moi-même » demande de la réflexion. Elle ne se présente pas immédiatement à moi. L'autre, cependant, se présente ainsi dans la situation de face-à-face. Ce qu'il est, donc, m'est accessible continuellement. D'un autre côté, « ce que je suis » n'est pas disponible de la même manière. Pour le rendre disponible, il faut que je mette un terme à la spontanéité continue de mon expérience, et que je retourne délibérément mon attention sur moi-même. Mieux encore, une telle réflexion sur moi-même est spécifiquement causée par l'attitude que l'*autre* manifeste envers moi. Il s'agit typiquement d'une réponse en « miroir » aux attitudes de l'autre.

Il s'ensuit que les relations de face-à-face sont hautement flexibles. Vu négativement, il est comparativement difficile d'imposer des modèles rigides à ce genre d'interactions. Les modèles introduits, quels qu'ils soient, seront perpétuellement modifiés par les échanges extrêmement diversifiés et subtils de significations subjectives. Par exemple, je peux voir l'autre comme quelqu'un de fondamentalement froid avec moi, et agir envers lui à l'intérieur d'un modèle de « relations froides », telles que je les ai comprises. Dans la situation de face-à-face, cependant, l'autre peut se confronter à moi avec des attitudes et des actes qui contredisent ce modèle, peut-être jusqu'à un point où je suis amené à abandonner le modèle, devenu inapplicable, et à le voir comme quelqu'un de chaleureux. En d'autres termes, le modèle ne peut soutenir la preuve massive de la subjectivité de l'autre, qui m'est accessible dans la relation de face-à-face. Par contraste, il est beaucoup plus facile pour moi d'ignorer une telle preuve aussi longtemps que je ne rencontre pas

l’autre dans une situation de face-à-face. Même dans une relation relativement « intime » comme celle qui peut être maintenue par correspondance, j’ai plus de chances de rejeter les déclarations d’amitié, considérant qu’elles ne représentent pas fidèlement l’attitude de l’autre à mon égard, simplement parce que son expressivité immédiate, continue et massive est absente dans cette correspondance. Il est possible, bien sûr, que j’interprète mal les intentions de l’autre même dans la situation de face-à-face, comme il est possible que lui-même les cache « hypocritement ». Quoi qu’il en soit, la mauvaise interprétation et l’« hypocrisie » des intentions sont plus difficiles à soutenir dans l’interaction en face-à-face que dans des formes moins « intimes » de relations sociales.

D’un autre côté, j’appréhende les autres au moyen de schémas de typification même dans une relation de face-à-face, bien que ces schémas soient plus « vulnérables » à son interférence qu’à d’autres formes plus « lointaines » de relations. Exprimé autrement, même s’il est comparativement difficile d’imposer des modèles rigides à une interaction en face-à-face, celle-ci est malgré tout constituée de modèles dès le départ si elle prend place à l’intérieur de la routine de la vie quotidienne. (Nous pouvons laisser de côté pour des considérations ultérieures les cas d’interaction mettant en présence deux personnes complètement étrangères l’une à l’autre et n’ayant aucun environnement quotidien en commun). La réalité de la vie quotidienne contient des schémas de typification en fonction desquels les autres sont appréhendés et « traités » dans des rencontres en face-à-face. Ainsi, j’appréhende l’autre en tant qu’« homme », qu’« Européen », qu’« acheteur », que « type jovial », etc. Toutes ces typifications affectent continuellement notre interaction mutuelle, disons que je décide de lui faire passer un bon moment en ville avant d’essayer de lui vendre mon produit. Notre interaction en face-à-face sera modelée par ces typifications jusqu’au moment où elles deviendront problématiques à cause d’interférences de sa part. Ainsi, il peut apparaître évident que, bien qu’étant un « homme », un « Européen », un « acheteur », mon client est aussi un moraliste vertueux, et que ce qui semblait être au prime abord de la jovialité n’était en fait que l’expression d’un mépris pour les Américains en général et

pour les vendeurs américains en particulier. À partir de ce moment, bien sûr, mon schéma de typification doit être modifié, et ma soirée planifiée différemment en fonction de cette modification. Bien qu'ainsi défiées, cependant, les typifications se maintiendront jusqu'à avis ultérieur et détermineront mon action à l'intérieur de la situation.

Les schémas typificatoires entrant dans des situations de face-à-face sont, bien sûr, réciproques. L'autre m'appréhende aussi d'une manière typifiée, en tant qu'« homme », qu'« Américain », que « vendeur », que « compagnon prévenant », etc. Les typifications de l'autre subissent l'influence de mon interférence et réciproquement (de même que les miennes subissent l'influence de son interférence). En d'autres termes, les deux schémas typificatoires font partie d'une « négociation » continuelle à l'intérieur de la situation en face-à-face. Dans la vie quotidienne, une telle « négociation » est probablement elle-même pré-arrangée d'une manière typique – comme dans le processus de marché typique qui s'élabore entre les acheteurs et les vendeurs. Ainsi, mes rencontres avec les autres dans la vie quotidienne sont la plupart du temps typiques dans un double sens – j'appréhende l'autre *comme* un type et j'interagis avec lui dans une situation qui est elle-même typique.

Les typifications de l'interaction sociale deviennent progressivement anonymes, au fur et à mesure de leur éloignement de la situation en face-à-face. Chaque typification, bien sûr, entraîne un anonymat naissant. Si je typifie mon ami Henry en tant que membre de la catégorie X (disons, comme un Anglais), j'interprète *ipso facto* au moins certains aspects de sa conduite comme les conséquences de cette typification – par exemple, ses goûts culinaires sont typiquement anglais, de même que ses manières, certaines de ses réactions émotionnelles, etc. Ceci implique, cependant, que ces caractéristiques et ces actions associées à mon ami Henry appartiennent à n'importe qui dans la catégorie des Anglais, c'est-à-dire que j'appréhende les aspects de son être en des termes anonymes. Néanmoins, aussi longtemps que mon ami Henry est disponible dans la plénitude de l'expressivité de la situation en face-à-face, il percera constamment ma typification de l'Anglais anonyme et se manifestera lui-même comme un individu unique et donc atypique – c'est-à-dire comme mon ami Henry. L'anonymat de ce type est manifestement moins

influencé par ce genre d'individualisation quand l'interaction en face-à-face appartient au passé (mon ami Henry, l'Anglais, je l'ai connu à l'université) ou n'est que superficielle et éphémère (l'Anglais avec qui j'ai une brève conversation dans le train), ou n'a jamais pris place (mes rivaux anglais en affaires).

Un aspect important de l'expérience d'autrui dans la vie quotidienne est donc son caractère direct ou indirect. À n'importe quel moment, il m'est possible d'établir une distinction entre les compagnons avec lesquels j'interagis dans des situations en face-à-face et d'autres personnes qui ne sont que mes contemporains dont je conserve simplement des souvenirs plus ou moins détaillés, ou que je connais seulement par ouï-dire. Dans des situations en face-à-face, je possède une preuve directe de l'existence de mes compagnons, de leurs actions, de leurs qualités, etc. Ce qui n'est pas le cas avec mes contemporains, dont j'ai une connaissance plus ou moins sûre. Plus encore, je dois tenir compte de mes compagnons dans des situations en face-à-face, alors que mes simples contemporains ne font pas obligatoirement l'objet d'une telle attention. L'anonymat augmente quand je passe du premier groupe au second, dans la mesure où l'anonymat des typifications au moyen desquelles j'appréhende mes compagnons dans des situations en face-à-face est constamment « comblé » par la multiplicité des signes vivants qui se rapportent à un être humain concret.

Ceci, bien sûr, n'est pas tout. Des différences évidentes existent entre toutes les expériences de mes simples contemporains. Il y en a que j'expérimente sans cesse dans des situations en face-à-face et que j'espère rencontrer à nouveau régulièrement (mon ami Henry) : d'autres, dont je me *souviens* en tant qu'êtres humains concrets à partir d'une rencontre récente (la blonde que j'ai croisée dans la rue), mais la rencontre était brève, et, plus que probablement, ne sera pas répétée. Il y en a encore d'autres que je *connais* en tant qu'êtres humains concrets, mais je ne peux les appréhender qu'au moyen de typifications entrecroisées et plus ou moins anonymes (mes rivaux anglais en affaires, la reine d'Angleterre). Parmi ces dernières, on peut encore établir une distinction entre les partenaires avec lesquels j'interagirai probablement dans le futur dans des situations en face-à-face (mes rivaux anglais en

affaires) et mes partenaires potentiels mais improbables (la reine d'Angleterre).

Le degré d'anonymat caractérisant mon expérience d'autrui dans la vie quotidienne dépend, cependant, également d'un autre facteur. Je vois le vendeur de journaux au coin de la rue aussi souvent que ma femme. Mais il occupe une place moins importante qu'elle dans ma vie et je ne fais pas partie de son intimité. Il peut demeurer, à mes yeux, relativement anonyme. Le degré d'intérêt et d'intimité peuvent se combiner pour augmenter ou diminuer l'anonymat de l'expérience. Ils peuvent aussi l'influencer de façon autonome. Je peux être en bons termes intimes avec plusieurs camarades appartenant au même club de tennis que moi et en termes seulement formels avec mon patron. Le premier, bien qu'en aucune manière complètement anonyme, peut se fondre dans la « bande du court de tennis » alors que le second se détache comme un individu unique. Et finalement, l'anonymat peut devenir quasiment complet à cause de certaines typifications qui ne sont jamais destinées à devenir individualisées – par exemple, celle du « lecteur typique du *Times* de Londres ». En fin de compte, le « champ » de la typification – et par là-même son anonymat – peut être ultérieurement agrandi en parlant de « l'opinion publique britannique ».

La réalité sociale de la vie quotidienne est donc appréhendée dans un *continuum* de typifications, qui deviennent progressivement anonymes à partir du moment où elles sont extraites du « ici et maintenant » de la situation de face-à-face. À l'un des deux pôles du *continuum* se trouvent ceux avec qui j'interagis fréquemment et intensément dans ces situations en face-à-face – ils constituent mon « cercle intime ». À l'autre pôle, se retrouvent les abstractions hautement anonymes, qui par leur nature profonde ne peuvent jamais être accessibles dans des situations en face-à-face. La structure sociale est la somme totale de ces typifications et des modèles récurrents d'interaction établis au moyen de celles-ci. En tant que telle, la structure sociale est un élément essentiel de la réalité de la vie quotidienne.

Une précision supplémentaire s'impose, à ce stade actuel de notre travail, bien que nous ne puissions la détailler. Mes relations à autrui ne sont pas limitées aux consociés et aux contemporains. J'entre également

en relation avec mes prédécesseurs et mes successeurs, c'est-à-dire avec ceux qui m'ont précédé et me suivront dans le cours de l'histoire sociale qui m'entoure. À l'exception des camarades qui font partie de mon passé (mon ami Henry maintenant décédé), tous mes prédécesseurs me sont reliés au travers de typifications hautement anonymes – mes « arrière-grands-parents immigrés », et même plus, « les Pères fondateurs ». Mes successeurs, pour des raisons compréhensibles, sont typifiés d'une manière encore plus anonyme – « les enfants de mes enfants », ou les « générations futures ». Ces typifications sont essentiellement des projections vides, pratiquement complètement dénuées de contenu individualisé, tandis que les typifications de mes prédécesseurs possèdent, elles, au moins un minimum d'individualisation, quoique très mythique. L'anonymat de ces deux ensembles de typifications, cependant, n'empêche pas leur intrusion dans la réalité de la vie quotidienne, parfois même d'une manière décisive. Après tout, je pourrais sacrifier ma vie par fidélité envers les Pères fondateurs – ou, d'ailleurs, en faveur des générations futures.

Le langage et la connaissance dans la vie quotidienne

L'expressivité humaine est capable d'objectivation, c'est-à-dire qu'elle se manifeste elle-même en tant que production de l'activité humaine et est accessible à la fois à ceux qui en sont les auteurs et aux autres hommes comme élément d'un monde commun. De telles objectivations servent d'indices plus ou moins durables aux processus subjectifs de leurs créateurs, permettant d'étendre leur disponibilité au-delà de la situation en face-à-face dans laquelle ils peuvent être directement appréhendés. Considérons l'exemple suivant : une attitude subjective de colère est directement exprimée dans la situation en face-à-face au travers d'une diversité d'indices corporels – la mine du visage, la tenue générale du corps, les mouvements spécifiques des bras et des pieds, etc. Ces indices sont continuellement disponibles dans la situation en face-à-face, et c'est précisément la raison pour laquelle elle constitue la situation idéale permettant le meilleur accès possible à la subjectivité de l'autre. Ces mêmes indices sont incapables de survivre au-delà du présent vivant

de la situation en face-à-face. La colère, cependant, peut être objectivée au moyen d'une arme. Disons, par exemple, que j'ai eu une altercation avec un autre homme, qui exprime alors la preuve flagrante de sa colère envers moi. Cette nuit-là je me suis éveillé avec un couteau enfoncé dans le mur au-dessus de mon lit. Le couteau *en tant qu*'objet exprime la colère de mon adversaire. Il me fournit l'accès à sa subjectivité bien que je fusse endormi quand il l'a lancé : je ne l'ai donc pas vu à ce moment-là, d'autant plus qu'il s'est enfui après son coup. Dès lors, si je laisse l'objet où je l'ai trouvé, je peux encore le regarder le lendemain matin, et il exprimera toujours la colère de l'homme qui l'a lancé. Plus encore, d'autres hommes peuvent venir le regarder pour aboutir à la même conclusion. En d'autres termes, le couteau dans mon mur est devenu un constituant objectivement disponible de la réalité que je partage avec mes adversaires et avec d'autres hommes. Ce couteau n'a vraisemblablement pas été fabriqué dans le seul but d'être lancé vers *moi*. Mais il exprime une intention subjective de la violence, qu'elle soit motivée par la colère ou des considérations utilitaires (tuer pour se nourrir, par exemple). L'arme *en tant qu*'objet dans le monde réel continue à exprimer une intention générale qui consiste à vouloir exercer une violence reconnaissable par tous ceux qui savent ce qu'est une arme. L'arme, dès lors, est à la fois un produit de l'homme et une objectivation de la subjectivité humaine.

La réalité de la vie quotidienne n'est pas seulement constituée d'objectivations. Celles-ci forment également la condition *sine qua non* de son existence. Je suis continuellement entouré d'objets qui « proclament » les intentions subjectives de mes congénères, encore que je peux parfois éprouver des difficultés à m'assurer du contenu exact de ces « proclamations », particulièrement s'il a été engendré par des hommes que je n'ai pas connus, ou même pas du tout connus dans des situations de face-à-face. Tout ethnologue ou archéologue peut volontiers témoigner de telles difficultés, mais le fait qu'il *peut* les surmonter et reconstruire à partir d'un artefact les intentions subjectives d'hommes dont la société a peut-être disparu depuis des milliers d'années constitue une preuve éloquente du pouvoir durable des objectivations humaines.

Un cas d'objectivation particulier, mais d'une importance cruciale, est celui de la signification, c'est-à-dire de la production humaine de signes. Un signe peut être distingué des autres objectivations par son intention explicite, qui est de servir d'index aux significations subjectives. Bien sûr, toute objectivation est susceptible d'être utilisée en tant que signe, même si elle n'a pas été originellement produite à cet effet. Par exemple, une arme peut avoir été originellement fabriquée pour la chasse aux animaux, et elle peut ensuite (disons, dans l'usage cérémoniel), devenir un signe d'agressivité et de violence en général. Mais il existe certaines objectivations qui sont au départ destinées de façon explicite à servir de signes. Par exemple, au lieu de me lancer un couteau (un acte qui exprimait probablement sa volonté de me tuer, mais qui aurait pu être posé dans le seul but de signifier cette possibilité), mon adversaire aurait pu peindre un grand X noir sur ma porte, un signe, supposons-le, qui établit officiellement une déclaration de guerre entre nous. Un tel signe, qui a pour seul but d'indiquer la signification subjective de celui qui en est l'auteur, est également accessible dans la réalité commune que nous partageons, lui et moi, avec d'autres. Je reconnais cette intention, et d'autres que moi le font également. Elle est en effet accessible à son auteur en tant que « rappel » objectif de son projet original. Il apparaît clairement, dès lors, qu'il existe une grande fluidité entre les utilisations instrumentales et sémantiques de certaines objectivations. Le cas particulier de la magie, qui implique une très intéressante fusion de ces deux utilisations, ne nous intéresse pas ici.

Les signes s'agglomèrent dans un certain nombre de systèmes. Ainsi, il existe des systèmes de signes, liés aux gestes, aux mouvements-types du corps, aux divers ensembles d'objets matériels, etc. Les signes et les systèmes de signes sont des objectivations dans la mesure où ils sont objectivement disponibles au-delà de l'expression d'intentions subjectives « ici et maintenant ». Ce « détachement » par rapport aux expressions immédiates de la subjectivité s'applique aussi aux signes qui exigent la présence médiate du corps. Ainsi, l'exécution d'une danse qui exprime une intention agressive diffère radicalement des grognements ou de la crispation des poings qui accompagnent l'explosion d'une colère. Ceux-ci expriment ma subjectivité « ici et maintenant », alors que la

danse peut être complètement détachée de cette subjectivité – il est possible que je ne sois pas fâché ou agressif à ce moment-là mais que je prenne simplement part à une danse pour laquelle je suis payé, au nom de quelqu'un qui est *vraiment* fâché. En d'autres termes, la danse peut être détachée de la subjectivité du danseur, alors que le grognement *ne peut pas* être détaché de celui qui grogne. La danse et les grognements sont tous deux des manifestations de l'expression du corps, mais seule la première possède les caractéristiques d'un signe objectivement disponible. Les signes et les systèmes de signes sont tous caractérisés par leur « détachement », mais ils peuvent être distingués selon le degré de leur détachement par rapport aux situations en face-à-face. Ainsi, une danse est manifestement moins détachée qu'un objet matériel qui signifie la même intention subjective.

Le langage, qui peut être défini ici comme un système de signes vocaux, constitue le plus important système de signes de la société humaine. Ses fondements, bien sûr, résident dans la capacité intrinsèque de l'organisme humain à s'exprimer vocalement, mais nous ne pouvons commencer à parler du langage qu'à partir du moment où les expressions vocales sont devenues capables de détachement par rapport au « ici et maintenant » immédiat des états subjectifs. Il ne peut être déjà question de langage si je gronde, je grogne, je hurle ou je siffle, bien que ces expressions vocales puissent devenir linguistiques dans la mesure où elles sont intégrées dans un système de signes objectivement disponible. Les objectivations communes de la vie quotidienne sont avant tout maintenues par la signification linguistique. La vie quotidienne est, avant tout, une vie qui se perpétue grâce au langage que je partage avec mes semblables. La compréhension du langage est donc essentielle à toute compréhension de la réalité de la vie quotidienne.

Le langage trouve son origine dans la situation en face-à-face, mais peut être rapidement détaché de celle-ci. Non seulement, parce que je peux crier dans le noir ou à distance, parler au téléphone ou à la radio, ou communiquer une signification linguistique au moyen de l'écriture (cette dernière constituant, en tant que tel, un système de signes du second degré). Le détachement du langage repose bien plus fondamentalement sur sa capacité à communiquer des intentions qui ne sont pas des

expressions directes de la subjectivité « ici et maintenant ». Il partage ce pouvoir avec d'autres systèmes de signes, mais sa diversité et sa complexité immenses le rendent beaucoup plus rapidement détachable de la situation en face-à-face que n'importe quel autre de ces systèmes (par exemple, un système de gesticulations). Je peux parler d'innombrables sujets complètement absents de la situation en face-à-face, y compris de sujets dont je n'ai jamais fait l'expérience et dont je ne ferai jamais l'expérience directement. Ainsi, le langage peut devenir le dépôt objectif où s'accumulent en grand nombre des intentions et des expériences qu'il peut alors conserver dans le temps et transmettre aux générations suivantes.

Dans la situation en face-à-face, le langage possède une qualité inhérente de réciprocité qui le distingue de tout autre système de signes. La production continue de signes vocaux, dans la conversation, peut être synchronisée de façon sensible avec les intentions subjectives incessantes des interlocuteurs. Je parle comme je pense : c'est aussi ce que fait mon partenaire dans la conversation. Nous entendons tous les deux ce que l'autre dit pratiquement au même moment, ce qui rend possible un accès continu, synchronisé et réciproque à nos deux subjectivités, une proximité intersubjective dans la situation en face-à-face qu'aucun autre système de signes ne peut reproduire. Plus encore, je m'entends *moi-même* quand je parle. Mes propres intentions subjectives me sont rendues objectivement et continuellement disponibles et *ipso facto* elles deviennent « plus réelles » à mes yeux. On peut exprimer cela autrement en rappelant le point précédent qui concernait une « meilleure connaissance » de l'autre que de soi-même dans la situation en face-à-face. Ce paradoxe apparent a été expliqué auparavant par la disponibilité massive, continue et pré-réfléchie d'autrui en tant qu'être dans la situation en face-à-face, en comparaison avec la réflexion exigée pour la disponibilité de mon être propre. Maintenant, cependant, dans la mesure où j'objective mon être propre au moyen du langage, il devient lui aussi massivement et continuellement disponible et cela simultanément à autrui et à moi-même. Ainsi, je peux répondre à mon interlocuteur spontanément, sans « l'interruption » provoquée par la réflexion délibérée. On peut également dire que le langage rend ma subjectivité

« plus réelle » non seulement aux yeux de mon partenaire mais aussi à mes propres yeux. Cette capacité du langage à cristalliser et à stabiliser ma propre subjectivité est maintenue (bien que sujette à des modifications) aussi longtemps qu'il est détaché de la situation de face-à-face. Cette caractéristique très importante du langage est parfaitement saisie quand on dit que les hommes doivent parler d'eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils se connaissent eux-mêmes.

Le langage prend sa source et trouve ses références principales dans ma vie quotidienne. Il se rapporte avant tout à la réalité dont je fais l'expérience dans ma conscience à l'affût, dominée par les motivations pragmatiques (c'est-à-dire, le groupe d'intentions appartenant directement aux actions présentes ou futures) et partagée avec autrui d'une manière allant de soi. Même si le langage s'emploie également pour faire référence à d'autres réalités qui seront discutées plus loin dans un moment, il maintient alors malgré tout son enracinement dans la réalité de sens commun de la vie quotidienne. En tant que système de signes, le langage possède la qualité d'objectivité. Je le rencontre en tant que facticité extérieure à moi-même et il m'apparaît coercitif. Le langage me contraint à ses propres modèles. Je ne peux utiliser les règles de la syntaxe allemande quand je parle anglais. De même, je ne peux utiliser les mots inventés par mon fils, âgé de trois ans, pour communiquer en dehors du cercle familial. Je suis forcé de tenir compte des modèles dominants de conversation en de nombreuses occasions, même si je préfère utiliser mes modèles privés « impropres ». Le langage me fournit la possibilité toute faite de l'objectivation continuelle de l'expérience qui est en train de se dérouler. En d'autres termes, le langage est suffisamment étendu pour me permettre d'objectiver un grand nombre d'expériences rencontrées au cours de ma vie. Il typifie également ces expériences, me permettant de les ranger à l'intérieur de catégories élargies qui leur donnent un sens, à mes yeux comme à ceux de mes semblables. De plus, il rend ces expériences anonymes, dans la mesure où l'expérience typifiée peut, en principe, être doublée par n'importe quelle autre expérience rentrant dans la même catégorie. Supposons que je me dispute avec ma belle-mère. Cette expérience concrète et subjectivement unique est linguistiquement typifiée sous la catégorie :

« problème de belle-mère ». Cette dispute prend son sens pour moi-même, pour autrui, et probablement pour ma belle-mère à l'intérieur de cette typification. Cette dernière, cependant, comporte une part d'anonymat. *N'importe qui* (plus exactement, n'importe qui dans la catégorie des beaux-fils), et donc pas seulement moi, peut avoir des « problèmes de belle-mère ». Ainsi, mes expériences biographiques sont continuellement ordonnées selon des règles générales de sens à la fois subjectivement et objectivement réelles.

En vertu de sa capacité à transcender le « ici et maintenant », le langage relie différentes zones à l'intérieur de la réalité de la vie quotidienne et les insère dans un tout signifiant. Les transcendances possèdent des dimensions spatiales, temporelles et sociales. Grâce au langage, je peux transcender le fossé qui sépare ma zone de manipulation de celle d'autrui ; je peux synchroniser ma séquence temporelle personnelle (biographique) avec la sienne ; et je peux parler d'individus et de collectivités qui sont pourtant absents de notre interaction en face-à-face. En conséquence de ces transcendances, le langage est capable de « rendre présent » une diversité d'objets qui sont à la fois spatialement, temporellement et socialement absents du « ici et maintenant ». *Ipso facto,* une vaste accumulation d'expériences et de sens peut s'objectiver dans le « ici et maintenant ». Plus simplement, à travers le langage un monde entier peut être actualisé à n'importe quel moment. Ce pouvoir transcendantal et d'intégration du langage se maintient même quand je ne suis pas en train de converser avec autrui. Grâce à l'objectivation linguistique, même quand je me « parle à moi-même » dans des pensées solitaires, un monde entier peut se présenter à moi à n'importe quel moment. Aussi longtemps qu'il est question de relations sociales, le langage « rend présent » à mes yeux non seulement mes semblables qui sont physiquement absents à ce moment-là, mais aussi ceux qui appartiennent à un passé reconstruit, ou rappelé, de même que ceux projetés en tant que figures imaginaires dans le futur. Toutes ces « présences » peuvent être hautement signifiantes, bien sûr, dans la réalité continue de la vie quotidienne.

De plus, le langage est capable de transcender la réalité de la vie quotidienne tout entière. Il peut se rapporter à des expériences

appartenant à des domaines finis de sens et il peut embrasser des sphères discrètes de réalité. Par exemple, je peux interpréter la « signification » d'un rêve en l'intégrant linguistiquement dans l'ordre de la vie quotidienne. Une telle intégration transpose la réalité discrète du rêve dans la réalité de la vie quotidienne en faisant d'elle une enclave dans cette dernière. Le rêve est maintenant signifiant en termes de réalité de la vie quotidienne plutôt qu'en termes de sa propre réalité discrète. Les enclaves produites par une telle transposition appartiennent, en un sens, à chacune des deux sphères de réalité. Elles sont « situées » dans l'une d'entre elles, mais « se réfèrent » à l'autre.

Tout thème significatif qui embrasse ainsi plusieurs sphères de réalité peut être défini comme un symbole, et le mode linguistique par lequel une telle transcendance est accomplie peut être appelé le langage symbolique. Au niveau du symbolisme, alors, la signification linguistique atteint à un détachement suprême par rapport au « ici et maintenant » de la vie quotidienne, et le langage prend son essor dans des régions qui ne sont pas seulement *de facto* mais aussi *a priori* inaccessibles à l'expérience quotidienne. Il construit maintenant d'immenses édifices de représentations symboliques qui semblent s'élever au-dessus de la réalité de la vie quotidienne comme des présences gigantesques d'un autre monde. La religion, la philosophie, l'art et la science sont les systèmes de symboles de ce type les plus importants historiquement. Les nommer revient à dire que, en dépit du détachement suprême par rapport à l'expérience quotidienne que leur construction implique, ils peuvent être en fait d'une très grande importance pour la réalité de la vie quotidienne. Le langage est non seulement capable de construire des symboles qui sont hautement abstraits de l'expérience quotidienne, mais aussi de « rapporter » ces symboles et de les présenter en tant qu'éléments objectivement réels dans la vie quotidienne. De cette manière, le symbolisme et le langage symbolique deviennent des éléments essentiels de la réalité de tous les jours, et de l'appréhension commune de cette réalité ; je vis quotidiennement dans un monde de signes et de symboles.

Ce langage construit des champs sémantiques ou des zones de significations qui sont circonscrites linguistiquement. Le vocabulaire, la grammaire et la syntaxe s'accordent à l'organisation de ces champs

sémantiques. Ainsi, le langage construit-il des schémas de classification visant à différencier les objets selon le « genre », (une matière très différente du sexe, bien sûr) ou le nombre ; des règles formelles d'énonciation des actions en opposition à l'énonciation de l'être, des modes permettant d'indiquer le degré d'intimité sociale, etc. Par exemple, dans les langues qui font la distinction entre le discours formel et intime au moyen de pronoms (comme le *tu* et le *vous*, en français, ou le *du* et le *sie*, en allemand), cette distinction trace les coordonnées d'un champ sémantique qu'on pourrait appeler zone d'intimité. C'est là qu'on trouve le *tutoiement* ou le *Bruderschaft*, accompagnés d'une riche collection de significations qui me sont continuellement accessibles dans la mise en ordre de mon expérience sociale. Un tel champ sémantique, bien sûr, existe aussi pour celui qui s'exprime en anglais, bien qu'il soit plus circonscrit au niveau linguistique. Ou, pour prendre un autre exemple, la somme d'objectivations linguistiques appartenant à mes occupations définit un autre champ sémantique, qui ordonne de façon significative tous les événements routiniers que j'affronte dans mon travail de tous les jours. À l'intérieur de champs sémantiques ainsi élaborés, l'expérience à la fois historique et biographique peut être objectivée, conservée et accumulée. L'accumulation, bien sûr, est sélective, dans la mesure où les champs sémantiques déterminent ce qui sera conservé et « oublié » parmi toutes les expériences de l'individu et de la société. En vertu de cette accumulation, un stock social de connaissances est constitué, transmis de génération en génération et rendu disponible pour l'individu dans la vie quotidienne. Je vis dans le monde de sens commun de la vie quotidienne muni d'un corps spécifique de connaissance. Plus encore, je sais que les autres partagent au moins une partie de cette connaissance avec moi, et ils savent aussi que je sais cela. Mon interaction avec autrui dans la vie quotidienne est, dès lors, constamment affectée par notre participation commune au stock social de connaissance disponible.

Ce dernier inclut la connaissance de ma situation et ses limites. Par exemple, je sais que je suis pauvre et que, par conséquent, je ne peux espérer vivre dans une banlieue résidentielle. Cette connaissance est, bien sûr, partagée à la fois par ceux qui sont eux-mêmes pauvres et par ceux

qui se trouvent dans une situation plus privilégiée. La participation au stock social de connaissances permet ainsi la « localisation » des individus dans la société, et leur « traitement » approprié. Ceci n'est pas possible pour quelqu'un qui ne participe pas à cette connaissance, comme un étranger qui peut très bien ne pas me considérer du tout comme quelqu'un de pauvre, dans la mesure, peut-être, où les critères de pauvreté sont très différents dans sa société – Comment pourrais-je être pauvre, alors que je porte des chaussures et que je ne semble pas avoir faim ?

Puisque la vie quotidienne est dominée par la motivation pragmatique, la connaissance-recette, c'est-à-dire la connaissance limitée à la compétence pragmatique dans l'exécution routinière d'une tâche, occupe une place prédominante dans le stock social de connaissances. Ainsi, j'utilise le téléphone quotidiennement en relation avec mes propres desseins pragmatiques. Je sais comment l'utiliser. Je sais également ce que je dois faire si mon téléphone tombe en panne – ce qui ne veut pas nécessairement dire que je sais comment le réparer – mais je sais cependant qui appeler pour m'aider. Ma connaissance du téléphone comprend également des renseignements plus complets sur le système de communication téléphonique – par exemple, je sais que certaines personnes ont un numéro non-répertorié, qu'en des circonstances particulières, je peux obtenir la réception simultanée de deux communications à longue distance, que je dois connaître le décalage horaire si je veux appeler quelqu'un à Hong-Kong, et ainsi de suite. Tout ce savoir téléphonique constitue une connaissance-recette dans la mesure où elle ne concerne que ce que je dois savoir en relation à mes intentions pragmatiques présentes et peut-être futures. Je ne suis pas intéressé par le *pourquoi* du fonctionnement particulier du téléphone, à l'intérieur du corps énorme de connaissances scientifiques et technologiques qui permet la construction de celui-ci. Je ne suis pas intéressé non plus par les utilisations du téléphone débordant de mes intentions, par exemple en combinaison avec la radio à ondes courtes pour la communication marine. De même, je possède une connaissance-standard du fonctionnement des relations humaines. Par exemple, je sais ce que je dois faire pour obtenir un passeport. Tout ce qui m'intéresse, c'est

l’obtention du passeport au bout d’une certaine période d’attente. Je ne m’occupe pas des modalités du parcours de ma demande à l’intérieur même de l’administration gouvernementale, de l’identité de la personne donnant son accord, des étapes successives ayant conduit à cet accord, de l’identité de la personne apposant un cachet sur le document en question. Je ne fais pas une étude de la bureaucratie gouvernementale – je veux simplement aller en vacances à l’étranger. Mon intérêt pour les mécanismes cachés liés à la procédure d’obtention du passeport ne sera excité que si je ne parviens pas, au bout du compte, à obtenir ce dernier. À ce moment-là, tout comme j’appelle un spécialiste des réparations téléphoniques quand mon téléphone tombe en panne, j’appelle un spécialiste en matière d’obtention de passeport, disons, un avocat ou mon congressiste, ou l’Union des libertés civiles américaines. *Mutatis mutandis*, une large part du stock social de connaissances consiste en recettes permettant de maîtriser les problèmes de routine. Manifestement, je n’ai pas beaucoup d’intérêt à dépasser cette connaissance pragmatiquement nécessaire aussi longtemps que les problèmes peuvent vraiment être maîtrisés de cette manière.

Le stock social de connaissances différencie la réalité selon son degré de familiarité. Il procure des informations complexes et détaillées au sujet des secteurs de la vie quotidienne auxquels je suis souvent forcé d’avoir affaire. Il procure également des informations bien plus générales et imprécises sur des secteurs éloignés de moi. Ainsi, ma connaissance de ma propre occupation et de son monde est-elle très riche et particulière, alors que je ne possède qu’une connaissance très vague des mondes occupationnels d’autrui. Le stock social de connaissances m’approvisionne ultérieurement en schémas typificatoires requis pour les principales activités routinières de la vie quotidienne, c’est-à-dire non seulement les typifications d’autrui qui ont été discutées auparavant, mais aussi celles qui s’appliquent à toutes sortes d’événements et d’expériences à la fois sociaux et naturels. Donc, je vis dans un monde de parents, de collègues de travail et de fonctionnaires publics reconnaissables. En conséquence, à l’intérieur de ce monde, je fais l’expérience de réunions familiales, professionnelles et de rencontres avec les agents de la circulation. L’« arrière-plan » naturel de ces

événements est aussi typifié à l'intérieur du stock de connaissances. Mon monde est structuré en termes de routine appliquée au beau ou au mauvais temps, au rhume des foins et à des situations où une petite saleté est coincée sous ma paupière. « Je sais quoi faire » en considérant autrui et tous ces événements à l'intérieur de ma vie quotidienne. En se présentant à moi-même comme un tout intégré, le stock social de connaissances me procure également les moyens d'insérer les éléments discrets de ma propre connaissance. En d'autres termes, « ce que chacun sait » possède sa propre logique, et cette logique peut être appliquée à ordonner la diversité de ma connaissance. Par exemple, je sais que mon frère Henry est anglais, et je sais qu'il est toujours très ponctuel dans ses rendez-vous. Comme « chacun sait » que la ponctualité est une vertu anglaise, je peux intégrer ces deux éléments de ma connaissance d'Henry à l'intérieur d'une typification qui est signifiante en termes de stock social de connaissances.

La validité de ma connaissance de la vie quotidienne est pré-donnée à mes yeux et à ceux d'autrui jusqu'à preuve du contraire, c'est-à-dire, jusqu'à ce qu'un problème ne puisse être résolu en ses termes. Aussi longtemps que ma connaissance fonctionne de façon satisfaisante, je suis généralement prêt à écarter tout doute à ce sujet. Dans certaines attitudes détachées de la réalité quotidienne – raconter une blague, au théâtre ou à l'église, ou s'engager dans une spéculation philosophique –, je peux peut-être douter d'une partie de celle-ci. Mais ces doutes ne « doivent pas être pris au sérieux ». Par exemple, en tant qu'homme d'affaires, je sais combien il en coûte de manquer d'égard à autrui, je peux rire suite à une plaisanterie selon laquelle cette maxime mène à l'échec, je peux être touché par un acteur ou par un prédicateur exaltant les vertus de la considération, et je peux concéder, dans une humeur philosophique, que toutes les relations sociales devraient être gouvernées par la Règle d'Or. Ayant ri, ayant été touché, et ayant philosophé, je retourne au monde « sérieux » des affaires, reconnais encore une fois la logique de ses maximes et agis en conséquence. C'est seulement quand mes maximes échouent à « livrer les biens » à l'intérieur du monde auquel elles sont destinées à s'appliquer qu'elles deviennent probablement problématiques pour moi, « pour de bon ».

Bien que le stock social de connaissances présente la vie quotidienne dans son intégralité, la différenciant selon des zones de familiarité et d'éloignement, il laisse la totalité de ce monde opaque. En d'autres termes, la réalité de la vie quotidienne apparaît toujours comme une zone de lucidité derrière laquelle se trouve un fond d'obscurité. Quand certaines zones sont illuminées, d'autres sont plongées dans l'ombre. Je ne peux pas tout connaître de cette réalité. Même si, par exemple, je suis apparemment un despote puissant dans ma famille, et le sais, je ne peux pas connaître tous les facteurs qui contribuent à la réussite continue de mon despotisme. Je sais qu'on obéit toujours à mes ordres, mais je ne peux m'assurer de toutes les étapes et de toutes les motivations se trouvant entre l'expression et l'exécution de mes ordres. Il y a toujours quelque chose qui se passe « derrière mon dos ». C'est vrai *a fortiori* quand des relations sociales plus complexes que les relations familiales sont mises en jeu – et cela explique, accessoirement, pourquoi les despotes sont par nature nerveux. Ma connaissance de la vie quotidienne possède la qualité d'un instrument qui fraye un sentier à travers une forêt et, ainsi, projette un cône étroit de lumière sur ce qui se trouve dehors, devant et tout autour. De tous côtés, cependant, l'obscurité demeure. Cette image appartient même plus, bien sûr, aux réalités multiples qui transcendent continuellement la vie quotidienne. Cette dernière affirmation peut être paraphrasée, poétiquement sinon exhaustivement, en disant que la réalité de la vie quotidienne est obscurcie par les pénombres de nos rêves.

Ma connaissance de la vie quotidienne est structurée en termes de pertinences. Certaines d'entre elles sont déterminées par mes intérêts pragmatiques immédiats, d'autre part ma situation générale dans la société. Il n'est pas pertinent, pour moi, de savoir comment ma femme prépare mon goulash préféré aussi longtemps que j'apprécie sa préparation. Il est également hors de propos pour moi de savoir que le stock d'une firme s'écroule, si je ne suis pas le propriétaire de ce stock. Ou que les catholiques modernisent leur doctrine, si je suis athée. Ou de savoir qu'il existe maintenant un vol direct pour l'Afrique, si je ne veux pas y aller. Pourtant, mes structures de pertinence interfèrent avec celles des autres en de nombreux points, ce en conséquence de quoi nous avons

des choses « intéressantes » à nous dire. La connaissance des structures d'à-propos d'autrui constitue un élément important de ma connaissance de la vie quotidienne. Ainsi, j'ai « mieux à faire » que de raconter mes problèmes d'investissements à mon médecin, à mon avocat les douleurs de mon ulcère ou à mon comptable ma quête de la vérité religieuse. Les structures de pertinence de base se référant à la vie quotidienne m'apparaissent toutes faites grâce au stock social de connaissances lui-même. Je sais que la « conversation » d'une « bonne femme » m'est, en tant qu'homme, totalement étrangère, tout comme la « spéculation oisive » peut l'être pour l'homme d'action, etc. En fin de compte, le stock social de connaissances dans sa totalité possède sa propre structure de pertinence. Ainsi, en termes de stock de connaissances objectivé dans la société américaine, il est hors de propos d'étudier les mouvements des étoiles pour prédire le marché boursier, mais il est pertinent d'étudier les lapsus de quelqu'un pour connaître sa vie sexuelle, etc. Au contraire, dans d'autres sociétés, l'astrologie peut être d'une grande pertinence pour l'économie, l'analyse du langage tout à fait hors de propos pour la curiosité érotique, etc.

Un point final doit être marqué ici à propos de la distribution sociale de la connaissance. Je rencontre, dans la vie quotidienne, une connaissance qui est socialement distribuée, c'est-à-dire possédée différemment par des individus différents et des types d'individus différents. Je ne partage pas ma connaissance de la même manière avec tous mes semblables, et une partie de cette connaissance peut ne pas être partagée du tout. Je partage ma compétence professionnelle avec mes collègues, mais pas avec ma famille, et il est possible que je ne partage avec personne mon adresse à tricher aux cartes. La distribution sociale de la connaissance de certains éléments de la réalité quotidienne peut devenir hautement complexe et même confuse pour le profane. Non seulement, je ne possède pas la connaissance qui est censée être requise pour la guérison d'un mal physique, mais en plus je peux très bien ne pas savoir quel est, parmi un nombre affolant de spécialistes, celui qui peut prétendre détenir un droit sur ma maladie. En pareils cas, je demande non seulement l'avis d'experts, mais aussi et surtout l'avis des experts sur les experts. La distribution sociale de la connaissance commence ainsi avec

le simple fait que je ne connais pas tout ce que connaissent mes semblables, et culmine dans des systèmes de compétence excessivement complexes et ésotériques. La connaissance de la *manière* dont le stock de connaissances socialement disponible est distribué, au moins dans les grandes lignes, constitue un élément important de ce même stock de connaissances. Dans la vie quotidienne, je sais au moins grossièrement à qui je peux cacher quoi, vers qui je peux me tourner pour obtenir des renseignements sur ce que je ne connais pas, et généralement de quels types d'individus on peut attendre tels types de connaissance.

---

1 Cette section entière de notre essai est basée sur l'ouvrage d'Alfred Schütz et de Thomas Luckmann, *Die Strukturen der Lebenswelt*. Notre discussion ici se base sur Schütz, tel qu'il est développé par Luckmann dans l'ouvrage mentionné. Le lecteur qui voudrait se familiariser lui-même avec l'œuvre de Schütz déjà publiée pourrait consulter : Alfred Schütz, *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Vienne, Springer, 1960) ; *Collected Papers*, vol. I et II. Le lecteur intéressé par l'adaptation schutzienne de la méthode phénoménologique à l'analyse du monde social peut consulter en particulier ses *Collected Papers*, vol. I, p. 99 *et sq*., et Maurice Natanson (éd.), *Philosophy of the Social Sciences*, New York, Random House, 1963, p. 183 *et sq*.

II

La société comme réalité objective

L’institutionnalisation

Organisme et activité

L’homme occupe une position particulière dans le royaume animal[1]. Au contraire des autres mammifères supérieurs, il ne possède pas d’environnement spécifique à son espèce[2], c’est-à-dire fermement structuré par sa propre organisation instinctuelle. Il n’existe pas de monde de l’homme au sens où on peut parler d’un monde du chien ou du cheval. En dépit d’une zone d’apprentissage et d’accumulation individuels, l’individu chien ou l’individu cheval entretient une relation fortement déterminée avec son environnement, qu’il partage avec tous les autres membres de son espèce. Une implication évidente de ce phénomène est que les chiens et les chevaux, comparés aux hommes, sont bien plus limités à une distribution géographique spécifique. La spécificité de l’environnement de ces animaux, cependant, reflète bien plus qu’une simple configuration géographique. Elle se réfère au caractère biologiquement fixé de leur relation à l’environnement, même si une variation géographique est introduite. En ce sens, tous les animaux non-humains, en tant qu’espèces et en tant qu’individus, vivent dans des mondes clos dont les structures sont prédéterminées par l’équipement biologique des différentes espèces animales.

Par contraste, la relation de l'homme à son environnement est caractérisée par l'ouverture au monde[3]. L'homme a non seulement réussi à s'installer sur la plus grande partie de la surface terrestre, mais il a aussi réussi à créer une relation à l'environnement qui n'est que très accessoirement structurée par sa propre constitution biologique. Cette dernière, bien sûr, permet à l'homme de s'engager dans des activités diversifiées. Mais le fait qu'il a continué à mener une existence de nomade en certains endroits et s'est tourné vers l'agriculture en d'autres, ne peut être expliqué en termes de processus biologiques. Cela ne veut pas dire, bien sûr, qu'il n'existe pas de limitations biologiquement déterminées aux relations de l'homme à son environnement ; son outillage sensoriel et moteur spécifique à l'espèce impose des contractions à l'étendue de ses possibilités. Mais la particularité de la constitution biologique de l'homme se trouve moins dans sa composante instinctuelle.

L'organisation instinctuelle de l'homme peut être qualifiée de sous-développée, comparée à celle des autres mammifères supérieurs. L'homme a des pulsions, bien sûr, mais ces pulsions sont hautement non-spécialisées et non-dirigées. Cela signifie que l'organisme humain est capable d'appliquer l'outillage donné par sa constitution à une très large gamme d'activités qui, de plus, varie constamment. Cette particularité de l'organisme humain est enracinée dans son développement ontogénétique[4]. En fait, si on considère la question en termes de développement organique, on peut dire que la période fœtale chez l'être humain s'étend à peu près jusqu'à un an après la naissance[5]. Les développements importants de l'organisme qui, chez l'animal, sont achevés dans le corps de la mère, prennent place chez l'être humain après sa séparation de la matrice. À ce moment-là, cependant, l'enfant ne se trouve pas simplement *dans* le monde extérieur, mais entre en relation avec lui de nombreuses et complexes manières.

L'organisme humain continu donc à se développer biologiquement tout en étant déjà en relation avec son environnement. En d'autres termes, le processus de formation de l'homme prend place dans une interrelation avec son environnement. Cette affirmation acquiert son sens si l'on songe que cet environnement est à la fois naturel et humain. C'est-à-dire que

l’être humain en train de se développer entre non seulement en relation avec un environnement naturel particulier, mais aussi avec un ordre culturel et social spécifique, qui est médiatisé pour lui par les autrui significatifs qui le prennent en charge[6]. Non seulement la survie de l’enfant dépend-elle d’arrangements sociaux, mais en plus la direction de son développement organique est déterminée socialement. Dès sa naissance, le développement de l’organisme humain et, en fait, une grande partie de son être biologique en tant que tel, sont sujets à des interférences continuelles et socialement déterminées.

En dépit des évidentes limites physiologiques de la gamme des différentes voies possibles de la formation de l’homme, à l’intérieur de la double interrelation avec l’environnement, l’organisme humain manifeste une immense plasticité dans sa réponse aux forces de l’environnement s’exerçant sur lui. Ceci est particulièrement clair quand on observe la flexibilité de la constitution biologique de l’homme soumis à diverses déterminations socioculturelles. C’est un lieu commun ethnologique que de dire que les façons de devenir et d’être un homme sont aussi nombreuses que les cultures humaines. L’humanité est variable socio-culturellement. En d’autres termes, il n’existe pas de nature humaine au sens d’un substrat biologiquement fixé qui déterminerait la variabilité des formations socioculturelles. Il n’existe de nature humaine qu’au sens de constantes anthropologiques (par exemple, l’ouverture au monde et la plasticité de la structure instinctuelle) qui délimitent et permettent les formations socioculturelles de l’homme. Mais la forme spécifique dans laquelle cette humanité est moulée est déterminée par ces formations socioculturelles et relatives à leurs nombreuses variations. Alors qu’il est possible de dire que l’homme possède une nature, il est plus significatif de dire que l’homme construit sa propre nature, ou plus simplement, que l’homme se produit lui-même[7].

La plasticité de l’organisme humain et sa sensibilité à l’interférence socialement déterminée trouvent leur meilleure illustration dans la preuve ethnologique concernant la sexualité[8]. Alors que l’homme possède des pulsions sexuelles qui sont comparables à celles des autres mammifères supérieures, la sexualité humaine est caractérisée par un haut degré de flexibilité. Elle est non seulement relativement indépendante des rythmes

temporels, mais également flexible à la fois vis-à-vis de l'objet vers lequel elle peut être dirigée et dans ses modalités d'expression. L'évidence ethnologique montre que, en matière de sexualité, l'homme est capable de presque tout. On peut stimuler l'imagination sexuelle de quelqu'un jusqu'à un point de plaisir fébrile, mais il paraît peu probable qu'on puisse le faire sans évoquer une image qui ne corresponde pas à une norme établie dans une autre culture, ou au moins à un événement qui ne demande aucun effort. Si le terme de « normalité » se rapporte à ce qui est anthropologiquement fondamental ou bien à ce qui est culturellement universel, alors ni lui ni son opposé ne peuvent être appliqués de façon significative aux différentes formes de sexualité humaine. En même temps, bien sûr, la sexualité humaine est dirigée, quelquefois structurée rigidement, à l'intérieur de chaque culture. Chaque culture possède une configuration sexuelle distincte, avec ses propres modèles spécialisés de conduite sexuelle et ses propres hypothèses « anthropologiques » dans le domaine sexuel. La relativité empirique de ces configurations, leur immense diversité et leur inventivité féconde montrent qu'elles sont le produit des propres formations socio-culturelles de l'homme plutôt que d'une nature humaine déterminée biologiquement[9].

La période durant laquelle l'organisme humain se développe afin de perfectionner sa relation à l'environnement est aussi la période durant laquelle le moi humain se forme. La formation du soi (*self*), alors, doit également être comprise en relation à la fois avec le développement continu de l'organisme et avec le processus social par lequel l'environnement naturel et humain est médiatisé au travers des autrui significatifs[10]. Les présupposés génétiques du soi sont, bien sûr, donnés à la naissance. Mais le soi, tel qu'il est vécu plus tard en tant qu'identité objectivement et subjectivement reconnaissable, ne l'est pas. Les même processus sociaux qui déterminent le perfectionnement de l'organisme produisent le soi dans sa forme culturelle particulière. Le caractère du moi en tant que production sociale n'est pas limité à la configuration particulière que l'individu identifie avec lui-même (par exemple, avec « un homme », de la façon dont cette identité est définie et formée dans la culture en question), mais à l'équipement psychologique compréhensif

qui sert d'accessoire à cette configuration (par exemple, les émotions « viriles », les attitudes et même les réactions somatiques). Il va sans dire, alors, que l'organisme et, même plus, le soi ne peut être réellement compris s'ils sont détachés du contexte social particulier dans lequel ils ont été formés.

Le développement commun de l'organisme humain et du moi humain dans un environnement socialement déterminé est lié à la relation humaine particulière qui s'établit entre l'organisme et le soi. Cette relation est excentrique[11]. D'une part, l'homme *est* un corps, et ceci est également vrai pour n'importe quel autre organisme animal. D'autre part, l'homme *a* un corps. C'est-à-dire que l'homme fait l'expérience de lui-même en tant qu'entité non-identique à son corps, mais ayant au contraire ce corps à sa disposition. En d'autres termes, son expérience de lui-même est toujours en équilibre entre l'être et l'avoir du corps, équilibre qui doit sans cesse être rétabli. Cette excentricité de l'expérience humaine du corps entraîne certaines conséquences pour l'analyse de l'activité humaine en tant que conduite intégrée dans un environnement matériel et en tant qu'extériorisation d'intentions subjectives. Une compréhension adéquate d'un phénomène humain quel qu'il soit devra prendre en considération ces deux aspects, pour des raisons qui sont enracinées dans une réalité anthropologique fondamentale.

D'après ce qui précède, il devrait apparaître clairement que l'affirmation selon laquelle l'homme se produit lui-même n'implique en aucun cas une sorte de vision prométhéenne de l'individu solitaire[12]. L'auto-production de l'homme est toujours, et par nécessité, une entreprise sociale. Les hommes *ensemble* produisent un environnement humain, avec la totalité de ses formations socioculturelles et psychologiques. Aucune de ces formations ne peut être comprise en tant que produit de la constitution biologique de l'homme qui, comme nous l'avons indiqué, ne fournit que les limites extérieures de l'activité humaine productive. De même qu'il est impossible pour l'homme de se développer isolément en tant qu'homme, de même il lui est impossible de produire isolément un environnement humain. L'être humain solitaire est un être du niveau animal (que, bien sûr, l'homme partage avec d'autres

animaux). Dès qu'on observe des phénomènes qui sont spécifiquement humains, on entre dans le royaume du social. L'humanité spécifique de l'homme et sa socialité sont jumelées de façon inextricable. L'*homo sapiens* est toujours, et dans la même mesure, un *homo socius*[13].

L'organisme humain manque des moyens biologiques nécessaires à la stabilité de la conduite humaine. L'existence de l'homme, si on la renvoyait à ses seules ressources organiques, serait de toute façon chaotique. Un tel chaos est, cependant, empiriquement inaccessible, même si on peut le concevoir en théorie. Empiriquement, l'existence humaine prend place dans un contexte d'ordre, de direction, de stabilité. Alors se pose cette question : d'où dérive la stabilité empiriquement vivante de l'ordre humain ? On peut apporter une réponse à deux niveaux. On peut d'abord souligner l'évidence de la précession d'un ordre social donné sur n'importe quel développement organique individuel. C'est-à-dire que l'ouverture au monde, quoiqu'inhérente à la composition biologique de l'homme, fait toujours l'objet d'un droit de préemption de la part de l'ordre social. On peut dire que l'ouverture biologiquement intrinsèque de l'existence humaine est toujours, et en fait doit être transformée par l'ordre social en une fermeture relative au monde. Même si cette fermeture n'arrive jamais à égaler celle de l'existence animale, du fait simplement qu'elle est produite par l'homme et donc « artificielle », elle est cependant capable, la plupart du temps, de fournir une direction et une stabilité à la quasi-totalité de la conduite humaine. La question peut être donc posée à un autre niveau. On peut se demander de quelle manière l'ordre social s'érige lui-même.

La réponse la plus générale à cette question peut se formuler ainsi : l'ordre social est un produit de l'homme ou, plus précisément, une production continue de l'homme. Celui-ci le produit au cours de son extériorisation continue. L'ordre social n'est pas biologiquement donné ou/et ne découle d'aucune *donnée* biologique dans ses manifestations empiriques. L'ordre social, inutile de le dire, n'est pas non plus donné dans l'environnement naturel de l'homme, bien que certains traits particuliers de cet environnement puissent constituer des facteurs déterminants des caractéristiques de l'ordre social (par exemple, de ses dispositifs économiques et technologiques). L'ordre social ne fait pas

partie de « la nature des choses », et il ne peut être dérivé des « lois de la nature[14] ». L'ordre social existe *seulement* en tant que produit de l'activité humaine. On ne peut lui attribuer aucun autre statut ontologique sous peine d'obscurcir désespérément ses manifestations empiriques. À la fois dans sa genèse (l'ordre social est le résultat dû à une activité humaine passée) et dans son existence à tout moment (l'ordre social n'existe que dans la mesure où l'activité humaine continue à le produire), il est un produit humain.

Alors que les produits sociaux de l'extériorisation humaine possèdent un caractère *sui generis* les distinguant à la fois de leur contexte organique et de leur environnement, il est important de souligner que l'extériorisation en tant que telle est une nécessité anthropologique[15]. L'existence humaine est impossible dans une sphère fermée d'intériorité tranquille. L'être humain doit continuellement s'extérioriser dans l'activité. Cette nécessité anthropologique est enracinée dans l'équipement biologique de l'homme[16]. L'instabilité naturelle de l'organisme humain oblige l'homme à créer lui-même l'environnement stable de ses propres conduites. L'homme lui-même doit spécialiser et diriger son énergie. Ces faits biologiques servent de présupposition nécessaire à la production de l'ordre social. En d'autres termes, bien qu'aucun ordre social existant ne puisse être issu d'une *donnée* biologique, la nécessité de l'ordre social en tant que tel résulte de l'équipement biologique de l'homme.

Pour comprendre les causes autres que celles établies par les constantes biologiques de l'émergence, du maintien et de la transmission d'un ordre social, il faut entreprendre une analyse qui repose sur une théorie de l'institutionnalisation.

Origines de l'institutionnalisation

Toute activité humaine est sujette à l'habituation. Toute action répétée fréquemment se fond dans un modèle, qui peut ainsi être reproduit avec peu d'effort et qui, *ipso facto*, est appréhendé par son auteur *comme* ce modèle. L'habituation implique ultérieurement que l'action en question

peut être reproduite dans le futur de la même manière et avec la même économie d'efforts. Ceci vaut à la fois pour l'activité sociale et non-sociale. Même l'individu solitaire sur son île déserte proverbiale inscrit ses activités dans l'habitude. Quand il s'éveille le matin et se met à essayer de construire une pirogue avec des allumettes, il se peut qu'il marmonne à lui-même : « et ça recommence », alors qu'il aborde la première étape d'une méthode de travail qui en contient dix. Même l'individu solitaire a droit au moins à la compagnie de ses méthodes de travail.

Les actions habituelles, bien sûr, conservent leur sens pour l'individu bien que les significations mises en jeu s'enfoncent comme routine à l'intérieur de son stock général de connaissances allant de soi à ses yeux et disponibles dans le cadre de ses projets futurs[17]. L'habituation implique l'important gain psychologique du rétrécissement des choix. Alors qu'en théorie il peut y avoir des centaines de façons de construire une pirogue en allumettes, en pratique l'accoutumance réduit cette multitude à une unique possibilité. Elle libère l'individu du poids de « toutes ces décisions » et procure un relief psychologique qui prend sa source dans la structure instinctuelle non-dirigée de l'homme. L'accoutumance fournit la direction et la spécialisation de l'activité, deux éléments qui manquent à l'équipement biologique de l'homme, relâchant ainsi la tension accumulée qui résulte des énergies non-dirigées[18]. En dessinant un arrière-plan stable à partir duquel l'activité humaine peut suivre son cours avec la plupart du temps un minimum de pouvoir de décision, elle libère l'énergie nécessaire en certaines occasions pour de telles décisions. En d'autres termes, l'arrière-plan de l'activité rendue habituelle révèle un avant-plan profitable à la délibération et à l'innovation[19].

En ce qui concerne les significations octroyées par l'homme à son activité, l'habituation rend inutile de redéfinir chaque situation étape par étape[20]. Un grand nombre de situations peut être classé selon ces prédéfinitions. L'activité entreprise à l'intérieur de ces situations peut dès lors être anticipée. Même des conduites alternatives peuvent être assignées à un poids étalon.

Ces processus d'accoutumance précèdent toute institutionnalisation et ceci vaut également pour un hypothétique individu solitaire détaché de toute interaction sociale. Le fait que même un tel individu, en supposant qu'il a été formé en tant que soi (comme nous serions obligés de le supposer dans le cas de notre bâtisseur de pirogue en allumettes), inscrira son activité dans l'habitude en accord avec son expérience personnelle du monde des institutions sociales, antérieure à sa solitude actuelle, ne nous intéresse pas pour l'instant. Empiriquement, la part la plus importante de l'accoutumance de l'activité humaine est de même étendue que l'institutionnalisation de cette dernière. Le problème est donc de savoir comment les institutions apparaissent.

L'institutionnalisation se manifeste chaque fois que des types d'acteurs effectuent une typification réciproque d'actions habituelles. En d'autres termes, chacune de ces typifications est une institution[21]. Il faut souligner la réciprocité des typifications institutionnelles et la typicalité des actions mais aussi des acteurs dans les institutions. Les typifications des actions habituelles qui sont à la base des institutions sont toujours partagées. Elles sont *accessibles* à tous les membres du groupe social particulier en question, et l'institution elle-même typifie à la fois les acteurs et les actions individuels. L'institution établit que les actions de type X seront exécutées par les acteurs de type X. Par exemple, l'institution de la loi pose que les têtes seront tranchées et dans des circonstances spécifiques, et que des types spécifiques d'individus exécuteront la sentence (des bourreaux, ou des membres d'une caste impure, ou des vierges en dessous d'un certain âge, ou ceux qui ont été désignés par un oracle).

Les institutions impliquent ensuite l'historicité et le contrôle. Les typifications réciproques des actions sont édifiées tout au long d'une histoire partagée. Elles ne peuvent pas être créées de façon instantanée. Les institutions ont toujours une histoire dont elles sont le produit. Il est impossible de comprendre correctement une institution sans comprendre le processus historique à l'intérieur duquel elle a été formée. Les institutions, par le simple fait de leur existence, contrôlent la conduite humaine en établissant des modèles prédéfinis de conduite, en la canalisant ainsi dans une direction bien précise au détriment de beaucoup d'autres directions qui seraient théoriquement possibles. Il est important

de souligner que cette fonction de contrôle est inhérente à l'institution en tant que telle, avant ou en dehors de tout mécanisme de sanction établi spécifiquement dans le but de soutenir une institution. Ces mécanismes (dont la somme constitue ce qui est généralement appelé un système de contrôle social) existent, bien sûr, dans de nombreuses institutions et dans tous les regroupements d'institutions que nous qualifions de sociétés. L'efficacité de leur contrôle, cependant, est secondaire ou subsidiaire. Comme nous le verrons à nouveau plus tard, le contrôle social fondamental repose sur l'institution en tant que telle. Dire qu'un segment de l'activité humaine a été institutionnalisé revient déjà à déclarer que ce segment a été ordonné par le contrôle social. Les mécanismes additionnels de contrôle ne sont requis que dans la mesure où les processus d'institutionnalisation n'ont pas tout à fait réussi. Ainsi, par exemple, la loi peut déterminer que tout individu transgressant le tabou de l'inceste aura la tête tranchée. Cette disposition peut se révéler nécessaire car des cas de transgression se sont déjà produits. Il est peu probable, cependant, que cette sanction doive être continuellement invoquée (à moins que l'institution délimitée par le tabou de l'inceste soit elle-même en état de décomposition, cas particulier que nous n'avons pas besoin d'examiner ici). Par conséquent, dire que la sexualité humaine est contrôlée socialement au moyen de la décapitation n'a guère de sens. Il vaut mieux affirmer que la sexualité humaine est socialement contrôlée par son institutionnalisation dans le cours d'une histoire qui lui est spécifique. On peut ajouter, bien sûr, que le tabou de l'inceste lui-même n'est rien d'autre que l'aspect négatif d'un ensemble de typifications qui déterminent en premier lieu le caractère incestueux ou non d'une conduite sexuelle.

Dans les expériences concrètes, les institutions se manifestent généralement elles-mêmes sous la forme de collectivités englobant un nombre considérable d'individus. Il est important, au niveau théorique, de souligner cependant que le processus institutionnalisant de typification réciproque se produirait même si deux individus commençaient à interagir *de novo*. L'institutionnalisation naît dans toute situation sociale se prolongeant dans le temps. Imaginons que deux personnes provenant de mondes sociaux entièrement différents se mettent à interagir. En disant

« personnes », nous présupposons que les deux individus ont formé leur soi, ce qui n'a pu s'être produit, bien sûr, qu'à l'intérieur d'un processus social. Nous excluons donc pour le moment le cas d'Adam et Ève, ou celui de deux enfants-loups se rencontrant dans la clairière d'une forêt vierge. Mais nous affirmons que les deux individus se rencontrent en provenant de mondes sociaux qui ont été historiquement dans une situation de ségrégation réciproque, et que l'interaction, dès lors, prend place à l'intérieur d'une situation qui n'a été institutionnellement définie pour aucun des participants. Il est possible d'imaginer un Vendredi rejoignant notre constructeur de pirogue en allumettes sur son île déserte, et de considérer le premier comme un Papou et le second comme un Américain. Dans ce cas, cependant, il est probable que l'Américain aura lu l'histoire de Robinson Crusoë, ou à tout le moins en aura entendu parler, ce qui introduira une mesure de prédéfinition de la situation en ce qui le concerne. Alors, appelons simplement nos deux personnes A et B.

Comme A et B interagissent, et ce, de quelque façon que ce soit, des typifications seront produites très rapidement. A observe B en train d'agir. Il attribue des motivations aux actions de B et, voyant que les actions se répètent, typifie les motivations comme récurrentes. Comme B continue à agir, A est vite capable de se dire : « ah, il recommence ». En même temps, A peut affirmer que B fait la même chose en fonction de lui. Dès le début, A et B prennent en charge la réciprocité de la typification. Au cours de leur interaction, ces typifications seront exprimées par des modèles spécifiques de conduite. C'est-à-dire que A et B commenceront à jouer des rôles l'un vis-à-vis de l'autre. Ce phénomène se produira même si chacun continue à exécuter des actions différentes de celles de l'autre. La possibilité de jouer le rôle de l'autre apparaîtra relativement aux mêmes actions exécutées par chacun d'entre eux. Ainsi, A accaparera intérieurement les rôles réitérés de B et fera d'eux les modèles de son propre jeu de rôle. Par exemple, le rôle de B dans la préparation de la cuisine n'est pas seulement typifié en tant que tel par A, mais s'intègre également comme élément constitutif au rôle pris par A dans la préparation de la cuisine. Une série d'actions typifiées réciproquement émergera donc, actions qui seront rendues habituelles sous la forme de rôles. Certaines d'entre elles seront exécutées

séparément et d’autres en commun[22]. Même si cette typification réciproque n’est pas encore une institutionnalisation (dans la mesure où deux personnes, seulement, ne peuvent permettre une typologie des acteurs), il est clair, cependant, que l’institutionnalisation est déjà présente *in nucleo*.

À ce niveau-ci, on peut se demander quel gain les deux individus retirent de ce développement. Le gain le plus important consiste en la capacité pour chacun de prédire les actions de l’autre. Parallèlement, leur interaction commune devient prévisible. Le « et il recommence » devient un « et *nous* recommençons ». Ainsi, les deux acteurs sont-ils délivrés d’une très forte tension. Ils épargnent du temps et de l’effort, non seulement dans des tâches externes quelconques qu’ils accomplissent séparément ou ensemble, mais aussi en termes de leurs économies psychologiques propres. Leur vie commune est maintenant définie au travers d’une sphère élargie de routines allant de soi. Beaucoup d’actions deviennent possibles à un faible niveau d’attention. La moindre de leurs actions ne constitue plus maintenant une source d’étonnement et de danger potentiel pour l’autre. Au contraire, ce qui se passe appartient en grande partie à la trivialité de la vie quotidienne qu’ils partageront tous les deux. Cela signifie qu’ils construisent un arrière-plan, au sens du terme souligné auparavant, qui servira à stabiliser à la fois leurs actions séparées et leur interaction. La construction de cet arrière-plan fait de routine rend possible à son tour une division du travail entre chacun des deux acteurs, ouvrant la voie aux innovations, qui exigent un plus haut niveau d’attention. La division du travail et les innovations mèneront à d’autres habituations, élargissant l’arrière-plan commun à chacun d’eux. En d’autres termes, le processus de construction d’un monde social se mettra en marche, ce monde social contenant en lui les racines d’un ordre institutionnel en expansion.

De façon générale, toute action répétée une fois ou plus tend à être habitualisée jusqu’à un certain point, de même que toute action observée par autrui implique nécessairement de sa part une certaine typification. Cependant, en ce qui concerne le genre de typification réciproque qui vient d’être décrite, il doit exister une situation sociale continue à l’intérieur de laquelle les actions habitualisées de deux ou plusieurs

individus s’entrecroisent. La question qui se pose alors est la suivante : quelles seront les actions faisant l’objet d’une telle typification réciproque ?

La réponse globale à cette question peut se formuler ainsi : les actions qui sont pertinentes à la fois aux yeux de A et de B dans le cadre de leur situation commune. Les domaines probablement pertinents de cette manière varieront, bien sûr, selon les différentes situations. Les uns mettront face à face A et B en relation avec leurs biographies propres, les autres seront peut-être le résultat de circonstances naturelles, pré-sociales de la situation. Dans chaque cas, cependant, le processus communicationnel entre A et B devra être habitualisé. Le travail, la sexualité et la territorialité sont d’autres points centraux probables de la typification et de l’habituation. Dans ces différents domaines, la situation qui met en présence A et B constitue un paradigme de l’institutionnalisation qui apparaît dans les sociétés élargies.

Poussons notre paradigme une étape plus loin, et imaginons que A et B ont des enfants. À ce niveau, la situation change qualitativement. L’apparition d’une troisième partie change le caractère de l’interaction sociale continue entre A et B. Celui-ci continuera à changer même quand de nouveaux individus seront ajoutés[23]. Le monde institutionnel, qui existait *in statu nascendi* dans la situation mettant en présence, à l’origine, A et B, est maintenant transmis à d’autres. Dans ce processus, l’institutionnalisation se perfectionne par elle-même. Les habituations et les typifications qui sont entreprises dans la vie commune de A et de B, formations qui jusqu’alors avaient encore la qualité de conceptions *ad hoc* de deux individus, deviennent maintenant des institutions historiques. Avec l’acquisition de l’historicité, ces formations acquièrent aussi une autre qualité cruciale, ou, plus précisément, perfectionnent une qualité qui était naissante à partir du moment où A et B commençaient la typification réciproque de leur conduite : cette qualité c’est l’objectivité. Cela signifie que les institutions qui ont maintenant été cristallisées (par exemple, l’institution de la paternité telle que les enfants la rencontrent) sont vécues comme existant au-dessus et en-dessous des individus qui « en viennent » à les incarner sur le moment. En d’autres termes, les institutions sont maintenant vécues en tant que détentrices d’une réalité

propre, une réalité qui affronte l'individu comme un fait extérieur et coercitif[24].

Aussi longtemps que les institutions naissantes sont construites et maintenues uniquement dans l'interaction entre A et B, leur objectivité reste ténue, facilement modifiable, presque badine, même quand ils atteignent un certain niveau d'objectivité par le simple fait de leur formation. Pour parler un peu différemment, on peut dire que l'arrière-plan routinier de l'activité de A et de B reste équitablement accessible à une intervention délibérée de A et de B. Bien que les routines, une fois établies, portent en elles une tendance à persister, la possibilité de leur changement ou de leur suppression reste à portée de la conscience. A et B sont seuls responsables d'avoir construit ce monde. A et B restent capables de le changer ou de l'abolir. Qui plus est, comme ils ont eux-mêmes formé ce monde tout au long d'une vie partagée dont ils peuvent se souvenir, le monde ainsi formé leur apparaît comme pleinement transparent. Ils comprennent le monde qu'ils ont eux-mêmes produit. Tout ceci se transforme dans le processus de transmission à la génération suivante. L'objectivité du monde institutionnel « s'épaissit » et « se durcit », non seulement pour les enfants mais aussi, par un effet de miroir, pour les parents. Le « on recommence » devient maintenant « voici comment ces choses sont faites ». Un monde ainsi considéré atteint à une fermeté dans la conscience. Il devient réel d'une manière plus massive et ne peut plus être changé aussi instantanément. Pour les enfants, particulièrement dans la première phase de leur socialisation, il devient *le* monde. Pour les parents, il perd sa qualité ludique et devient « sérieux ». Pour les enfants, le monde transmis par les parents n'est pas totalement transparent. Comme ils n'ont joué aucun rôle dans sa formation, ils l'affrontent en tant que réalité donnée qui, comme la nature, est opaque au moins en certains endroits.

C'est seulement à partir de ce point qu'il devient possible de parler d'un monde social, dans le sens d'une réalité compréhensive et donnée affrontant l'individu d'une manière analogue à la réalité du monde naturel. C'est seulement de cette manière, *en tant que* monde objectif, que les formations sociales peuvent être transmises à une nouvelle génération. Dans les premières phases de la socialisation, l'enfant est tout

à fait incapable de faire la distinction entre l'objectivité des phénomènes naturels et l'objectivité des formations sociales[25]. Pour prendre l'élément le plus important de la socialisation, le langage, on peut dire qu'il apparaît à l'enfant comme inhérent à la nature des choses, et qu'il ne peut saisir le concept de sa conventionnalité. Une chose *est* son nom, et elle ne peut être définie autrement. Toutes les institutions apparaissent de la même façon, comme données, inaltérables, et évidentes en elles-mêmes. Même dans l'exemple empiriquement improbable de parents ayant construit un monde institutionnel *de novo*, l'objectivité de ce monde sera renforcée, à leurs yeux, par la socialisation de leurs enfants, dans la mesure où l'objectivité expérimentée par leurs enfants marquera en retour leur propre expérience de ce monde. Empiriquement, bien sûr, le monde institutionnel transmis par la plupart des parents possède déjà les caractéristiques d'une réalité historique et objective. Le processus de transmission renforce simplement le sens des réalités des parents. Ainsi, pour le dire franchement, quand on dit : « Voici comment ces choses sont faites », c'est qu'assez souvent on y croit soi-même[26].

Un monde institutionnel, donc, est vécu en tant que réalité objective. Il possède une histoire qui anti-date la naissance de l'individu et n'est pas accessible à sa mémoire biographique. Elle existait avant qu'il soit né, et elle existera encore après sa mort. Cette histoire possède elle-même la caractéristique de l'objectivité, dans la tradition des institutions existantes. La biographie de l'individu est appréhendée comme un épisode situé à l'intérieur de l'histoire objective de la société. Les institutions, en tant que facticités historiques et objectives, affrontent l'individu en tant que faits indéniables. Les institutions sont *là*, extérieures à lui, persistantes dans leur réalité, qu'il l'aime ou non. Il ne peut pas se débarrasser d'elles. Elles résistent à sa tentative de les changer ou de les fuir. Elles exercent sur lui un pouvoir de coercition, à la fois en elles-mêmes, par la force absolue de leur facticité, et au travers des mécanismes de contrôle qui sont habituellement attachés aux plus importantes d'entre elles. La réalité objective des institutions n'est pas entamée si l'individu ne comprend pas leur finalité ou leur mode de fonctionnement. Il peut percevoir de larges secteurs de la vie sociale comme incompréhensibles, peut-être même oppressants dans leur

opacité, mais réels cependant. Comme les institutions existent en tant que réalités externes, l'individu ne peut les comprendre par introspection. Il doit « sortir » et apprendre à les connaître, comme il doit apprendre à connaître la nature. Cela reste vrai même si le monde social, en tant que réalité produite par l'être humain, est potentiellement compréhensible d'une façon qui n'est pas valable dans le cas du monde naturel[27].

Il est important de garder à l'esprit que l'objectivité du monde institutionnel, même si elle apparaît massivement à l'individu, est une objectivité produite et construite par l'être humain. Le processus par lequel les produits externes de l'activité humaine atteignent à l'objectivité est l'objectivation[28]. Le monde institutionnel est une activité humaine objectivée, il en est de même pour toute institution. En d'autres termes, en dépit de l'objectivité qui marque le monde social dans l'expérience humaine, il n'acquiert pas de ce fait un statut ontologique séparé de l'activité humaine qui l'a produit. Le paradoxe de l'homme capable de produire un monde qu'il expérimente ensuite comme quelque chose d'autre qu'un produit humain nous intéressera plus tard. Pour le moment, il est important d'insister sur le fait que la relation entre l'homme, le producteur et le monde social, son produit, est et reste une relation dialectique. C'est-à-dire que l'homme (non pas, bien sûr, l'homme isolé, mais l'homme intégré dans une collectivité) et son monde social interagissent entre eux. Le produit agit en retour sur le producteur. L'extériorisation et l'objectivation sont des moments dans un processus dialectique continu. Le troisième moment, dans ce processus, qui est l'intériorisation (par laquelle le monde social objectivé est projeté dans la conscience au cours de la socialisation), nous occupera plus tard dans le détail. Il est déjà possible, cependant, de voir la relation fondamentale entre ces trois moments dialectiques dans la réalité sociale. Chacun d'entre eux correspond à une caractérisation essentielle du monde social. *La société est une production humaine. La société est une réalité objective. L'homme est une production sociale*. Il peut aussi être déjà évident qu'une analyse du monde social qui oublie l'un ou l'autre de ces trois moments sera déformée[29]. On peut ensuite ajouter que c'est seulement avec la transmission du monde social à une nouvelle génération (c'est-à-dire, l'intériorisation telle qu'elle s'effectue dans la

socialisation) que la dialectique sociale fondamentale apparaît dans sa totalité. En d'autres termes, c'est seulement avec l'apparition d'une nouvelle génération qu'il est question, à proprement parler, d'un monde social.

En même temps, le monde institutionnel requiert une légitimation, c'est-à-dire des modes d'explication et de justification. Ce n'est pas parce qu'il apparaît moins réel. Comme nous l'avons vu, la réalité du monde social gagne en « massivité » tout au long de sa transmission. Cette réalité, cependant, est une réalité historique, qui parvient à la nouvelle génération comme une tradition plutôt que comme une mémoire biographique. Dans notre exemple paradigmatique, A et B, les créateurs originels du monde social, peuvent toujours reconstruire les circonstances dans lesquelles leur monde, ou simplement une partie de celui-ci, a été établi. C'est-à-dire qu'ils peuvent arriver à la signification d'une institution en exerçant le pouvoir de leur mémoire. Les enfants de A et B se trouvent dans une situation totalement différente. Leur connaissance de l'histoire institutionnelle se forme par « ouï-dire ». La signification originelle des institutions leur est inaccessible en termes de mémoire. En conséquence, il devient nécessaire d'interpréter cette signification à leur intention et cela à partir de diverses formules de légitimation. Ces dernières devront être consistantes et étendues en termes d'ordre institutionnel, si elles doivent convaincre la nouvelle génération. La même histoire, pour ainsi dire, doit être racontée à tous les enfants. Il s'ensuit que l'ordre institutionnel en expansion développe une voûte correspondante de légitimation, étendant sur celui-ci une couverture protégeant à la fois son interprétation cognitive et normative. Ces légitimations sont apprises par la nouvelle génération au cours du processus de leur socialisation à l'intérieur de l'ordre institutionnel. Nous verrons cela ultérieurement et plus en détail.

Le développement de mécanismes spécifiques de contrôles sociaux devient également nécessaire dans le cadre de l'historicisation et de l'objectivation des institutions. La déviation du chemin d'action institutionnellement « programmé » devient probable à partir du moment où les institutions sont devenues des réalités séparées de leur relevance originelle à l'intérieur des processus sociaux concrets desquels ils ont

émergé. Pour le dire plus simplement, il est plus vraisemblable que quelqu'un déviera de programmes établis pour lui par autrui que des programmes qu'il a établis lui-même. La nouvelle génération pose un problème de soumission, et sa socialisation à l'intérieur de l'ordre institutionnel exprime l'établissement de sanctions. Les institutions doivent proclamer leur autorité sur l'individu, indépendamment des significations subjectives qu'il peut attacher à une situation particulière. La priorité des définitions institutionnelles des situations doit être constamment maintenue de façon à réprimer toute tentative de redéfinition. Les enfants doivent « apprendre à se conduire », et une fois que cela est fait, ils doivent apprendre à « rester dans le rang ». Ceci est également valable, bien sûr, pour les adultes. Plus la conduite est institutionnalisée, plus elle est prévisible et ainsi devient mieux contrôlée. Si la socialisation à l'intérieur des institutions a été efficace, des mesures de coercition radicales peuvent être appliquées économiquement et sélectivement. La plupart du temps, la conduite surviendra « spontanément » à l'intérieur des canaux établis institutionnellement. Plus la conduite est considérée comme allant de soi au niveau de la signification, plus les alternatives possibles aux « programmes » institutionnels s'éloigneront, et plus la conduite elle-même sera prévisible et contrôlée.

En principe, l'institutionnalisation peut prendre place dans n'importe quelle sphère de conduite collectivement pertinente. En réalité, des ensembles de processus d'institutionnalisation apparaissent couramment. Il n'y pas de raison de supposer *a priori* que ces processus « colleront » nécessairement ensemble fonctionnellement, laissés seuls en tant que système logiquement consistant. Pour en revenir une fois encore à notre exemple paradigmatique, en changeant légèrement la situation fictionnelle, cette fois, d'un mâle A, d'une femme bisexuelle B et d'une lesbienne C (triangle piquant) à la place d'une famille en germe. Nous ne devons pas souligner que les liens sexuels de ces trois individus ne coïncideront pas. Le lien A-B n'est pas partagé par C. Les habitudes engendrées par le lien A-B n'ont pas besoin d'entrer en relation avec celles engendrées par les liens B-C et C-A. Il n'y a pas de raison, après tout, que deux processus d'habituation érotique, un processus

hétérosexuel et un processus lesbien, ne puissent prendre place côte à côte sans pour autant s'intégrer fonctionnellement l'un dans l'autre ou à une troisième habituation basée sur un intérêt commun, disons, la croissance des fleurs (ou n'importe quelle autre entreprise qui peut être communément pertinente pour un hétérosexuel et une lesbienne, tous deux actifs). En d'autres termes, trois processus d'habituation ou d'institutionnalisation naissante peuvent survenir sans être intégrés fonctionnellement ou logiquement en tant que phénomènes sociaux. Le même raisonnement vaut si A, B et C sont posés en tant que collectivité plutôt qu'en tant qu'individus, sans égard au contenu que leurs pertinences pourraient avoir. Ainsi, l'intégration fonctionnelle ou logique ne peut être supposée *a priori* quand les processus d'habituation ou d'institutionnalisation sont limités aux mêmes individus ou collectivités, plutôt qu'aux individus discrets supposés dans notre exemple.

Néanmoins, le fait empirique subsiste : les institutions tendent à « coller ensemble ». Si ce phénomène n'est pas considéré comme allant de soi, il doit être expliqué. Comment le faire ? Premièrement, on peut prétendre que *certaines* pertinences seront communes à tous les membres d'une collectivité. D'un autre côté, beaucoup de sphères de conduite seront pertinentes pour certains types seulement. Ces dernières mettent en jeu une différenciation naissante, au moins dans la façon dont on attribue des significations relativement stables à ces types. Cette attribution peut être basée sur des différences pré-sociales, telles que le sexe, ou sur des différences effectuées au cours d'une interaction sociale, telles que celles engendrées par la division du travail. Par exemple, seules les femmes peuvent être intéressées par la magie de la fertilité et seuls les chasseurs peuvent s'engager dans des peintures rupestres. Seuls les vieillards peuvent accomplir le rituel de la pluie et seuls les fabricants d'armes peuvent dormir avec leurs cousins maternels. En termes de fonctionnalité sociale externe, ces différentes sphères de conduite ont besoin d'être intégrées dans *un seul* système cohérent. Elles peuvent continuer à coexister sur la base d'actes isolés. Mais tandis que des actes peuvent être isolés, les significations tendent au moins à une consistance minimale. Comme l'individu réfléchit aux moments successifs de son expérience, il essaye d'ajuster ces significations à un cadre biographique

consistant. Cette tendance s'accroît quand l'individu partage ses significations avec autrui et leur intégration biographique. Il est possible que cette tendance soit basée sur des besoins psychologiques qui, à leur tour, peuvent avoir une origine physiologique (c'est-à-dire, qu'il peut exister un « besoin » de cohésion pré-construit à l'intérieur de la constitution psycho-physiologique de l'homme). Notre argumentation, cependant, ne repose pas sur de tels postulats anthropologiques, mais plutôt sur l'analyse de la réciprocité signifiante des processus d'institutionnalisation.

Il s'ensuit que la plus grande prudence est requise dès que l'on avance une affirmation à propos de la « logique » des institutions. La logique ne réside pas dans les institutions ni dans leur fonctionnalité externe, mais dans la façon dont celles-ci sont traitées réflexivement. Pour le dire autrement, la conscience réflexive superpose à l'ordre institutionnel sa qualité logique[30].

Le langage fournit la superposition fondamentale de la logique sur le monde social objectivé. L'édifice des légitimations est basé sur le langage et utilise le langage en tant qu'instrumentalité principale. La « logique » ainsi attribuée à l'ordre institutionnel fait partie du stock de connaissances socialement disponible et considéré comme allant de soi. Dans la mesure où l'individu correctement socialisé « sait » que son monde social est un tout consistant, il est contraint d'expliquer à la fois son fonctionnement et son dysfonctionnement en termes de cette « connaissance ». Il est très facile, en conséquence, pour l'observateur de toute société d'affirmer que ses institutions fonctionnent en effet, et qu'elles s'intègrent comme elles sont « censées le faire[31] ».

Ainsi, *de facto*, les institutions *sont* intégrées. Mais leur intégration n'est pas un impératif fonctionnel pour les processus sociaux qui les produisent. Elle s'opère plutôt d'une façon dérivée. Les individus exécutent des actions discrètes et institutionnalisées dans le cadre de leur biographie. Cette biographie est un tout réfléchi dans lequel les actions discrètes sont pensées non pas en tant qu'événements isolés, mais en tant qu'éléments reliés à un univers subjectivement signifiant et dont les significations ne sont pas spécifiques à l'individu, mais socialement

articulées et partagées. C’est seulement par le biais d’univers socialement partagés que nous parvenons au besoin d’une intégration institutionnelle.

Ceci détermine des implications très profondes pour toute analyse des phénomènes sociaux. Si l’intégration d’un ordre institutionnel ne peut être comprise qu’en termes de la « connaissance » que ses membres ont de lui, il s’ensuit alors que l’analyse d’une telle « connaissance » est essentielle pour une analyse de l’ordre institutionnel en question. Il est important de souligner que cela n’implique pas exclusivement ou même prioritairement une attention particulière aux systèmes théoriques complexes qui servent de légitimations pour l’ordre institutionnel. Les théories doivent également être prises en considération, bien sûr. Mais la connaissance théorique n’est qu’une petite partie (et en aucun cas la plus importante) de ce qui passe pour être de la connaissance dans une société. Les légitimations théoriques sophistiquées apparaissent à des moments particuliers de l’histoire institutionnelle. La connaissance fondamentale de l’ordre institutionnel est une connaissance pré-théorique. Elle est la somme totale de ce que « tout le monde sait » sur le monde social, un assemblage de maximes, de morales, de sagesse proverbiale, de valeurs et de croyances, de mythes, etc., dont l’intégration théorique nécessite un courage intellectuel considérable par elle-même, comme la lignée des héros, depuis Homère jusqu’aux récents bâtisseurs de systèmes sociologiques, en témoigne. À un niveau pré-théorique, cependant, toute institution possède un corps de connaissance-recette, c’est-à-dire une connaissance qui fournit les règles de conduite institutionnellement appropriées[32].

Une telle connaissance constitue la dynamique motrice de la conduite institutionnalisée. Elle définit les sphères institutionnalisées de conduite et désigne toutes les situations qui en font partie. *Ipso facto,* elle contrôle et prévoit toutes ces conduites. Dans la mesure où cette connaissance est socialement objectivée *en tant que* connaissance, c’est-à-dire en tant que corps de vérités généralement valides sur la réalité, toute déviance radicale par rapport à l’ordre institutionnel apparaît comme une déviation par rapport à la réalité. Une telle déviation peut être qualifiée de dépravation morale, de maladie mentale, ou simplement de totale ignorance. Même si ces subtiles distinctions ont des conséquences

évidentes pour le traitement du déviant, elles partagent toutes un statut cognitif inférieur à l'intérieur du monde social particulier. De cette façon, le monde social particulier devient le monde tout court. Ce qui est considéré comme allant de soi, en tant que connaissance dans la société, devient co-extensible avec le connaissable, ou fournit en tout cas le cadre à l'intérieur duquel tout ce qui n'est pas encore connu finira par être connu un jour. Il est question ici de la connaissance qui est acquise au cours de la socialisation et qui médiatise l'intériorisation, au sein de la conscience individuelle, des structures objectivées du monde social. La connaissance, dans ce sens, se situe au cœur de la dialectique fondamentale de la société. Elle « programme » les canaux par lesquels l'extériorisation produit un monde objectif. Elle objective ce monde au travers du langage et de l'appareil cognitif basé sur le langage, c'est-à-dire qu'elle l'ordonne en objets qui sont appréhendés en tant que réalité[33]. Ce monde est de nouveau intériorisé *en tant que* vérité objectivement valide au cours de la socialisation. La connaissance sur la société est donc une *réalisation* dans les deux sens du terme, au sens d'abord d'une appréhension de la réalité sociale objectivée, et ensuite d'une production continuelle de cette réalité.

Par exemple, au cours de la division du travail, se développe un corps de connaissance en référence aux activités particulières mises en jeu. Dans ses fondements linguistiques, cette connaissance est déjà indispensable à la « programmation » institutionnelle de ces activités économiques. Il y aura, par exemple, un vocabulaire désignant les différentes façons de chasser, les armes à employer, les animaux servant de proies, et ainsi de suite. On trouvera plus tard un ensemble de recettes qui devront être apprises pour chasser correctement. Cette connaissance sert de force de canalisation et de contrôle en elle-même, d'élément indispensable à l'institutionnalisation de cette sphère de conduite. Comme l'institution de la chasse se cristallise et perdure, le même corps de connaissances sert de description objective (et éventuellement empiriquement vérifiable). Toute une partie du monde social est objectivée par cette connaissance. Il y aura une « science » objective de la chasse, correspondant à la réalité objective de son économie. Il n'est pas nécessaire d'insister ici sur le fait que la « vérification empirique » et

la « science » ne sont pas comprises selon les canons scientifiques modernes, mais plutôt dans le sens d'une connaissance qui peut être confirmée par l'expérience et devenir plus tard un corps de connaissances systématiquement organisé.

Le même corps de connaissance est transmis à nouveau à la génération suivante. Il est acquis en tant que vérité objective au cours de la socialisation et ainsi intériorisé en tant que réalité subjective. Cette réalité à son tour possède le pouvoir de former l'individu. Elle produira un type spécifique d'individu, le chasseur dans l'exemple considéré, dont l'identité et la biographie *en tant que* chasseur n'ont de sens que dans un univers constitué par le corps de connaissance mentionné ci-dessus, comme totalité (dans la Société des chasseurs), ou comme partie (dans notre propre société, dans laquelle les chasseurs se rassemblent en un sous-univers qui leur est propre). En d'autres termes, aucune partie de l'institutionnalisation de la chasse ne peut exister en dehors de la connaissance particulière qui a été produite socialement et objectivée en référence à cette activité. Chasser et être un chasseur impliquent une existence dans un monde social défini et contrôlé par ce corps de connaissance. *Mutatis mutandis* la même règle s'applique à toute sphère de conduite institutionnalisée.

Sédimentation et tradition

Seule une petite partie de la totalité de l'expérience humaine est retenue dans la conscience. Les expériences qui sont ainsi retenues deviennent sédimentées ; c'est-à-dire qu'elles s'incrustent dans la mémoire en tant qu'entités reconnaissables et mémorables[34]. Sans cette sédimentation, l'individu ne trouverait aucun sens à sa biographie. La sédimentation intersubjective apparaît également quand plusieurs individus partagent une biographie commune, dont les expériences finissent par s'incorporer dans un stock commun de connaissances. La sédimentation intersubjective ne peut réellement être qualifiée de sociale que si elle a été objectivée dans un système de signes quel qu'il soit, c'est-à-dire quand la possibilité de l'objectivation réitérée des expériences partagées apparaît. C'est seulement à partir de ce moment

que ces expériences seront probablement transmises d'une génération à la suivante et d'une collectivité à une autre. En théorie, l'activité commune, en dehors d'un système de signes, pourrait être la base de la transmission. Empiriquement, c'est improbable. Un système de signes objectivement disponible accorde aux expériences sédimentées un statut d'anonymat naissant en les détachant de leur contexte original de biographies individuelles concrètes et en les rendant généralement accessibles à tous ceux qui partagent, ou partageront le système de signes en question. Ces expériences deviennent donc aisément transmissibles.

En principe, tout système de signes peut le faire. Dans la réalité, bien sûr, le système de signes décisif est linguistique. Le langage objective les expériences partagées et les rend disponibles à tous à l'intérieur de la communauté linguistique, devenant ainsi à la fois la base et l'instrument du stock collectif de connaissances. Ultérieurement, le langage procure les moyens d'objectiver de nouvelles expériences, permettant leur incorporation dans le stock de connaissances déjà existant, et ceux-ci constituent les moyens les plus importants grâce auxquels les sédimentations objectivées et objectifiées sont transmises dans la tradition de la collectivité en question.

Par exemple, seuls certains membres d'une société de chasseurs ont l'expérience de la perte de leurs armes et du combat forcé, à mains nues, contre un animal sauvage. Cette expérience terrifiante, quelles que soient les leçons de courage, d'habileté et d'adresse qu'elle donne, est fermement sédimentée dans la conscience des individus qui en sont sortis. Si l'expérience est partagée par plusieurs individus, elle sera sédimentée intersubjectivement, et créera peut-être même un profond lien entre ces individus. Comme cette expérience est désignée et transmise linguistiquement, elle devient cependant accessible, et peut-être même profondément pertinente pour ceux qui ne l'ont jamais traversée. La désignation linguistique (que, dans une société de chasseurs, nous pouvons imaginer très précise et élaborée – disons, « un seul grand meurtre, avec une main, d'un rhinocéros mâle », « un seul grand meurtre, avec deux mains, d'un rhinocéros femelle », etc.), abstrait l'expérience de ses occurrences biographiques individuelles. Elle devient une possibilité objective pour tous, ou en tout cas pour tous ceux d'un certain

type (disons, les chasseurs pleinement initiés). C'est-à-dire qu'elle devient en principe anonyme, même si elle est encore associée avec les exploits d'individus spécifiques. Même pour ceux qui n'anticipent pas l'expérience dans leur propre biographie future (par exemple, les femmes à qui la chasse est interdite), elle peut être pertinente d'une façon dérivée (disons, en terme du caractère désirable du futur mari). Quoi qu'il en soit, elle fait partie du stock commun de connaissances. L'objectivation de l'expérience dans le langage (c'est-à-dire sa transformation en un objet de connaissances généralement disponible) permet son incorporation dans un corps de tradition plus vaste au moyen de l'instruction morale, de la poésie inspiratrice, de l'allégorie religieuse. L'expérience, à la fois dans son sens étroit et dans son sens large, peut être enseignée à toute nouvelle génération, ou même diffusée dans une collectivité totalement différente (par exemple, une société de type agraire qui peut accorder une signification très différente à toute l'affaire).

Le langage devient le dépositaire d'un large agrégat de sédimentations collectives, qui peuvent être acquises de façon monothétique, c'est-à-dire en tant que totalités cohérentes et sans reconstruction de leurs processus originaux de formation[35]. Comme l'origine réelle de ces sédimentations est devenue sans importance, la tradition pourrait inventer une origine tout à fait différente, sans pourtant menacer ce qui a été objectivé. En d'autres termes, les légitimations peuvent se succéder l'une à l'autre, et chaque fois fournir de nouvelles significations aux expériences sédimentées de la collectivité en question. L'histoire passée de la société peut être réinterprétée sans nécessairement troubler l'ordre institutionnel en conséquence. Dans l'exemple cité plus haut, le « grand meurtre » peut finir par être légitimé en tant qu'exploit de figures divines et toute répétition humaine de celui-ci en tant qu'imitation d'un processus mythologique.

Ce processus est à la base de toutes les sédimentations objectivées, et pas seulement des actions institutionnalisées. Il peut se rapporter, par exemple, à la transmission des typifications d'autrui qui ne sont pas directement pertinentes pour les institutions spécifiques. Les autres sont typifiés, par exemple, comme « grands », « petits », « gros » ou « minces », « brillants » ou « médiocres », sans qu'aucune implication

institutionnelle particulière ne soit attachée à ces typifications. Le processus, bien sûr, s'applique aussi à la transmission de significations sédimentées qui rencontre la spécification déjà donnée des institutions. La transmission de la signification d'une institution est basée sur la reconnaissance sociale de cette institution en tant que solution « permanente » à un problème « permanent » de la collectivité donnée. Ainsi, les acteurs potentiels des actions institutionnelles doivent être *systématiquement* informés de ces significations. Cela nécessite une certaine forme de processus « éducationnel ». Les significations institutionnelles doivent être imprimées de façon puissante et inoubliable dans la conscience de l'individu. Comme les êtres humains sont fréquemment paresseux et négligents, il est nécessaire que des procédures réimpriment et rappellent ces significations, et si le besoin s'en fait sentir, par des moyens coercitifs et généralement déplaisants. En outre, comme les êtres humains sont fréquemment stupides, les significations institutionnelles tendent à se simplifier au cours du processus de transmission, de telle manière que l'ensemble donné des « formules » institutionnelles puisse être aisément appris et mémorisé par les générations suivantes. Le fait que les significations institutionnelles soient des « formules » assure leur perdurance dans la mémoire. Nous avons affaire ici, au niveau des significations sédimentées, au même processus de routinisation et de trivialisation que nous avons déjà noté dans la discussion sur l'institutionnalisation. Encore une fois, la forme stylisée sous laquelle les actions héroïques entrent dans la tradition constitue une illustration utile.

Les significations objectivées de l'activité institutionnelle sont conçues comme de la « connaissance » et transmises en tant que telles. Une partie de cette « connaissance » est jugée « pertinente » pour tous, l'autre ne l'est que pour certains types. Toute transmission nécessite un certain appareillage social. C'est-à-dire que certains types sont désignés comme des transmetteurs et d'autres comme des destinataires de la « connaissance » traditionnelle. Le caractère spécifique de cet appareil variera, bien sûr, d'une société à l'autre. Des procédures typifiées existeront également pour le passage de la tradition des connaisseurs aux non-connaisseurs. Par exemple, le savoir technique, magique et moral de

la chasse peut être transmis par les oncles maternels aux neveux d'un certain âge, au moyen de procédures spécifiées d'initiation. La typologie des connaisseurs et des non-connaisseurs, comme la « connaissance » qui est censée passer des uns aux autres, constitue un problème de définition sociale. « Savoir » et ne pas « savoir » se rapportent à ce qui est socialement défini en tant que réalité, et non à des critères extra-sociaux de validité cognitive. Pour parler plus simplement, les oncles maternels ne transmettent pas ce stock particulier de connaissances parce qu'ils le connaissent, mais ils le connaissent (c'est-à-dire qu'ils sont définis en tant que connaisseurs) *parce qu'ils* sont des oncles maternels. Si un oncle maternel institutionnellement désigné, pour des raisons particulières, s'avère incapable de transmettre la connaissance en question, il n'est plus dès lors un oncle maternel dans le sens plein du terme, et, ainsi, la reconnaissance institutionnelle de ce statut peut lui être retirée.

Dépendant de la portée sociale de la pertinence d'un certain type de « connaissance », de sa complexité et de son importance dans une collectivité particulière, la « connaissance » peut avoir à être réaffirmée par des objets symboliques (comme les fétiches et les emblèmes militaires) et/ou des actions symboliques (comme un rituel religieux ou militaire). En d'autres termes, les actions et les objets physiques peuvent être qualifiés d'aides mnémotechniques. Toute transmission de significations institutionnelles implique nécessairement des procédures de légitimation et de contrôle. Celles-ci sont attachées aux institutions elles-mêmes et administrées par le personnel de transmission. Il est peut-être bon d'insister ici sur le fait qu'a *priori*, la consistance, laissons de côté la fonctionnalité, ne peut être présupposée comme existante entre différentes institutions et les formes de transmission de la connaissance leur appartenant. Le problème de la cohérence logique est soulevé d'abord au niveau de la légitimation (où peuvent apparaître des conflits et des rivalités entre différentes légitimations et leur personnel administratif) et ensuite au niveau de la socialisation (où il peut y avoir des difficultés pratiques dans l'intériorisation des significations institutionnelles successives ou rivales). Pour en revenir à l'exemple précédent, il n'y a pas de raisons *a priori* que les significations institutionnelles qui prennent leur source dans une société de chasseurs

ne soient pas diffusées dans une société agraire. Plus encore, des significations peuvent, pour un observateur extérieur, apparaître comme possédant une « fonctionnalité » douteuse dans la première société au moment de la diffusion et pas de « fonctionnalité » du tout dans la seconde. Les difficultés qui peuvent surgir ici sont reliées aux activités théoriques des légitimateurs et aux activités pratiques des « éducateurs » dans la nouvelle société. Les théoriciens doivent se satisfaire du fait qu'une déesse de la chasse est une habitante plausible du panthéon agraire et les éducateurs ont des difficultés à expliquer ses activités mythologiques à des enfants qui n'ont jamais assisté à une chasse. Les théoriciens porteurs de légitimation tendent à avoir des aspirations logiques et les enfants tendent à être récalcitrants. Ceci, cependant, n'est pas un problème de logique abstraite ou de fonctionnalité technique, mais plutôt d'ingénuité d'une part et de crédulité de l'autre – ce qui est plutôt différent.

Rôles

Comme nous l'avons vu, les origines de tout ordre institutionnel se trouvent dans la typification par l'individu de ses propres actions et de celles des autres. Ceci implique qu'on partage avec d'autres des buts spécifiques et des phases entremêlées d'actions, et ultérieurement, que non seulement des actions spécifiques mais des formes d'action sont typifiées. C'est-à-dire qu'apparaîtra la reconnaissance non seulement d'un acteur particulier exécutant une action de type X, mais aussi de l'action de type X comme pouvant être exécutée par *n'importe quel* acteur à qui la structure de pertinence en question peut être imputée de façon plausible. Par exemple, on peut reconnaître un beau-frère occupé à dire des méchancetés sur sa progéniture insolente et comprendre que cette action particulière est seulement un exemple d'une forme d'action appropriée à d'autres paires d'oncles et de neveux, et même un modèle généralement disponible dans une société matrilocale. Ce n'est que si cette dernière typification prévaut que l'incident empruntera un chemin socialement pré-donné, le père se retirant alors discrètement de la scène, de façon à ne pas déranger l'exercice légitime de l'autorité avunculaire.

La typification de formes d'action exige que celles-ci aient un sens objectif, qui à son tour exige une objectivation linguistique. C'est-à-dire qu'un vocabulaire se référera à ces formes d'action (tel que « les méchancetés du neveu », qui appartiendra à une structure linguistique de parenté plus étendue et à ses différents droits et obligations). En principe, alors, une action et son sens peuvent être appréhendés en dehors de son exécution individuelle et des processus subjectifs et variables qui lui sont associés. À la fois moi et l'autre pouvons être appréhendés comme les exécutants d'actions objectives et généralement connues, qui sont récurrentes et peuvent être répétées par *n'importe quel* acteur du type approprié.

Cela a des conséquences très importantes pour l'expérience de soi-même. Dans le courant de l'action se produit une identification du soi au sens objectif de cette action. L'action qui se déroule détermine, à ce moment-là, l'appréhension de soi de l'acteur, et le fait selon le sens objectif qui a été socialement attribué à l'action. Bien qu'il subsiste toujours une conscience marginale du corps et d'autres aspects du moi qui ne sont pas engagés directement dans l'action, l'acteur, à ce moment-là, s'appréhende essentiellement lui-même en identification avec l'action socialement objectivée (« Je suis en train de dire des bêtises sur mon neveu » – un épisode allant de soi dans la routine de la vie quotidienne). Après que l'action s'est produite apparaît une importante conséquence ultérieure, dans la mesure où l'acteur réfléchit sur son action. Maintenant, une *partie* du soi est objectivée *en tant qu'*exécutant de cette action, et le soi dans son ensemble perd à nouveau, de façon relative, son identification à l'action exécutée. C'est-à-dire qu'il devient possible de concevoir le soi comme ayant été partiellement seulement engagé dans l'action (après tout, l'homme dans notre exemple n'est pas seulement quelqu'un qui raconte des méchancetés sur son neveu). Il n'est pas difficile de voir que, comme ces objectivations s'accumulent (le « pourfendeur du neveu », « le soutien de sa sœur », « le guerrier initié », « le virtuose de la danse de la pluie », etc.), un secteur entier de la conscience de soi est structuré en fonction de ces objectivations. En d'autres termes, un segment du soi est objectivé en fonction des typifications socialement disponibles. Ce segment est le véritable « soi

social », qui est vécu subjectivement comme étant distinct du soi dans sa totalité, et même comme s'opposant à celui-ci[36]. Ce phénomène important, qui permet une « conversation » interne entre les différents segments du soi sera abordé à nouveau plus tard, quand nous évoquerons le processus par lequel le monde socialement construit est intériorisé dans la conscience individuelle. Pour le moment, ce qui compte, c'est la relation du phénomène aux typifications de conduite objectivement disponibles.

En somme, l'acteur s'identifie *in actu* aux typifications de conduite socialement objectivées, mais rétablit une distance vis-à-vis de ces dernières, à partir du moment où il réfléchit après coup sur sa conduite. Cette distance entre l'acteur et son action peut être maintenue dans la conscience et projetée dans des répétitions futures des actions. Ainsi, le soi agissant et les autres agissant sont appréhendés non pas comme des individus uniques, mais comme des *types*. Par définition, ces types sont interchangeables.

Nous pouvons réellement commencer à parler de rôles quand ce genre de typifications apparaît dans le contexte d'un stock de connaissances objectivé et commun à une collectivité d'acteurs. Les rôles sont des types d'acteurs dans un tel contexte[37]. On peut aisément observer que la construction de typologies de rôles est un corrélat nécessaire à l'institutionnalisation de la conduite. Les institutions sont incorporées dans l'expérience individuelle au moyen des rôles. Les rôles, objectivés linguistiquement, constituent un élément essentiel du monde objectivement disponible de toute société. En jouant des rôles, l'individu participe à un monde social. En intériorisant ces rôles, le même monde devient, pour lui, subjectivement réel.

À l'intérieur du stock commun de connaissances, il existe des types de rôles qui sont accessibles à tous les membres de la société, ou au moins à ceux qui sont des exécutants potentiels des rôles en question. Cette accessibilité générale fait elle-même partie du stock de connaissances ; non seulement les rôles-types X sont généralement connus, mais il est aussi connu que *ces* types le sont. En conséquence, tout acteur putatif du rôle X peut être tenu responsable de sa fidélité au type, qui peut être appris comme un élément de la tradition institutionnelle et utilisé pour

vérifier l'identité de tous les exécutants, et ainsi, servir de moyen de contrôle.

L'origine des rôles repose sur le même processus fondamental d'habituation et d'objectivation qui est à la base des institutions. Les rôles apparaissent dès qu'un stock commun de connaissances contenant des typifications réciproques de conduite est en train de se former, selon un processus qui, comme nous l'avons vu, est endémique à l'interaction sociale et antérieur à l'institutionnalisation elle-même. La question de savoir quels rôles sont institutionnalisés est identique à celle de savoir quelles sphères de conduite sont affectées par l'institutionnalisation. La réponse est la même dans les deux cas. *Toute* conduite institutionnalisée implique des rôles. Ainsi, les rôles partagent le pouvoir de contrôle de l'institutionnalisation. Dès que les acteurs sont typifiés en tant qu'exécutants de rôles, leur conduite est *ipso facto* susceptible d'être appliquée. L'obéissance ou la non-obéissance aux types de rôles socialement définis cesse d'être optionnelle, bien que, bien sûr, la sévérité des sanctions puisse varier selon les cas.

Les rôles *représentent* l'ordre institutionnel[38]. Cette représentation prend place à deux niveaux. Tout d'abord, l'exécution du rôle se représente elle-même. Par exemple, s'engager dans un jugement revient à représenter le rôle du juge. L'individu qui juge n'agit pas « de son propre fait », mais *en tant que* juge. Ensuite, le rôle représente un *nexus* institutionnel complet de conduite. Le rôle du juge entre en relation avec d'autres rôles, dont la totalité comprend l'institution de la loi. Le juge agit en tant que représentant de cette institution. C'est seulement au travers de telles représentations dans l'exécution de rôles que l'institution se manifeste elle-même dans l'expérience réelle. L'institution, avec son assemblage d'actions « programmées », est comme le livret non-écrit d'une pièce de théâtre. La réalisation de la pièce dépend de l'exécution réitérée de ses rôles prescrits par des acteurs vivants. Les acteurs incarnent les rôles et réalisent le drame en le représentant sur une scène donnée. Ni la pièce ni l'institution n'existent empiriquement en dehors de cette réalisation récurrente. Dire, alors, que les rôles représentent l'institution revient à exprimer que les rôles permettent à l'institution

d’exister, à tout jamais, comme une présence réelle dans l’expérience des individus vivants.

Les institutions sont également représentées d’une autre façon. Leurs objectifications linguistiques, à partir de leurs simples désignations verbales jusqu’à leur incorporation dans des symbolisations hautement complexes de la réalité, les représentant également (c’est-à-dire les rendant présentes) dans l’expérience. Et elles peuvent être représentées symboliquement par des objets physiques, à la fois naturels et artificiels. Toutes ces représentations, cependant, deviennent « mortes » (c’est-à-dire privées de réalité subjective), à moins qu’elles ne soient continuellement « amenées à la vie » dans une conduite humaine réelle. La représentation d’une institution dans et par les rôles est ainsi la représentation par excellence, celle dont toutes les autres représentations dépendent. Par exemple, l’institution de la loi est, bien sûr, également représentée par le langage légal, les codes de loi, les théories de la jurisprudence et, finalement, par les légitimations ultimes de l’institution et de ses normes dans des systèmes de pensée éthique, religieux, ou mythologique. Un phénomène humain tel que l’attirail impressionnant qui accompagne fréquemment l’administration de la loi, et des phénomènes naturels tels que le coup de tonnerre qui peut être interprété comme le verdict divin dans un procès et peut même devenir finalement un symbole de la justice ultime, représentent ultérieurement l’institution. Toutes ces représentations, cependant, dérivent leur signification continue et même l’intelligibilité de leur utilisation dans des conduites humaines qui ici, bien sûr, sont des conduites typifiées dans des rôles institutionnels de la loi.

Quand les individus commencent à réfléchir à ces matières, ils affrontent le problème de lier entre elles ces différentes représentations dans un tout cohérent et porteur de sens[39]. Toute exécution concrète d’un rôle se rapporte au sens objectif de l’institution, et donc aux autres exécutions complémentaires de rôles, au sens de l’institution en tant que totalité. Alors que le problème de l’intégration des différentes représentations ainsi mises en jeu est résolu, en premier lieu, au niveau de la légitimation, il est également abordé en terme de certains rôles. *Tous* les rôles représentent l’ordre institutionnel dans le sens mentionné

ci-dessus. *Certains* rôles, cependant, représentent symboliquement cet ordre dans sa totalité plus que d'autres. De tels rôles sont d'une grande importance stratégique dans une société, dans la mesure où ils représentent non seulement une institution, mais l'intégration de toutes les institutions dans un monde signifiant. *Ipso facto*, bien sûr, ces rôles aident à maintenir une telle intégration dans la conscience et dans la conduite des membres d'une société, c'est-à-dire qu'ils sont en relation particulière avec l'appareil de légitimation de la société. Certains rôles *n'ont pas d'autres* fonctions que cette représentation symbolique de l'ordre institutionnel en tant que totalité intégrée, d'autres assument cette fonction de temps à autre, en supplément aux fonctions moins exaltantes qu'ils remplissent de manière routinière. Le juge, par exemple, peut, à l'occasion, dans certains cas particulièrement importants, représenter l'intégration totale de la société de cette manière. Le monarque agit ainsi en permanence et même dans une monarchie constitutionnelle, il peut n'avoir pour fonction que celle de « symbole vivant » pour tous les niveaux de la société, jusqu'à l'homme de la rue. Historiquement, les rôles qui représentent symboliquement l'ordre institutionnel total ont le plus souvent pris place dans les institutions politiques et religieuses[40].

Ce qui est le plus important pour nos considérations immédiates, c'est la caractérisation des rôles en tant que médiateurs de secteurs spécifiques du stock commun de connaissances. En vertu des rôles qu'il joue, l'individu est conduit dans des régions spécifiques de connaissances socialement objectivées, non seulement dans le sens cognitif le plus étroit, mais aussi dans le sens d'une « connaissance » des normes, des valeurs et même des émotions. Être un juge implique manifestement une connaissance de la loi et probablement aussi une « connaissance » d'un registre très étendu d'affaires humaines qui sont légalement pertinentes. Cela implique, également, « une connaissance » des valeurs et des attitudes qu'on estime appropriées pour un juge, connaissance qui s'étend jusqu'à celle qui est traditionnellement attribuée à sa femme. Le juge doit également posséder une « connaissance » appropriée dans le domaine des émotions : il devra savoir, par exemple, quand retenir ses sentiments de compassion, qualité psychologique non négligeable dans le cadre de ce rôle. De cette façon, chaque rôle ouvre une brèche à l'intérieur d'un

secteur spécifique du stock total de connaissances d'une société. Apprendre un rôle ne suffit pas pour acquérir les routines immédiatement nécessaires à son exécution « externe ». On doit aussi être initié aux différentes couches cognitives et même affectives du corps de connaissance qui est directement *et* indirectement approprié à ce rôle.

Cela implique une distribution sociale de la connaissance[41]. Le stock de connaissances d'une société est structuré en termes de ce qui est généralement pertinent et de ce qui n'est pertinent que pour des rôles spécifiques. Ceci est vrai même pour des situations sociales très simples, comme dans l'exemple précédent d'une situation sociale produite par l'interaction continue d'un homme, d'une femme bisexuelle et d'une lesbienne. Ici une certaine connaissance est pertinente pour les trois individus (par exemple, la connaissance des procédures nécessaires pour maintenir économiquement à flot cet ensemble), alors qu'une autre connaissance n'est pertinente que pour deux des individus (le savoir-faire d'une lesbienne, ou, dans l'autre cas, de la séduction hétérosexuelle). En d'autres termes, la distribution sociale de la connaissance entraîne une dichotomisation en termes de pertinence générale et spécifique des rôles.

Étant donné l'accumulation historique de la connaissance dans une société, nous pouvons affirmer qu'en vertu de la division du travail, la connaissance spécifique du rôle croîtra à un rythme plus rapide que celle qui est généralement pertinente et accessible. La multiplication des tâches spécifiques provoquée par la division du travail exige des solutions standardisées qui peuvent être aisément apprises et transmises. Celles-ci à leur tour exigent une connaissance spécialisée de certaines situations et des relations entre les moyens et les fins en fonction desquelles les situations sont socialement définies. En d'autres termes, les spécialistes apparaîtront, et chacun d'eux devra savoir ce qui est nécessaire à l'accomplissement de son devoir particulier.

Pour accumuler une connaissance spécifique de rôle, une société doit être organisée de telle façon que certains individus puissent se concentrer sur leurs spécialités. Si dans une société de chasseurs, certains individus doivent devenir des spécialistes de la fabrication des épées, des dispositions devront être prises pour leur permettre d'échapper aux activités de la chasse qui sont obligatoires pour tous les hommes d'âge

adulte. La connaissance spécialisée d'un type plus élusif, telle que la connaissance des mystagogues et autres intellectuels, exige une organisation sociale similaire. Dans tous les cas, les spécialistes deviennent les administrateurs des secteurs du stock de connaissance qui leur a été socialement assigné.

En même temps, une part importante de la connaissance généralement pertinente est la typologie des spécialistes. Tandis que les spécialistes sont définis comme des individus qui connaissent leur spécialité, tout le monde doit connaître ces spécialistes au cas où il est nécessaire de recourir à leur compétence. L'homme de la rue n'est pas censé être au courant des arcanes de la magie de la fécondité ou des mauvais sorts. Ce qu'il *doit* savoir, cependant, c'est quel magicien il doit appeler si le besoin de ses services se fait sentir. Une typologie des experts (ce que les travailleurs sociaux contemporains appellent un référent) fait donc partie du stock de connaissances généralement pertinent et accessible, alors que la compétence propre de ces experts en est exclue. Les difficultés pratiques qui peuvent surgir dans certaines sociétés (par exemple, quand il existe des coteries rivales d'experts, ou quand la spécialisation est devenue si compliquée que les profanes ne s'y retrouvent plus) ne nous intéressent pas en ce moment.

Il est donc possible d'analyser la relation entre les rôles et la connaissance à partir de deux positions avantageuses. Selon la perspective de l'ordre institutionnel, les rôles apparaissent comme des représentations institutionnelles et comme des médiations de l'ensemble de connaissances institutionnellement objectivées. Selon la perspective des différents rôles, chaque rôle apporte avec lui un supplément socialement défini de connaissance. Les deux perspectives, bien sûr, tendent vers le même phénomène global, qui est la dialectique essentielle de la société. La première perspective peut être résumée par la proposition suivante : la société n'existe que si les individus sont conscients d'elle. La seconde peut être exprimée par l'affirmation que la conscience individuelle est socialement déterminée. En ce qui concerne les rôles, on peut dire que, d'un côté, l'ordre institutionnel n'est réel qu'à partir du moment où il est *réalisé* dans l'exécution de rôles et que, d'un autre côté, les rôles sont représentatifs d'un ordre institutionnel qui

définit leur caractère (y compris leurs suppléments de connaissance) et d'où ils dérivent leur sens objectif.

L'analyse des rôles est d'une importance particulière pour la sociologie de la connaissance parce qu'elle recèle les médiations entre les univers macroscopiques de signification objectivés dans une société et les moyens par lesquels ces univers deviennent subjectivement réels pour les individus. Ainsi, il est possible, par exemple, d'analyser les racines sociales macroscopiques d'une vision religieuse du monde dans certaines collectivités (les classes, ou les groupes ethniques, ou les coteries intellectuelles), et aussi d'analyser la façon dont cette vision du monde se manifeste dans la conscience de l'individu. Les deux analyses ne peuvent être rassemblées que si l'on cherche à connaître les moyens par lesquels l'individu, dans son activité sociale totale, établit une relation à la collectivité en question. Une telle recherche sera nécessairement d'application dans l'analyse du rôle[42].

Portée et modes d'institutionnalisation

Jusqu'à présent, nous avons discuté l'institutionnalisation en terme de traits essentiels qui peuvent être considérés comme des constantes sociologiques. Manifestement, nous ne pouvons même pas donner, dans ce traité, un aperçu des variations infinies dans les manifestations et les combinaisons historiques de ces constantes – une tâche qui ne peut être accomplie que par la rédaction d'une histoire universelle du point de vue de la théorie sociologique. Il existe, cependant, un certain nombre de variations historiques dans le caractère des institutions qui sont d'une telle importance pour l'analyse sociologique concrète qu'elles devraient au moins être brièvement discutées. Notre centre d'intérêt continuera, bien sûr, à être la relation entre les institutions et la connaissance.

À l'intérieur d'une enquête sur un ordre institutionnel concret, on peut poser la question suivante : quelle est la portée de l'institutionnalisation pour la totalité des actions sociales dans une collectivité donnée ? En d'autres termes, quelle est l'étendue du secteur d'activité institutionnalisée en comparaison avec le secteur qui est resté non-

institutionnalisé[43] ? Il existe clairement une variabilité historique en cette matière, dans la mesure où les différentes sociétés accordent plus ou moins de place aux actions non-institutionnalisées. Une considération générale importante concerne les facteurs qui déterminent l'extension ou le confinement de l'institutionnalisation.

De façon très formelle, la portée de l'institutionnalisation dépend de la généralité des structures de pertinence. Si un grand nombre de structures de pertinence dans une société sont généralement partagées, la portée de l'institutionnalisation sera plus étendue. Si seulement quelques structures sont généralement partagées, la portée de l'institutionnalisation sera limitée. Dans ce dernier cas, il existe la possibilité que l'ordre institutionnel soit hautement fragmenté, dans la mesure où certaines structures de pertinence sont partagées par des groupes à l'intérieur de la société, mais pas par la société tout entière.

Il peut être heuristiquement utile de penser ici en termes d'idéaux-typiques opposés. Il est possible de concevoir une société dans laquelle l'institutionnalisation est totale. Dans une telle société, *tous* les problèmes sont communs, *toutes* les solutions à ces problèmes sont socialement objectivées et *toutes* les actions sociales sont institutionnalisées. L'ordre institutionnel embrasse la totalité de la vie sociale, comme la manifestation continue d'une liturgie complexe et hautement stylisée. Il n'existe pas de distribution spécifique de la connaissance, ou pratiquement pas, car tous les rôles sont joués à l'intérieur de situations de pertinence égale pour tous les acteurs. Ce modèle heuristique d'une société totalement institutionnalisée (un sujet parfait pour les cauchemars, on peut le noter en passant) peut être légèrement modifié en concevant que toutes les actions sociales soient institutionnalisées, *mais* pas seulement autour des problèmes communs. Bien que le style de vie qu'une telle société imposerait à ses membres soit également rigide, il existerait en son sein un plus haut degré de distribution spécifique de connaissance des rôles. Plusieurs liturgies continueraient à exister en même temps. Il est inutile de dire que ni le modèle de la totalité institutionnelle ni celui de sa modification ne peuvent être trouvés dans l'histoire. Les sociétés actuelles, cependant, peuvent être considérées en fonction de leur approximation de ce type

extrême. Il est alors possible de dire que les sociétés primitives constituent une bien meilleure approximation du type que les sociétés civilisées[44]. On peut même dire que dans le développement des sociétés archaïques, il existe un mouvement progressif de distanciation vis-à-vis de ce type[45].

L'extrême opposé serait une société dans laquelle on ne trouve *qu'un seul* problème commun, et l'institutionnalisation apparaît seulement en respect aux actions concernées par ce problème. Dans une telle société, il n'y aurait pratiquement aucun stock commun de connaissances. En terme de sociétés macroscopiques, même les approximations de ce type sont historiquement indisponibles. Mais certaines approximations peuvent être découvertes dans de plus petites formations sociales, par exemple dans des colonies libertaires où les intérêts *communs* sont limités aux arrangements économiques, ou dans des expéditions militaires consistant en un nombre d'unités tribales et ethniques dont le seul problème *commun* est de faire la guerre.

En dehors de fantasmes sociologiques stimulants, de telles fictions heuristiques ne sont utiles que dans la mesure où elles aident à clarifier les conditions qui favorisent leur approximation. La condition la plus générale est le degré de division du travail accompagné de la différenciation concomitante des institutions[46]. Toute société dans laquelle on trouve un accroissement de la division du travail s'écarte du premier type extrême décrit ci-dessus. Une autre condition générale, étroitement reliée à la précédente, consiste en la disponibilité d'un surplus économique, qui rend possible l'engagement de certains individus et de certains groupes dans des activités spécialisées qui n'ont pas directement rapport à la subsistance[47]. Ces activités spécialisées, comme nous l'avons vu, conduisent à la spécialisation et à la segmentation du stock commun de connaissances. Et cette dernière rend possible la connaissance détachée subjectivement de *toute* pertinence sociale, c'est-à-dire, « la théorie pure[48] ». Cela signifie que certains individus sont (pour revenir à l'exemple précédent) exemptés de la chasse non seulement pour fabriquer des armes, mais aussi des mythes. Ainsi nous avons la « vie théorique », avec sa prolifération luxuriante de corps spécialisés de connaissance, administrée par des spécialistes dont le

prestige social peut en fait dépendre de leur incapacité à faire autre chose que théoriser – ce qui mène à un certain nombre de problèmes analytiques sur lesquels nous reviendrons plus tard.

L'institutionnalisation n'est pas, cependant, un processus irréversible, en dépit du fait que les institutions, une fois formées, ont tendance à persister[49]. Pour de nombreuses raisons historiques, la portée des actions institutionnalisées peut diminuer. La désinstitutionnalisation peut prendre place dans certaines sphères de la vie sociale[50]. Par exemple, la sphère privée qui a émergé dans la société industrielle moderne est considérablement désinstitutionnalisée, en comparaison avec la sphère publique[51].

Voici la question suivante, quant aux types d'ordres institutionnels qui varieront historiquement : Quelle est la relation des différentes institutions entre elles, au niveau de l'exécution et de la signification[52] ? Dans le premier type extrême discuté ci-dessus, il existe une unité des exécutions et des significations institutionnelles dans toute biographie subjective. La totalité du stock social de connaissance est réalisée dans chaque biographie individuelle. Tout le monde *fait* tout et *sait* tout. Le problème de l'intégration des significations (c'est-à-dire de la relation signifiante des différentes institutions) est exclusivement subjectif. Le sens objectif de l'ordre institutionnel se présente à chaque individu comme donné et généralement connu, et socialement allant de soi en tant que tel. S'il y a le moindre problème, c'est à cause des difficultés subjectives que l'individu peut avoir à intérioriser des significations socialement acceptées.

Avec des déviations croissantes par rapport à ce modèle heuristique (c'est-à-dire, bien sûr, dans toute société réelle, à des degrés divers cependant), on assistera à des modifications importantes dans le donné des significations institutionnelles. Nous avons déjà indiqué deux d'entre elles : une segmentation de l'ordre institutionnel, avec seulement certains types d'individus exécutant certaines actions, et, à la suite de cela, une distribution sociale de la connaissance, accompagnée d'une connaissance spécifique qui en vient à être réservée à certains types. Avec ces développements, cependant, une nouvelle configuration apparaît au

niveau de la signification. Un problème *objectif* va maintenant se poser quant à une intégration globale des significations dans toute la société. Il s'agit d'un problème radicalement différent de celui, simplement subjectif, qui consiste à harmoniser le sens que chacun donne à sa biographie avec le sens qui lui est attribué par la société. La différence est aussi grande que celle qui existe entre la production d'une propagande qui convaincra les autres et la production d'une mémoire qui ne convaincra que soi-même.

Dans notre exemple du triangle homme-femme-lesbienne nous avons montré dans le détail qu'on ne peut pas affirmer *a priori* que les différents processus d'institutionnalisation « colleront ensemble ». La structure de pertinence qui est partagée par l'homme et la femme (A-B) n'a pas à être intégrée dans celle qui est partagée par la femme et la lesbienne (B-C), ou dans celle qui est partagée par la lesbienne et l'homme (C-A). Des processus institutionnels discrets peuvent continuer à coexister sans une intégration totale. Nous affirmons alors que le fait empirique que les institutions *vont* ensemble, en dépit de l'impossibilité de cette affirmation *a priori*, ne peut être pris en compte qu'en référence à la conscience réflexive des individus qui impose une certaine logique à leur expérience de plusieurs institutions. Nous pouvons maintenant pousser cet argument plus loin en affirmant qu'un de nos trois individus (disons l'homme, A) n'est plus satisfait du manque de symétrie de la situation. Cela n'implique pas que les pertinences qu'il partage (A-B et C-A) ont changé pour lui. C'est plutôt la pertinence qu'il n'a pas partagé précédemment (B-C) qui l'embarrasse maintenant. Peut-être parce qu'elle interfère avec ses propres intérêts (C passe trop de temps à faire l'amour avec B et oublie de s'occuper des fleurs avec lui) ou peut-être parce qu'il a des ambitions théoriques. En tout cas, il veut unir les trois structures de pertinence discrètes et leurs processus concomitants d'habituation dans un tout cohérent et signifiant A-B-C. Comment peut-il parvenir à ses fins ?

Imaginons qu'il est un génie religieux. Un jour, il présente aux deux autres une nouvelle mythologie. Le monde a été créé en deux étapes, la terre sèche par le Dieu créateur copulant avec sa sœur, la mer dans un acte de masturbation mutuelle par cette dernière et une déesse jumelle. Et

quand le monde fut ainsi fait, le Dieu créateur rejoignit la déesse jumelle dans la danse de la grande fleur, et ainsi apparurent la flore et la faune à la surface de la terre sèche. Le triangle existant de l'hétérosexualité, du lesbianisme et de la culture des fleurs n'est rien moins qu'une imitation humaine des actions archétypales des dieux. Pas mal ? Le lecteur possédant une certaine formation en mythologie comparée n'éprouvera pas de difficultés à trouver des parallèles historiques à cette vignette cosmogonique. Notre homme aura peut-être plus de problèmes à faire accepter sa théorie par les autres. Il rencontrera un problème de propagande. Si, cependant, nous affirmons que B et C ont également éprouvé des difficultés pratiques à poursuivre l'exécution de leurs différents projets, ou (moins probablement) qu'ils sont inspirés par la vision qu'a A du cosmos, il y a de bonnes chances qu'il puisse appliquer son schéma. Une fois qu'il a réussi et que tous les trois « savent » que leurs différentes actions marchent ensemble pour la grande société (c'est-à-dire A-B-C), cette « connaissance » influencera ce qui se passe dans la situation. Par exemple, C peut être maintenant mieux disposée à gérer équitablement son temps entre les deux entreprises principales.

Si cette extension de notre exemple semble aller trop loin, nous pouvons alors la rendre plus proche en imaginant un processus de sécularisation dans la conscience de notre génie religieux. La mythologie ne semble plus plausible. La situation doit être expliquée par la science sociale. Ceci, bien sûr, est très facile. Il est évident pour notre génie religieux (qui est devenu un spécialiste en sciences sociales) que les deux types d'activité sexuelle qui apparaissent dans la situation expriment les besoins psychologiques profonds des participants. Il « sait » que frustrer ses besoins conduira à des tensions « dysfonctionnelles ». D'un autre côté, il est un fait que notre trio échange des fleurs contre des noix de coco à l'autre bout de l'île. C'est bien établi. Les modèles de comportement A-B et B-C sont fonctionnels en terme du « système de personnalité », alors que C-A est fonctionnel en terme de secteur économique du « système social ». A-B-C n'est rien d'autre que l'issue rationnelle de l'intégration fonctionnelle au niveau intersystémique. Répétons-le, si A arrive à convaincre ses deux amies avec *cette* théorie,

leur « connaissance » des impératifs fonctionnels impliqués dans la situation aura certaines conséquences pour le contrôle de leur conduite.

Mutatis mutandis, le même raisonnement sera de rigueur si nous le transposons de l'idylle en face-à-face dans notre exemple au niveau macro-social. La segmentation de l'ordre institutionnel et la distribution concomittante de la connaissance conduiront au problème de l'apport de significations intégrantes qui envelopperont la société et fourniront un contexte global de sens objectif à l'expérience sociale et à la connaissance fragmentée de l'individu. En outre, apparaîtra non seulement le problème de l'intégration globale signifiante, mais aussi le problème de la légitimation des activités institutionnelles d'un type d'acteur *vis-à-vis* d'autres types. Nous pouvons affirmer qu'il existe un univers de significations qui accorde un sens objectif aux activités des guerriers, des fermiers, des commerçants et des exorcistes. Cela ne veut pas dire qu'il n'y aura pas de conflit d'intérêt entre ces types d'acteurs. Même à l'intérieur d'un univers commun de significations, l'exorciste peut avoir des difficultés à « expliquer » ses activités aux guerriers, et ainsi de suite. Les méthodes d'une telle légitimation varient à nouveau historiquement[53].

Une autre conséquence de la segmentation institutionnelle est la possibilité de sous-univers socialement compartimentés de signification. Cela résulte de l'accentuation de la spécialisation du rôle au point où la connaissance spécifique du rôle devient tout entière ésotérique vis-à-vis du stock commun de connaissances. De tels sous-univers de signification peuvent ou non être immergés du point de vue commun. Dans certains cas, ce n'est pas seulement le contenu cognitif des sous-univers qui est ésotérique, mais aussi l'existence de ce sous-univers de la collectivité qui le maintient. Les sous-univers de signification peuvent être socialement structurés selon différents critères : le sexe, l'âge, l'occupation, la tendance religieuse, le goût esthétique, etc. La possibilité que les sous-univers apparaissent, bien sûr, se renforce directement avec la division progressive du travail et du surplus économique. Une société basée sur une économie de subsistance peut connaître une ségrégation cognitive entre les hommes et les femmes, ou entre les vieux et les jeunes guerriers, comme dans de nombreuses « sociétés secrètes » en Afrique, ou parmi

les Indiens d'Amérique. Il est peut-être encore possible de payer l'existence ésotérique de quelques prêtres et magiciens. Les sous-univers de signification totalement éclatés, tels que les castes hindoues, la bureaucratie littéraire chinoise, ou les coteries de prêtres de l'Égypte ancienne exigent des solutions beaucoup plus développées au problème économique.

Comme tous les édifices sociaux de signification, les sous-univers doivent être « portés » par une collectivité particulière[54], c'est-à-dire, par le groupe qui a produit continuellement les significations en question et dans laquelle ces significations possèdent une réalité objective. Le conflit ou la compétition peuvent exister entre de tels groupes. Au niveau le plus élémentaire, des conflits peuvent apparaître en rapport à l'allocation de surplus aux spécialistes en question, par exemple, par l'exemption de travail productif. Qui doit être exempté officiellement, *tous* les rebouteux, ou seulement ceux qui ont rendu des services dans le ménage du chef ? Ou, alors, qui doit recevoir un revenu fixe des autorités, ceux qui soignent les malades avec des herbes ou ceux qui utilisent la transe ? De tels conflits sociaux sont aisément traduits dans des conflits entre écoles de pensée rivales, chacune cherchant à s'établir et à discréditer, sinon à liquider le corps de connaissance de l'adversaire. Dans la société contemporaine, nous continuons à observer de tels conflits (socio-économiques autant que cognitifs) entre la médecine orthodoxe et des rivaux comme la chiropractie, l'homéopathie ou la Science chrétienne. Dans les sociétés industrielles avancées, aux surplus économiques immenses permettant à un très grand nombre d'individus de se vouer totalement à des occupations parfois très obscures, la compétition pluraliste entre les sous-univers de signification de toute sorte devient courante et normale[55].

Avec l'établissement de sous-univers de signification, une variété de perspectives sur la société entière apparaît, chacun voyant cette dernière de l'angle d'un sous-univers. Le chiropracteur a une vision de la société différente de celle du professeur de médecine, le poète une vision différente de celle de l'homme d'affaires, le Juif une vision différente de celle du Gentil, etc. Il va sans dire que cette multiplication des perspectives accroît grandement le problème de l'établissement d'une

enveloppe symbolique stable pour la société *entière*. Chacune des perspectives, quel que soit son appareillage théorique ou même sa *Weltanschauung*, sera reliée aux intérêts sociaux concrets du groupe qui la détient. Cela ne veut pourtant *pas* dire, que les différentes perspectives, laissant de côté les théories ou la *Weltanschauung*, ne sont que le reflet mécanique des intérêts sociaux. Particulièrement au niveau théorique, il est tout à fait possible pour la connaissance d'atteindre un fort détachement vis-à-vis des intérêts sociaux et biographiques de celui qui sait. Il peut donc y avoir des raisons sociales tangibles pour lesquelles les Juifs ont commencé à s'occuper de certaines entreprises scientifiques, mais il est impossible de prévoir les fonctions scientifiques remplies par les Juifs ou les non-Juifs en termes de leur être. En d'autres termes, l'univers scientifique de la signification est capable de parvenir à une grande autonomie par rapport à sa propre base sociale. En théorie, bien qu'en pratique de grandes variations se produisent, cela vaut pour n'importe quel corps de connaissance, même dans le cas de perspectives cognitives sur la société.

De plus, un corps de connaissance, une fois qu'il est élevé au niveau d'un sous-univers de signification relativement autonome, possède la capacité d'agir rétroactivement sur la collectivité qui l'a produit. Par exemple, les Juifs peuvent devenir des spécialistes en sciences sociales parce qu'ils rencontrent des difficultés dans la société *en tant que* Juifs. Mais une fois qu'ils ont été initiés à l'intérieur de l'univers du discours de la science sociale, non seulement ils ne peuvent plus voir la société sous un angle spécifiquement juif, mais de plus leurs activités sociales *en tant que* Juifs peuvent changer à cause de leurs perspectives scientifiques nouvellement acquises. L'extension d'un tel détachement de la connaissance par rapport à ses origines existentielles dépend d'un nombre considérable de variables historiques (telles que l'urgence des intérêts sociaux mis en jeu, le degré de raffinement théorique de la connaissance en question, la pertinence sociale ou la non-pertinence de cette dernière, etc.). Le principe le plus important pour notre propos général est que la relation entre la connaissance et sa base sociale est dialectique, c'est-à-dire que la connaissance est un produit social *et* que la connaissance est un facteur de changement social[56]. Ce principe

dialectique qui relie la production sociale et le monde objectivé qui est son produit a déjà été expliqué ; il est particulièrement important de le garder en tête dans toute analyse des sous-univers concrets de signification.

Le nombre croissant des sous-univers et leur complexité les rendent de moins en moins accessibles aux profanes. Ils deviennent des enclaves ésotériques, « scellées hermétiquement », (dans le sens classiquement associé au corps hermétique de savoir secret) pour tous, sauf pour ceux qui ont été adéquatement initiés à leurs mystères. L'autonomie croissante des sous-univers pose des problèmes particuliers de légitimation *vis-à-vis* à la fois des profanes et des initiés. Les profanes doivent être *tenus à l'écart*, et même rester ignorants de l'existence du sous-univers. Si, cependant, ils ne sont pas si ignorants, et si le sous-univers requiert différents privilèges spéciaux et la reconnaissance d'une société plus étendue, le problème consiste à tenir les profanes à l'écart et en même temps à leur faire admettre la légitimité de cette procédure. Cela s'accomplit grâce à de nombreuses techniques d'intimidation, de propagande rationnelle et irrationnelle (qui en appellent aux intérêts des profanes et à leurs émotions), à la mystification, et, généralement, à la manipulation des symboles de prestige. Les initiés, d'un autre côté, doivent *être tenus à l'intérieur*. Cela exige des procédures à la fois théoriques et pratiques par lesquelles la tentation d'échapper au sous-univers peut être contrôlée. Nous observerons certains détails de ce double problème de légitimation plus tard. Une illustration peut servir pour le moment. L'établissement d'un sous-univers ésotérique de médecine n'est pas suffisant. Le public doit être convaincu que celui-ci est juste et bénéfique, et la confrérie des médecins doit s'en tenir aux règles de ce sous-univers. Ainsi, la population générale est intimidée par des images de la dégradation physique qui apparaît chez celui qui « n'a pas écouté l'avis du médecin ». Ce sont les bénéfices pragmatiques de l'obéissance qui le persuadent de *ne pas* agir ainsi. De même que sa propre horreur de la maladie et de la mort. Pour souligner son autorité, le corps médical se couvre de symboles anciens liés au pouvoir et au mystère, de pratiques étrangères et d'un langage incompréhensible, tout cela, bien sûr, étant légitimé pour le public et pour lui-même en termes

pragmatiques. En attendant, les membres pleinement accrédités du monde médical sont protégés du « charlatanisme » (c'est-à-dire empêchés de s'échapper du corps médical en pensée ou en action), non seulement grâce aux contrôles extérieurs puissants disponibles à la profession, mais aussi grâce à tout un corps de connaissance professionnelle qui leur fournit « la preuve scientifique » de la folie et même du danger d'une telle déviance. En d'autres termes, toute une machinerie légitimante se met en marche de sorte que les profanes *resteront* des profanes, les médecins des médecins, et que (dans la mesure du possible), ils le feront tous les deux de bon cœur.

Des problèmes particuliers apparaissent à cause des différents niveaux de changement dans les institutions et les sous-univers particuliers[57]. Cela rend plus difficiles à la fois la légitimation entière de l'ordre institutionnel et les légitimations spécifiques des institutions et des sous-univers. Une société féodale avec une armée moderne, une aristocratie terrienne qui est obligée de vivre sous les conditions du capitalisme industriel, une religion traditionnelle obligée de coopérer avec la popularisation d'une vision scientifique du monde, la coexistence dans une société donnée de la théorie de la relativité et de l'astrologie – notre expérience contemporaine est tellement remplie d'exemples comparables qu'il est inutile d'insister sur ce point. Il suffit de dire que, sous certaines conditions, le travail des différents appareils de légitimation devient particulièrement ardu.

Une question finale d'un grand intérêt théorique qui se pose à partir de la variabilité historique de l'institutionnalisation concerne la manière dont l'ordre institutionnel est objectivé : jusqu'à quel point un ordre institutionnel, ou une partie de celui-ci, est-il appréhendé comme une facticité non-humaine ? C'est toute la question de la réification de la réalité sociale[58].

La réification est l'appréhension d'un phénomène humain en tant que chose, c'est-à-dire en des termes non-humains ou même supra-humains. On peut exprimer cela d'une autre manière en disant que la réification est l'appréhension des produits de l'activité humaine *comme s'ils* étaient autre chose que des produits humains – par exemple, des faits de la nature, le résultat de lois cosmiques, ou les manifestations d'une volonté

divine. La réification implique que l'homme est capable d'oublier sa propre création du monde humain, et même davantage, que la dialectique entre l'homme, la production, et son produit, est perdue pour la conscience. Le monde réifié est, par définition, un monde déshumanisé. Il est expérimenté par l'homme comme une facticité étrange, un *opus alienum* sur lequel il ne possède aucun pouvoir de contrôle plutôt que comme un *opus proprium* de sa propre activité productrice.

Il devient clair, à partir de notre discussion précédente sur l'objectivation, que dès qu'un monde social objectif est établi, la possibilité de la réification n'est jamais très éloignée[59]. L'objectivité du monde social signifie que l'homme est confronté à quelque chose d'extérieur à lui-même. La question décisive est de savoir s'il possède encore la conscience que, même objectivé, le monde social a été façonné par l'homme – et, dès lors, peut être recréé par ce dernier. En d'autres termes, la réification peut être décrite comme une étape extrême dans le processus de l'objectivation, par laquelle le monde objectivé perd son intelligibilité en tant qu'entreprise humaine et devient fixé en tant que facticité inerte, non-humaine, non-humanisable[60]. De façon typique, la relation réelle entre l'homme et son monde est renversée dans la conscience. L'homme, le producteur d'un monde, est appréhendé comme son produit, et l'activité humaine comme un épiphénomène de processus non-humains. Les significations humaines ne sont plus comprises comme productrices du monde, mais comme étant, à leur tour, des produits de « la nature des choses ». Il faut souligner que la réification est une modalité de la conscience, plus précisément, une modalité de l'objectivation par l'homme du monde humain. Même s'il appréhende le monde en termes réifiés, l'homme continue à le produire. C'est-à-dire que l'homme, paradoxalement, est capable de produire une réalité qui le nie[61].

La réification est possible à la fois au niveau préthéorique et théorique de la conscience. Les systèmes théoriques complexes peuvent être décrits comme des réifications, bien qu'on puisse supposer qu'ils sont enracinés dans des réifications préthéoriques établies dans telle ou telle situation. Ainsi, ce serait une erreur de limiter le concept de réification aux constructions mentales des intellectuels. La réification existe dans la

conscience de l'homme de la rue et, en fait, cette dernière présence est plus significative en pratique. Il serait également erroné de considérer la réification comme une perversion d'une appréhension à l'origine non-réifiée du monde social, une sorte de chute cognitive de la grâce. Au contraire, la preuve ethnologique et psychologique disponible semble indiquer que l'appréhension originelle du monde social est hautement réifiée à la fois phylogénétiquement et ontogénétiquement[62]. Cela implique qu'une appréhension de la réification *comme* une modalité de la conscience dépend au moins d'une *dé*réification relative de la conscience, qui, comparativement, apparaît comme un développement tardif dans l'histoire et dans la biographie individuelle.

L'ordre institutionnel peut être appréhendé en termes réifiés, à la fois dans sa totalité et dans ses segments. Par exemple, l'ordre entier de la société peut être conçu comme un microcosme reflétant le macrocosme de l'univers total créé par les dieux. Tout ce qui arrive « ici-bas » n'est qu'un pâle reflet de ce qui se passe « la-haut[63] ». Des institutions particulières peuvent être appréhendées de la même manière. La « recette » de base pour la réification des institutions est de leur fournir un statut ontologique indépendant de l'activité humaine et de la signification. Les réifications spécifiques sont des variations sur ce thème général. Le mariage, par exemple, peut être réifié en tant qu'imitation d'un acte de création divin, en tant qu'ordre universel d'une loi naturelle, en tant que conséquence nécessaire de forces biologiques ou psychologiques ou, d'ailleurs, en tant qu'impératif fonctionnel du système social. Toutes ces réifications ont en commun l'obscurcissement du mariage en tant que production humaine continuelle. Comme on peut le voir aisément dans cet exemple, la réification peut apparaître à la fois au niveau théorique et préthéorique. Ainsi, le mystagogue peut concocter une théorie hautement sophistiquée qui s'éloigne des événements humains concrets pour atteindre les extrémités les plus éloignées du cosmos divin, mais un couple marié de paysans illettrés peut appréhender cette réalité avec un frisson d'effroi métaphysique qui possède le même pouvoir de réification. Par la réification, le monde des institutions semble se confondre avec le monde de la nature. Il devient nécessaire et

inévitable, et est vécu ainsi, de façon heureuse ou malheureuse selon les cas.

Les rôles peuvent être réifiés de la même manière que les institutions. Le secteur de la conscience de soi qui a été objectivé dans le rôle est alors également appréhendé comme un sort inévitable, pour lequel l'individu peut décliner toute responsabilité. La formule paradigmatique pour ce genre de réification est la suivante : « Je n'ai pas le choix dans ce domaine, je dois agir ainsi à cause de ma fonction » – en tant que mari, que père, que général, qu'archevêque, que président du conseil, que malfrat, que bourreau, selon le cas. Cela signifie que la réification des rôles rétrécit la distance subjective que l'individu peut établir entre lui-même et son jeu de rôle. La distance impliquée dans toute objectivation se maintient, bien sûr, mais la distance provoquée par la désidentification se contracte jusqu'à disparaître. Finalement, l'identité elle-même (le soi total si l'on préfère) peut être réifiée, qu'elle soit mienne ou celle des autres. Une identification totale de l'individu à ses typifications socialement assignées apparaît alors. Cet individu est appréhendé comme ce type et *rien d'autre*. Cette appréhension peut être accentuée positivement ou négativement en termes de valeurs ou d'émotions. L'identification de « Juif » peut être réifiée de la même manière pour l'antisémite et pour le Juif lui-même, à la différence que l'un accentuera l'identification positivement et l'autre négativement. Ces deux réifications fournissent un statut ontologique et total à une réification qui est produite par l'homme et qui, même si elle est intériorisée, n'objectifie qu'un segment du soi[64]. Une fois de plus, de telles réifications peuvent s'étendre du niveau préthéorique (« Ce que tout le monde sait sur les Juifs ») jusqu'aux théories les plus complexes sur la Juiverie comme manifestation de la biologie (« le sang juif »), de la psychologie (« l'âme juive ») ou la métaphysique (« le mystère d'Israël »).

L'analyse de la réification est importante parce qu'elle sert de correctif aux tendances réifiantes de la pensée théorique en général et de la pensée sociologique en particulier. Elle est particulièrement importante pour la sociologie de la connaissance, parce qu'elle empêche cette dernière de tomber dans une conception non-dialectique de la relation entre ce que l'homme fait et ce qu'il pense. L'application historique et empirique de la

sociologie de la connaissance doit particulièrement prendre en considération les circonstances sociales qui favorisent la déréification – comme l'effondrement complet des ordres institutionnels, le contact entre sociétés auparavant séparées, et l'important phénomène de la marginalité sociale[65]. Ces problèmes, cependant, dépassent le cadre de nos considérations présentes.

La légitimation

Les origines des univers symboliques

La légitimation en tant que processus est idéalement décrite comme une objectivation de signification de « second ordre ». La légitimation produit de nouvelles significations qui servent à intégrer les significations déjà existantes attachées aux processus institutionnels disparates. La fonction de la légitimation est de rendre objectivement disponibles et subjectivement plausibles les objectivations de « premier ordre » qui ont été institutionnalisées[66]. Comme nous définissons la légitimation par cette fonction, sans tenir compte des motifs spécifiques qui inspirent n'importe quel processus de légitimation particulier, il faudrait ajouter que « l'intégration », sous une forme ou une autre, est également l'objectif typique qui motive les légitimateurs.

L'intégration et, par correspondance, la question de la plausibilité subjective, se rapporte à deux niveaux. Premièrement, la totalité de l'ordre institutionnel devrait faire sens, concurremment, pour les participants aux différents processus institutionnels. Ici, la question de la plausibilité se rapporte à la reconnaissance subjective d'un sens global « derrière » les motivations situationnellement prédominantes mais seulement partiellement institutionnalisées de l'individu et de ses semblables – comme dans la relation du chef et du prêtre, ou du père et du commandant militaire, ou même dans le cas d'un seul et même individu, le père, qui est aussi le commandant militaire de son fils, pour lui-même. Ceci, donc, constitue un niveau « horizontal » d'intégration et de plausibilité, qui relie l'ordre institutionnel total à différents individus

qui y participent selon différents rôles ou à différents processus institutionnels partiels auxquels un simple individu peut participer à tout moment.

En deuxième lieu, la totalité de la vie de l'individu, les passages successifs à travers différents ordres de l'ordre institutionnel, doivent être rendus subjectivement signifiants. En d'autres termes, la biographie de l'individu, dans ses multiples phases successives prédéfinies institutionnellement, doit être dotée d'une signification qui rend le tout subjectivement plausible. Un niveau « vertical » à l'intérieur de l'étendue de vie des simples individus doit, dès lors, être ajoutée au niveau « horizontal » d'intégration et de plausibilité subjective de l'ordre institutionnel.

Comme nous l'avons affirmé auparavant, la légitimation n'est pas nécessaire dans la première phase de l'institutionnalisation, quand l'institution est simplement une réalité qui n'exige pas de soutien ultérieur, ni intersubjectivement ni biographiquement. Elle va de soi pour tous. Le problème de la légitimation se pose inévitablement quand les objectivations de l'ordre institutionnel (maintenant historique) doivent être transmises à une nouvelle génération. À ce niveau, comme nous l'avons vu, le caractère évident des institutions ne peut plus être maintenu au moyen de la mémoire propre de l'individu et de l'habituation. L'unité de l'histoire et de la biographie est rompue. De façon à la restaurer, et donc pour rendre intelligibles ses deux aspects, il faut des « explications » et des justifications des éléments saillants de la tradition institutionnelle. La légitimation est ce processus d'« explication » et de justification[67].

La légitimation explique l'ordre institutionnel en accordant une validité cognitive à ses significations objectivées. La légitimation justifie l'ordre institutionnel en offrant une dignité normative à ses impératifs pratiques. Il est important de comprendre que la légitimation possède une dimension à la fois cognitive et normative. En d'autres termes, la légitimation n'est pas seulement affaire de « valeurs ». Elle implique également de la « connaissance ». Par exemple, une structure de parenté n'est pas seulement légitimée par l'éthique de son tabou de l'inceste particulier. Il doit exister une « connaissance » des rôles qui définissent à

la fois « les bonnes » *et* « les mauvaises » actions à l'intérieur de la structure. L'individu ne peut pas, disons, se marier à l'intérieur de son clan. Mais il doit d'abord « se connaître » lui-même *en tant que* membre de ce clan. Cette « connaissance » vient à lui grâce à une tradition qui « explique » ce que les clans sont en général et ce qu'est le sien en particulier. De telles « explications » (qui, typiquement, constituent une « histoire » et une « sociologie » de la collectivité en question, et qui, dans le cas de l'inceste et de son tabou contiennent probablement également une « anthropologie ») sont autant des instruments de légitimation que des éléments éthiques de la tradition. La légitimation ne dit pas seulement à l'individu pourquoi il *devrait* exécuter une action et pas une autre. Elle lui dit aussi pourquoi les choses *sont* ce qu'elles sont. En d'autres termes, la « connaissance » précède les « valeurs » dans la légitimation des institutions.

Il est possible de distinguer analytiquement entre différents niveaux de légitimation (empiriquement, bien sûr, ces niveaux se chevauchent). La légitimation naissante est présente dès qu'un système d'objectivations linguistiques de l'expérience est transmis. Par exemple, la transmission d'un vocabulaire de la parenté légitime *ipso facto* la structure de parenté. Les « explications » légitimantes fondamentales sont, si l'on peut dire, construites à l'intérieur du vocabulaire. Ainsi, un enfant apprend-il qu'un autre enfant est un « cousin », un morceau d'information qui légitime immédiatement et de façon inhérente la conduite à l'égard des « cousins » qui est apprise en même temps que la désignation. À ce premier niveau de légitimation naissante, toutes les simples affirmations traditionnelles peuvent se formuler ainsi : « C'est comme ça que les choses sont faites ». On peut les considérer comme les premières réponses généralement efficaces aux questions de l'enfant du type : « Pourquoi ? ». Ce niveau, bien sûr, est préthéorique. Mais il constitue le fondement d'une « connaissance » évidente sur laquelle toutes les théories ultérieures vont reposer – et, inversement, que ces dernières doivent atteindre afin d'être incorporées dans la tradition.

Le second niveau de légitimation contient des propositions théoriques sous une forme rudimentaire. C'est ici qu'on peut trouver différents schémas d'explication reliant des ensembles de significations objectives.

Ces schémas sont hautement pragmatiques, directement reliés à des actions concrètes. Les proverbes, les maximes morales et les adages sont communs à ce niveau. Ici, également, apparaissent les légendes et les contes populaires, fréquemment transmis sous des formes poétiques. Ainsi, l'enfant apprend-il des adages comme « celui qui vole son cousin attrape des verrues dans les mains » ou « allez-y quand votre femme pleure, mais *courez* quand votre cousin vous appelle ». Ou il peut être inspiré par « la chanson des cousins loyaux qui sont partis ensemble à la chasse » et terrorisé par « l'hymne aux deux cousins qui forniquèrent ».

Le troisième niveau de légitimation contient des théories explicites grâce auxquelles un secteur institutionnel est légitimé en terme de corps différencié de connaissance. De telles légitimations fournissent des cadres de référence assez étendus aux secteurs respectifs de conduite institutionnalisée. À cause de leur complexité et de leur différenciation, elles sont fréquemment confiées à un personnel spécialisé qui les transmet au moyen de procédures d'initiation formalisées. Ainsi, une théorie économique élaborée au sujet des « cousins » pourrait-elle exister. Elle rendrait compte de leurs droits, de leurs obligations, et des procédures moyennes en vigueur. Cette science est administrée par les hommes les plus âgés du clan, qui se voient confier cette tâche après avoir été écartés des circuits de production économique. Ils initient les adolescents à cette économie supérieure au cours des rites de puberté et apparaissent comme des experts si des problèmes pratiques surviennent. Si nous affirmons que les hommes les plus âgés n'ont pas d'autre devoir à accomplir, il est probable qu'ils renverseront les théories en question pour eux-mêmes, même en l'absence de problèmes pragmatiques, ou, plus précisément, ils inventeront de tels problèmes au cours de leur théorisation. En d'autres termes, avec le développement de théories spécialisées de légitimation et leur administration par des légitimateurs à plein-temps, la légitimation commence à dépasser la simple application pragmatique et à devenir de la « théorie pure ». Avec cette étape, la sphère des légitimations commence à atteindre à une certaine autonomie *vis-à-vis* des institutions légitimées et peut éventuellement engendrer ses propres processus institutionnels[68]. Dans notre exemple, la « science du cousinage » commence à avoir une vie propre tout à fait indépendante

des activités des simples cousins « croisés », et le corps des « hommes de science » peut mettre en place ses propres processus institutionnels au-delà des institutions que la « science » était censée légitimer à l'origine. Nous pouvons imaginer une apothéose ironique à ce développement quand le mot « cousin » ne s'applique plus à un rôle de parenté, mais au détenteur d'un rang dans la hiérarchie des spécialistes du « cousinage ».

Les univers symboliques constituent le quatrième niveau de la légitimation. Ils sont des corps de la tradition théorique qui intègrent différents domaines de signification et englobent l'ordre institutionnel dans une totalité symbolique[69], le terme « symbolique » étant utilisé ici dans le sens que nous lui avons donné précédemment. Répétons-le, les processus symboliques sont des processus de signification qui se rapportent à des réalités autres que celles de l'expérience quotidienne. On peut aisément voir comment la sphère symbolique est reliée au niveau de légitimation le plus étendu. La sphère d'application pragmatique est transcendée une fois pour toutes. La légitimation prend place maintenant au moyen de totalités symboliques qui ne peuvent être vécues dans la vie quotidienne – sauf si, bien sûr, on peut parler d'« expérience théorique » (à proprement parler, une erreur de langage à n'utiliser que de façon heuristique). Ce niveau de légitimation est davantage distingué du précédent grâce à la portée de son intégration signifiante. Il est déjà possible, au niveau précédent, de trouver un haut degré d'intégration des domaines particuliers de sens et des processus discrets de conduite institutionnalisée. Maintenant, cependant, *tous* les secteurs de l'ordre institutionnel sont intégrés dans un cadre de référence enveloppant qui constitue maintenant un univers au sens littéral du terme, dans la mesure où *toute* expérience humaine peut maintenant être conçue comme prenant place *en son sein*.

L'univers symbolique est conçu comme la matrice de *toutes* les significations socialement objectivées et subjectivement réelles. La société historique entière et la biographie complète de l'individu sont considérées comme des événements prenant place *à l'intérieur* de cet univers. Ce qui est particulièrement important, c'est que les situations limites de la vie de l'individu (c'est-à-dire celles qui ne sont pas incluses dans la réalité de l'existence quotidienne en société) sont également

englobées par l'univers symbolique[70]. De telles situations sont expérimentées dans les rêves et les fantasmes en tant que domaines de significations détachés de la vie quotidienne, et dotées d'une réalité particulière qui leur est propre. À l'intérieur de l'univers symbolique, ces royaumes détachés de la réalité sont intégrés dans une totalité signifiante qui les « explique » et peut-être même les justifie (par exemple, les rêves peuvent être « expliqués » par une théorie psychologique, à la fois « expliqués » et justifiés par une théorie de la métempsycose, et chacune des théories sera enracinée dans un univers bien plus étendu – un univers « scientifique » en opposition à un univers « métaphysique »). L'univers symbolique est, bien sûr, construit au moyen d'objectivations sociales. Cependant, sa capacité à procurer des significations dépasse de loin le domaine de la vie sociale, de sorte que l'individu peut « se situer » lui-même en son sein même dans ses expériences les plus solitaires.

À ce niveau de légitimation, l'intégration réfléchie des processus institutionnels discrets atteint son accomplissement ultime. Un monde entier est créé. Toutes les théories moins légitimantes sont vues comme des perspectives spéciales sur des phénomènes qui sont des aspects de ce monde. Les rôles institutionnels deviennent des modes de participation dans un univers qui transcende *et* inclut l'ordre institutionnel. Dans notre exemple précédent, la « science du cousinage » ne constitue qu'une partie d'un plus grand corps de théories qui, quasi-certainement, contiendra une théorie générale du cosmos et de l'homme. La légitimation ultime des actions « correctes » dans la structure de parenté sera alors leur « localisation » à l'intérieur d'un cadre de référence cosmologique et anthropologique. L'inceste, par exemple, atteindra sa sanction négative ultime en tant qu'offense à l'ordre divin du cosmos et à la nature de l'homme établie par les dieux. De même pour les mauvais comportements économiques, ou pour n'importe quelle autre déviance par rapport aux normes institutionnelles. Les limites d'une telle légitimation ultime sont, en principe, de même étendue que celle de l'ambition théorique et de l'ingénuité des légitimateurs, de ceux qui sont officiellement habilités à définir la réalité. En pratique, bien sûr, il existe des variations dans le degré de précision avec lequel des segments particuliers de l'ordre institutionnel sont placés dans un contexte

cosmique. Encore une fois, ces variations peuvent être dues à des problèmes pragmatiques particuliers sur lesquels les légitimateurs sont consultés, ou elles peuvent être le résultat de développements autonomes dans l'imagination théorique des experts cosmologiques.

La cristallisation des univers symboliques suit les processus précédemment discutés d'objectivation, de sédimentation et d'accumulation de connaissance. C'est-à-dire que les univers symboliques sont des produits sociaux possédant une histoire. Si l'on veut saisir leur signification, on se doit de comprendre l'histoire de leur production. Ceci est de prime importance dans la mesure où ces produits de la conscience humaine, de par leur nature véritable, se présentent comme des totalités épanouies et inévitables.

Nous pouvons maintenant rechercher la façon dont ces univers symboliques opèrent pour légitimer la biographie individuelle et l'ordre institutionnel. L'opération est fondamentalement la même dans les deux cas. Elle consiste à nommer ou à ranger[71].

L'univers symbolique fournit l'ordre de l'appréhension subjective de l'expérience biographique. Des expériences appartenant à différentes sphères de réalité sont intégrées par incorporation dans le même univers de signification surplombant. Par exemple, l'univers symbolique détermine la signification des rêves à l'intérieur de la réalité de la vie quotidienne, réétablissant à chaque occasion le statut souverain de cette dernière et mitigeant le choc qui accompagne le passage d'une réalité à une autre[72]. Les domaines de signification qui, autrement, demeureraient des enclaves inintelligibles à l'intérieur de la réalité de la vie quotidienne sont donc rangés selon une hiérarchie des réalités, et *ipso facto* deviennent intelligibles et moins terrifiantes. Cette intégration des réalités des situations limites à l'intérieur de la réalité souveraine de la vie quotidienne est d'une grande importance, car ces situations constituent la menace la plus aiguë pour l'existence allant de soi et routinisée en société. Si l'on considère cette dernière comme la « face diurne » de la vie humaine, alors les situations limites constituent une « face nocturne » qui continue à se cacher de façon inquiétante à la périphérie de la conscience quotidienne. Dans la mesure où la « face nocturne » possède sa propre réalité, souvent sinistre, elle constitue une menace constante

pour la réalité allant de soi, de fait, « saine » de la vie en société. La pensée continue à suggérer (la pensée « insensée » par excellence) que, peut-être, la réalité brillante de la vie quotidienne n'est qu'une illusion, qui doit être absorbée à tout moment par les cauchemars furieux de l'autre, la réalité de la face nocturne. De telles pensées folles et terrifiantes sont retenues par le seul fait du rangement de toutes les réalités concevables à l'intérieur du même univers symbolique qui englobe la réalité de la vie quotidienne – c'est-à-dire d'une telle façon que cette dernière réalité conserve sa qualité souveraine et définitive (ou si l'on veut, sa qualité de réalité « la plus réelle »).

Cette fonction nomique de l'univers symbolique pour l'expérience individuelle peut être décrite très simplement en disant qu'elle « met chaque chose à sa juste place ». Plus encore, quand quelqu'un se détache de la conscience de cet ordre (c'est-à-dire quand quelqu'un se retrouve dans une situation marginale de l'expérience), l'univers symbolique lui permet de « retourner à la réalité » – c'est-à-dire à la réalité de la vie quotidienne. Comme celle-ci est, bien sûr, la sphère à laquelle appartiennent toutes les formes de conduite institutionnelles et de rôles, l'univers symbolique fournit la légitimation ultime de l'ordre institutionnel en lui octroyant la primauté dans la hiérarchie de l'expérience humaine.

En dehors de cette intégration extrêmement importante des réalités limites, l'univers symbolique fournit le plus haut niveau d'intégration pour les significations contradictoires réalisées à *l'intérieur* de la vie quotidienne en société. Nous avons vu comment l'intégration signifiante des secteurs discrets de conduite institutionnalisée prend place au moyen de la réflexion, à la fois pré-théorique et théorique. Une telle intégration signifiante ne présuppose pas l'établissement d'un univers symbolique *ab initio*. Elle peut prendre place sans recours aux processus symboliques, c'est-à-dire, sans transcender les réalités de l'expérience quotidienne. Cependant, une fois que l'univers symbolique est établi, les différents secteurs de la vie quotidienne peuvent être intégrés en référence directe à l'univers symbolique. Par exemple, les différences entre la signification du rôle du cousin et du rôle du propriétaire terrien *peut* être intégrée sans référence à une mythologie générale. Mais si une *Weltanschauung*

mythologique et générale est opérante, elle peut être directement appliquée à la diversité de la vie quotidienne. Confisquer le lopin de terre d'un cousin peut alors non seulement correspondre à une mauvaise action économique ou morale (des sanctions négatives qui n'ont pas besoin d'être étendues à des dimensions cosmiques), mais également être compris comme une violation de l'ordre de l'univers érigé par les dieux. De cette façon, l'univers symbolique ordonne et ainsi légitime les rôles quotidiens, les priorités, et applique des procédures en les plaçant *sub specie universi*, c'est-à-dire dans le contexte d'un cadre de référence aussi général que possible. À l'intérieur du même contexte, même les transactions les plus triviales de la vie quotidienne peuvent finir par être imprégnées d'un sens profond. On peut voir aisément comment cette procédure fournit une légitimation puissante à l'ordre institutionnel dans son entier aussi bien que dans ses parties.

L'univers symbolique rend également possible le rangement des différentes phases de la biographie. Dans les sociétés primitives, les rites de passage représentent cette fonction nomique sous une forme très simple. La périodisation de la biographie est symbolisée à chaque étape en référence à la totalité des significations humaines. Être un enfant, être un adolescent, être un adulte, etc. – chacune de ces phases biographiques est légitimée en tant que mode d'être dans l'univers symbolique (le plus souvent, en tant que mode particulier de relation au monde des dieux). Nous ne devons pas insister sur le fait évident qu'une telle symbolisation conduit à un sentiment de sécurité et d'appartenance. On commettrait une erreur, cependant, en pensant uniquement aux sociétés primitives. Une théorie psychologique moderne du développement de la personnalité peut remplir la même fonction. Dans les deux cas, l'individu passant d'une phase biographique à une autre peut se voir lui-même comme répétant une séquence qui est donnée « dans la nature des choses » ou dans sa propre « nature ». C'est-à-dire qu'il peut se rassurer à propos du caractère « correct » de sa propre existence. Ce dernier est donc légitimé au plus haut niveau de généralité. Quand l'individu se retourne sur sa vie passée, sa biographie lui est intelligible en ces termes. Quand il se projette dans le futur, il peut concevoir sa biographie comme se déployant à l'intérieur d'un univers dont les coordonnées ultimes sont connues.

La même fonction de légitimation ressort du « caractère correct » de l'identité subjective de l'individu. De par la nature réelle de la socialisation, l'identité subjective constitue une entité précaire[73]. Elle dépend des relations de l'individu avec les autrui significatifs, qui peuvent changer ou disparaître. Cette précarité est ensuite renforcée par les expériences personnelles qui s'insèrent dans les situations limites mentionnées plus haut. L'appréhension « saine » de soi en tant que propriétaire d'une identité définie, stable, et socialement reconnue est continuellement menacée par les métamorphoses « surréalistes » des rêves et des fantasmes, même si elle demeure relativement consistante dans l'interaction sociale quotidienne. L'identité est ultimement légitimée en étant placée dans le contexte d'un univers symbolique. Mythologiquement parlant, le « vrai » nom de l'individu est celui qui lui a été donné par son dieu. L'individu peut ainsi savoir « qui il est » en ancrant son identité dans une réalité cosmique protégée à la fois des contingences de la socialisation et des auto-transformations malveillantes de l'expérience limite. Même si ses voisins ne savent pas qui il est, et même s'il peut s'oublier lui-même dans les affres du cauchemar, il peut se réassurer que son « vrai soi » est une entité finalement réelle dans un univers finalement réel. Les dieux savent – ou la science des psychiatres – ou le parti. En d'autres termes, le *realissimum* de l'identité n'a pas besoin d'être légitimé en étant connu à tout moment par l'individu. Il suffit, dans l'optique d'une légitimation, qu'il *puisse être connu*. Comme l'identité qui est connue ou peut être connue des dieux, de la psychiatrie, ou du parti est en même temps l'identité à laquelle a été attribué le statut de réalité souveraine, la légitimation intègre à nouveau toutes les transformations concevables de l'identité qui est enracinée dans la vie quotidienne en société. Une fois de plus, l'univers symbolique établit une hiérarchie des appréhensions identitaires de l'individu, des « plus réelles » aux plus fugitives. Cela signifie que l'individu peut vivre en société avec l'assurance qu'il est *réellement* ce qu'il croit être quand il joue ses rôles sociaux routiniers, à la lumière du jour et sous les yeux des autrui significatifs.

Une fonction stratégique de légitimation des univers symboliques apparaît d'une importance stratégique pour la biographie individuelle : il

s’agit de la « localisation » de la mort. L’expérience de la mort des autres, et, davantage même, l’anticipation par l’individu de sa propre mort établit la situation limite par excellence[74]. Il est inutile d’insister sur le fait que la mort constitue la plus terrifiante des menaces pour les réalités allant de soi de la vie quotidienne. L’intégration de la mort à l’intérieur de la réalité souveraine de l’existence sociale est, dès lors, de la plus grande importance pour n’importe quel ordre institutionnel. Cette légitimation de la mort est, en conséquence, un des produits les plus importants des univers symboliques. Qu’elle se réalise en ayant recours aux interprétations mythologiques, religieuses ou métaphysiques de la réalité n’est pas un problème essentiel à ce niveau. L’athée moderne, par exemple, qui attribue une signification à la mort en termes d’une *Weltanschauung* de l’évolution progressive ou d’une histoire révolutionnaire, le fait aussi en intégrant la mort dans un univers symbolique dont la portée s’étend à toute la réalité. Toutes les légitimations de la mort doivent charrier la même tâche essentielle – elles doivent rendre l’individu capable de continuer à vivre en société après la mort des autrui significatifs et d’anticiper sa propre mort avec, pour le moins, une terreur suffisamment mitigée pour ne pas paralyser l’exercice continu des routines de la vie quotidienne. On peut aisément observer qu’une telle légitimation est difficile à accomplir en dehors de l’intégration du phénomène de la mort dans un univers symbolique. Une telle légitimation, dès lors, fournit à l’individu la recette d’une « mort correcte ». De façon optimale, cette recette conservera sa vraisemblance même à l’approche de sa propre mort et lui permettra, en fait, de « mourir correctement ».

C’est dans la légitimation de la mort que le pouvoir transcendant des univers symboliques se manifeste le plus clairement, et que, pour calmer la terreur de l’individu, le caractère fondamental des légitimations ultimes de la réalité souveraine de la vie quotidienne se révèle le mieux. La primauté des objectivations sociales de la vie quotidienne peut conserver sa vraisemblance subjective à condition d’être constamment protégée de la terreur. Au niveau de la signification, l’ordre institutionnel représente une protection contre la terreur. Être anomique, dès lors, signifie être privé de cette protection et être exposé, seul, à l’agression

des cauchemars. Alors que l'horreur de la solitude est probablement déjà donnée dans la socialité constitutionnelle de l'homme, elle se manifeste elle-même au niveau de la signification dans l'incapacité de l'homme à maintenir une existence signifiante isolée des constructions nomiques de la société. L'univers symbolique protège l'individu de la terreur ultime en fournissant une légitimation fondamentale aux structures protectrices de l'ordre institutionnel[75].

On peut dire à peu près la même chose au sujet de la signification sociale des univers symboliques (comme à propos de l'individu dont on vient de parler). Ils protègent des doutes qui recouvrent l'ordre institutionnel de même que la biographie individuelle. Ils fournissent également les délimitations de la réalité sociale ; c'est-à-dire qu'ils établissent les limites de ce qui est pertinent en termes d'interaction sociale. Une possibilité extrême, parfois approchée dans des sociétés primitives, est la définition de *toute chose* en tant que réalité sociale ; même une matière inorganique est traitée en termes sociaux. Une délimitation plus étroite et plus commune n'inclut pas que les mondes organiques et animaux. L'univers symbolique attribue des rangs à différents phénomènes dans une hiérarchie d'êtres, définissant l'étendue du social à l'intérieur de cette hiérarchie[76]. Il est inutile de dire que de tels rangs sont aussi attribués à différents types d'hommes, et il arrive fréquemment quedes catégories étendues de tels types (parfois *n'importe qui* à l'extérieur de la collectivité en question) soient définies autrement qu'en termes humains. Cela s'exprime souvent linguistiquement (dans le cas extrême, le nom de la collectivité est rendu équivalent au terme « humain »). Ce phénomène n'est pas rare, même dans des sociétés civilisées. Par exemple, l'univers symbolique de l'Inde traditionnelle a attribué aux hors-castes un statut qui était plus proche de celui des animaux que de celui des hommes des castes supérieures (une opération finalement légitimée dans la théorie du *karma-samsara*, qui embrasse *tous* les êtres, humains ou autres). De même, les conquêtes espagnoles aux Amériques ont permis de concevoir les Indiens comme appartenant à une espèce différente de celle des hommes (*cette* opération étant légitimée de manière moins complète par une théorie qui « a prouvé » que les Indiens ne pouvaient pas descendre d'Adam et Ève).

L’univers symbolique ordonne également l’histoire. Il situe tous les événements collectifs dans une unité cohérente qui inclut le passé, le présent et le futur. Eu égard au passé, il établit une « mémoire » qui est partagée par tous les individus socialisés à l’intérieur de la collectivité[77]. Eu égard au futur, il établit un cadre commun de référence pour la projection des actions individuelles. Ainsi, l’univers symbolique relie-t-il les hommes à leurs prédécesseurs et à leurs successeurs dans une totalité signifiante[78] qui permet de transcender la finitude de l’existence individuelle et de procurer une signification à la mort de l’individu. Tous les membres d’une société peuvent maintenant se concevoir comme *appartenant* à un univers signifiant, qui était déjà là avant leur naissance et qui demeurera après leur mort. La communauté empirique est transposée à un niveau cosmique et rendue magistralement indépendante des vicissitudes de l’existence individuelle[79].

Comme nous l’avons déjà fait observer, l’univers symbolique fournit une intégration étendue de *tous* les processus institutionnels discrets. La société tout entière fait maintenant sens. Les institutions particulières et les rôles sont légitimés en étant situés dans un monde largement signifiant. Par exemple, l’ordre politique est légitimé en référence à un ordre cosmique du pouvoir et de la justice, et les rôles politiques sont légitimés en tant que représentations de ces principes cosmiques. L’institution de la royauté sacrée dans les civilisations archaïques est une excellente illustration de la manière dont ce genre de légitimation s’opère. Il est cependant important, de comprendre que l’ordre institutionnel, tout comme l’ordre de la biographie individuelle, est continuellement menacé par la présence de réalités qui n’ont aucun sens en *ses* termes. La légitimation de l’ordre institutionnel est également confrontée à la nécessité continue d’une mise à l’écart du chaos. *Toute* réalité sociale est précaire. *Toutes* les sociétés sont des constructions en face du chaos. La constante possibilité de la terreur anomique se concrétise dès que les légitimations qui ont masqué cette précarité sont menacées ou s’effondrent. La peur qui accompagne la mort d’un roi, particulièrement si elle apparaît avec une violence soudaine, exprime cette terreur. Au-delà des émotions, des sympathies et des intérêts politiques pragmatiques, la mort d’un roi, en de telles circonstances,

amène la terreur du chaos à proximité de la conscience. La réaction populaire à l'assassinat du président Kennedy en constitue une illustration frappante. On peut aisément comprendre pourquoi de tels événements doivent être suivis de la plus solennelle réaffirmation de la réalité permanente des symboles protecteurs.

L'univers symbolique prend sa racine dans la constitution de l'homme. Si l'homme en société est un bâtisseur du monde, c'est que cela est rendu possible grâce à son ouverture au monde constitutionnellement donnée, qui implique déjà le conflit entre l'ordre et le chaos. L'existence humaine est, *ab initio*, une extériorisation continuelle. Au fur et à mesure que l'homme s'extériorise, il construit le monde *dans* lequel il s'extériorise. Dans le processus d'extériorisation, il projette ses propres significations dans la réalité. Les univers symboliques, qui proclament que *toute* réalité est signifiante humainement et en appellent au cosmos *entier* pour signifier la validité de l'existence humaine, constituent les domaines les plus vastes de cette projection[80].

Les machineries conceptuelles de la maintenance de l'univers

Considéré en tant que construction cognitive, l'univers symbolique est théorique. Il prend sa source dans les processus de réflexion subjective, qui, au-dessus de l'objectivation sociale, conduisent à l'établissement de liens explicites entre les thèmes signifiants qui sont enracinés dans les différentes institutions. En ce sens, le caractère théorique de l'univers symbolique est indubitable, même si un tel univers peut apparaître comme non-systématique ou illogique aux yeux d'un profane « sceptique ». Quoi qu'il en soit, chacun vit naïvement et de façon typique à l'intérieur d'un univers symbolique. Dans la mesure où l'établissement d'un univers symbolique présuppose une réflexion théorique de la part de l'individu (à qui le monde, ou plus spécifiquement l'ordre institutionnel, apparaîtra problématique), chacun peut « habiter » cet univers muni d'une attitude allant de soi. Si l'ordre institutionnel doit être considéré comme allant de soi dans sa globalité en tant que tout signifiant, il doit être légitimé par son « insertion » dans un univers symbolique. Mais, toutes choses étant égales, cet univers lui-même

n’exige pas davantage de légitimation. Au départ, c’était l’ordre institutionnel, et non l’univers symbolique, qui était apparu problématique, et à qui, en conséquence, la théorisation était adressée. Par exemple, pour en revenir à l’illustration précédente de la légitimation de la parenté, une fois que l’institution du cousinage est « localisée » dans un cosmos de cousins mythologiques, elle n’est plus un simple fait social sans signification « supplémentaire ». La mythologie elle-même, cependant, peut être naïvement maintenue sans réflexion théorique à *son* propos.

C’est seulement après avoir été objectivé en tant que « premier » produit de la pensée théorique que l’univers symbolique peut être systématiquement réfléchi dans sa nature-même. Vu que l’univers symbolique légitime l’ordre institutionnel au plus haut niveau de généralité, la théorisation de l’univers symbolique peut être décrite, pour ainsi dire, comme une légitimation au second degré. Toutes les légitimations, des plus simples légitimations préthéoriques des significations institutionnalisées discrètes aux établissements cosmiques d’univers symboliques peuvent, à leur tour, être décrites comme les machineries servant à la maintenance de l’univers. Celles-ci, on le verra aisément, exigent dès le début une grande part de sophistication conceptuelle.

Manifestement, on peut éprouver des difficultés à tirer des traits précis entre le « naïf » et le « sophistiqué » dans des cas concrets. La distinction analytique, cependant, est utile même dans de tels cas, parce qu’elle attire l’attention sur la question de savoir jusqu’où l’univers symbolique est considéré comme allant de soi. Dans cette perspective, bien sûr, le problème analytique est le même que celui que nous avons déjà rencontré dans notre discussion de la légitimation. Il existe différents niveaux de légitimation des univers symboliques (de la même manière que pour la légitimation des institutions), sauf que ces univers ne peuvent être rabaissés à un niveau préthéorique, pour la raison évidente qu’un univers symbolique est en lui-même un phénomène théorique et le demeure même si on y adhère naïvement.

Comme dans le cas des institutions, la question suivante se pose : Dans quelles circonstances devient-il nécessaire de légitimer les univers

symboliques au moyen des machineries conceptuelles spécifiques de la maintenance de l'univers ? Et la réponse est à nouveau similaire à celle fournie dans le cas des institutions. Les procédures spécifiques de maintenance de l'univers deviennent nécessaires quand l'univers symbolique apparaît comme *problématique*. Aussi longtemps que ce n'est pas le cas, l'univers symbolique se maintient par lui-même, c'est-à-dire qu'il s'auto-légitime grâce à la pure facticité de son existence objective dans la société en question. On peut concevoir une société dans laquelle cela serait possible. Une telle société constituerait un « système » harmonieux, fermé, et fonctionnant parfaitement. En réalité, une telle société n'existe pas. À cause des tensions inévitables qui accompagnent les processus d'institutionnalisation, et par le fait même que tous les phénomènes sociaux sont des *constructions* produites historiquement par l'activité humaine, aucune société n'est considérée complètement comme allant de soi et *a fortiori*, aucun univers symbolique. Tout univers symbolique est par définition problématique. La question est de savoir jusqu'à quel degré, alors, il est devenu problématique.

Un problème intrinsèque similaire à celui que nous avons discuté en relation avec la tradition en général, se présente au niveau des processus de transmission de l'univers symbolique d'une génération à une autre. La socialisation n'est jamais complètement réussie. Certains individus « habitent » l'univers transmis de façon mieux établie que d'autres. Même parmi les « habitants » plus ou moins accrédités, il existe toujours des variations idiosyncrasiques dans la conception qu'ils se font de l'univers. C'est précisément parce que l'univers symbolique ne peut être expérimenté en tant que tel dans la vie quotidienne, mais transcende ce dernier par sa nature même, qu'il n'est pas possible d'« enseigner » ses significations de la façon directe dont on enseigne celles de la vie quotidienne. On doit répondre aux questions que les enfants posent au sujet de l'univers symbolique d'une manière plus élaborée que dans le cas où il s'agit simplement des réalités institutionnelles de la vie quotidienne. Les questions posées par les adultes idiosyncrasiques exigent une élaboration conceptuelle supplémentaire. Dans l'exemple précédent, la signification du cousinage est continuellement représentée

par les cousins de chair et de sang jouant les rôles des cousins dans les routines vécues de la vie quotidienne. Les cousins humains sont empiriquement disponibles. Les cousins divins, hélas, ne le sont pas. Cela constitue un problème intrinsèque pour les pédagogues du cousinage divin. *Mutatis mutandis*, ceci est également vrai pour la transmission des autres univers symboliques.

Le problème intrinsèque est aggravé si les versions déviantes de l'univers symbolique en viennent à être partagées par des groupes d'« habitants ». Dans ce cas, pour des raisons évidentes liées à la nature de l'objectivation, la version déviante se fige dans une réalité de son plein droit, qui, par son existence à l'intérieur de la société, défie le statut de réalité de l'univers symbolique constitué à l'origine. Le groupe qui a objectivé cette réalité déviante devient le porteur d'une définition alternative de la réalité[81]. Il est à peine nécessaire d'insister sur le fait que de tels hérétiques font peser non seulement une menace théorique sur l'univers symbolique, mais également une menace d'ordre pratique sur l'ordre institutionnel légitimé par l'univers symbolique en question. Les procédures répressives habituellement employées contre de tels groupes par les détenteurs des définitions « officielles » de la réalité ne nous intéressent pas dans ce contexte. Il est plus important de considérer le besoin de légitimation d'une telle répression qui, bien sûr, implique la mise en mouvement de différentes machineries conceptuelles destinées à maintenir l'univers « officiel » malgré le défi des hérétiques.

Historiquement, le problème de l'hérésie a souvent donné une impulsion à la conceptualisation théorique systématique des univers symboliques. Le développement d'une pensée théologique chrétienne en tant que résultat d'une série de défis hérétiques à la tradition « officielle » fournit une excellente illustration historique de ce processus. Comme dans toute théorie, de nouvelles implications théoriques à l'intérieur même de la tradition apparaissent au cours de ce processus et la tradition elle-même est poussée au-delà de sa forme originelle dans de nouvelles conceptualisations. Par exemple, les formulations christologiques précises des premiers conciles d'église étaient rendues nécessaires non pas par la tradition elle-même mais par les défis hérétiques à celle-ci. Quand ces formulations étaient élaborées, la tradition était en même

temps maintenue et étendue. C'est ainsi qu'émergea, parmi d'autres innovations, une conception théorique de la Trinité qui était non seulement superflue, mais même inexistante dans les premières communautés chrétiennes. En d'autres termes, l'univers symbolique n'est pas seulement légitimé mais également modifié par les machineries conceptuelles édifiées en vue de défendre la société contre le défi des groupes hérétiques.

Une importante possibilité de développement de la conceptualisation de la maintenance de l'univers apparaît quand une société est confrontée avec une autre société ayant une histoire totalement différente[82]. Le problème posé par une telle confrontation est manifestement plus aigu que dans le cas où on a affaire à des hérésies intra-sociétales, parce qu'il existe ici un univers symbolique alternatif possédant une tradition « officielle » dont l'objectivité de l'allant de soi est égale à la nôtre. Il est beaucoup moins choquant pour le statut de réalité de l'univers propre de notre société d'avoir à traiter avec des groupes minoritaires de déviants, dont le caractère contraire est immédiatement défini comme de la folie ou de la méchanceté, que de devoir affronter une autre société qui considère nos *propres* définitions comme des preuves d'ignorance, de démence, ou du Mal absolu[83]. Une chose est d'être entouré de quelques individus qui, même s'ils s'associent en un groupe minoritaire, ne sont pas capables ou ne pourront pas demeurer fidèles aux règles institutionnelles du cousinage. Une autre est de rencontrer une société entière qui n'a jamais entendu parler de ces règles, qui ne dispose peut-être même pas d'un mot pour désigner le « cousin » et qui, cependant, semble très bien fonctionner. L'univers alternatif présenté par l'autre société doit être affronté avec les meilleures raisons possibles concernant la supériorité de son propre univers. Cette obligation requiert une machinerie conceptuelle d'une sophistication considérable.

L'apparition d'un univers symbolique alternatif établit une menace dans la mesure où sa simple existence démontre empiriquement que l'univers propre d'une société n'est pas inévitable. Comme chacun peut le voir maintenant, il est possible de vivre dans ce monde sans l'institution du cousinage. Et il est possible de nier les dieux du cousinage ou même de se moquer d'eux sans causer pour autant la chute

des cieux. Ce fait choquant doit être pris en compte au moins au niveau théorique. Bien sûr, il peut aussi arriver que l'univers alternatif possède un attrait missionnaire. Les individus ou les groupes à l'intérieur de notre propre société peuvent être tentés d'« émigrer » et de quitter l'univers traditionnel, ou, plus dangereusement encore, de changer l'ancien ordre à l'image du nouveau. Il est facile d'imaginer, par exemple, combien la venue des Grecs patriarcaux a dû déranger l'univers des sociétés matriarcales qui existaient alors le long des côtes orientales de la Méditerranée. L'univers grec a dû exercer un considérable attrait sur les *mâles* de ces sociétés que leurs femmes menaient par le bout du nez, et nous savons que la Grande Mère a particulièrement impressionné les Grecs eux-mêmes. La mythologie grecque est remplie d'élaborations conceptuelles qui montrent la nécessité d'une attention à ce problème.

Il est important de souligner que les machineries conceptuelles de la maintenance de l'univers sont elles-mêmes des produits de l'activité sociale, comme le sont toutes les formes de la légitimation, et ne peuvent être que rarement comprises en dehors des autres activités de la collectivité en question. D'une manière spécifique, le succès des machineries conceptuelles particulières dépend du pouvoir de ceux qui les mettent en marche[84]. La confrontation des univers symboliques alternatifs implique un problème de pouvoir : Quelle est celle qui, parmi les définitions conflictuelles de la réalité, « collera » à la société. Deux sociétés s'affrontant avec des univers conflictuels développeront toutes les deux des machineries conceptuelles destinées à maintenir leurs univers respectifs. Du point de vue de la plausibilité intrinsèque, les deux formes de conceptualisation peuvent sembler offrir peu de choix pour l'observateur extérieur. La victoire de l'une ou de l'autre, cependant, dépendra plus du pouvoir que de l'ingéniosité théorique des légitimateurs respectifs. Il est possible d'imaginer que des mystagogues olympienne et chtonique, également sophistiquées, se rencontrent lors de consultations œcuméniques, discutant les mérites de leurs univers respectifs *sine ira* et *studio*, mais il est plus probable que le résultat de leur confrontation se jouera au niveau plus habituel de la puissance militaire. L'issue historique des heurts entre les dieux était déterminée par le maniement des armes et non par l'argumentation. On peut dire la même chose, bien

sûr, du conflit intrasociétal de ce type. Celui qui détient le plus grand bâton possède les meilleures chances d'imposer ses définitions de la réalité. On peut affirmer, sans risque de se tromper, que cela est aussi valable pour n'importe quelle collectivité plus étendue, bien que la possibilité existe toujours de voir des théoriciens politiquement désintéressés parvenir à convaincre leurs semblables sans avoir recours aux modes plus durs de persuasion.

Les machineries conceptuelles qui maintiennent les univers symboliques entraînent la systématisation des légitimations cognitives et normatives, qui étaient déjà présentes dans la société d'une manière plus naïve et qui se sont cristallisées dans l'univers symbolique en question. En d'autres termes, le matériel à partir duquel les légitimations de la maintenance de l'univers sont construites consiste en grande partie en une élaboration ultérieure, à un niveau supérieur d'intégration théorique, des légitimations des différentes institutions. Il existe donc habituellement une continuité entre les schémas d'explication et d'exhortation, qui servent de légitimation au niveau théorique inférieur, et les constructions intellectuelles imposantes qui interprètent le cosmos. La relation entre la conceptualisation cognitive et normative, ici comme ailleurs, est empiriquement fluide. Les conceptualisations normatives impliquent toujours certaines présuppositions cognitives. La distinction analytique est utile, cependant, spécialement parce qu'elle attire l'attention sur les degrés variables de différenciation entre ces deux sphères conceptuelles.

Il serait manifestement absurde de tenter ici une discussion détaillée des différentes machineries conceptuelles de la maintenance de l'univers qui nous sont historiquement disponibles[85]. Contentons-nous dès lors de quelques remarques à propos de types évidents de machineries conceptuelles, c'est-à-dire dans l'ordre : la mythologie, la théologie, la philosophie et la science. Sans proposer pour autant un schéma évolutionniste de tels types, il n'y a aucun risque à affirmer que la mythologie représente la forme la plus archaïque de la maintenance de l'univers, de même qu'elle représente certainement, en général, la forme la plus archaïque de légitimation[86]. Très probablement, la mythologie constitue une phase nécessaire du développement de la pensée humaine

en tant que telle[87]. En tout cas, la plus ancienne conceptualisation de la maintenance de l'univers qui nous soit accessible possède une forme mythologique. Pour notre propos, il suffit de définir la mythologie comme une conception de la réalité qui établit la pénétration continue du monde de l'expérience quotidienne par des forces sacrées[88]. Une telle conception entraîne naturellement un haut degré de continuité entre l'ordre social et cosmique, et entre toutes les légitimations respectives[89] ; toutes les réalités apparaissent comme faites d'un même tissu.

La mythologie constitue la machinerie conceptuelle la plus proche du niveau naïf de l'univers symbolique – le niveau auquel la nécessité de la maintenance théorique de l'univers est la plus réduite au-delà de l'établissement de l'univers en question en tant que réalité objective. Cela explique le phénomène historiquement récurrent des traditions mythologiques inconsistantes qui continuent à exister côte à côte sans intégration théorique. Typiquement, l'inconsistance n'est ressentie qu'*après que* les traditions sont devenues problématiques et que l'intégration sous une forme ou une autre a pris place. La « découverte » d'une telle inconsistance (ou, si l'on préfère, son affirmation *ex post facto*) est habituellement faite par les spécialistes de la tradition qui sont également les intégrateurs les plus communs des thèmes traditionnels discrets. Une fois que le besoin d'intégration se fait sentir, les reconstructions mythologiques conséquentes peuvent devenir très complexes au niveau théorique. L'exemple d'Homère nous suffira pour l'instant.

La mythologie est également proche du niveau naïf dans la mesure où, bien qu'il existe des spécialistes de la tradition mythologique, leur connaissance n'est pas très éloignée de ce qui est généralement connu. L'initiation à la tradition administrée par ces spécialistes peut être extrinsèquement difficile. Elle peut être limitée à des candidats qui ont été élus, à des occasions ou à des moments particuliers et elle peut mettre en jeu une préparation rituelle ardue. Elle est cependant rarement difficile en termes intrinsèques de corps de connaissance, ce dernier s'acquérant assez aisément. Pour sauvegarder les revendications au monopole des spécialistes, l'inaccessibilité de leur savoir doit être institutionnellement établie. C'est-à-dire un « secret » est posé, et un corps de connaissance

intrinsèquement exotérique est institutionnellement défini en termes ésotériques. Un bref coup d'œil jeté sur les « relations publiques » des coteries contemporaines de théoriciens nous apprendra que ce vieux tour de passe-passe est loin d'avoir disparu aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, il existe des différences sociologiques importantes entre des sociétés dans lesquelles toutes les conceptualisations de la maintenance de l'univers sont mythologiques et des sociétés où ce n'est pas le cas.

Les systèmes mythologiques plus élaborés tendent à éliminer les inconsistances et à conserver l'univers mythologique en termes théoriquement intégrés. De telles mythologies « canoniques » se transforment en des conceptualisations proprement théologiques. Pour notre propos actuel, la pensée théologique peut être distinguée de son prédécesseur mythologique, simplement par son plus haut degré de systématisation théorique. Les concepts théologiques s'éloignent davantage du niveau naïf. Le cosmos peut encore être conçu en termes de forces sacrées ou d'êtres appartenant à la mythologie ancienne, mais ces entités sacrées ont été déplacées à une plus longue distance. La pensée mythologique opère à l'intérieur de la continuité entre le monde des hommes et le monde des dieux. La pensée théologique sert de médiation entre ces deux mondes dans la mesure justement où leur continuité originelle apparaît maintenant brisée. Avec la transition de la mythologie à la théologie, la vie quotidienne apparaît moins continuellement pénétrée par des forces sacrées. Le corps de connaissance théologique est, en conséquence, rendu plus distant du stock général de la société et devient dès lors *intrinsèquement* plus difficile à acquérir. Même là où il n'est pas délibérément institutionnalisé comme ésotérique, il demeure « secret » en vertu de son inintelligibilité pour l'homme de la rue. Cela entraîne comme conséquence que l'homme de la rue peut rester relativement peu affecté par les théories complexes de conservation de l'univers concoctées par les spécialistes de la théologie. La coexistence d'une mythologie naïve parmi les masses et d'une théologie sophistiquée parmi une élite de théoriciens, *toutes les deux* servant à maintenir le même univers symbolique, constitue un phénomène historique fréquent. C'est seulement en ayant ce phénomène à l'esprit, par exemple, qu'il est

possible de qualifier les sociétés traditionnelles de l'Extrême-Orient de « bouddhistes » ou les sociétés médiévales de « chrétiennes ».

La théologie constitue un paradigme pour les conceptualisations ultérieures, à la fois philosophiques et scientifiques, du cosmos. Alors que la théologie peut être plus proche de la mythologie par le contenu religieux de sa définition de la réalité, elle est plus proche de ces conceptualisations sécularisées par sa situation sociale. À l'opposé de la mythologie, les trois autres formes historiquement dominantes de machinerie conceptuelle sont devenues la propriété d'élites de spécialistes dont les corps de connaissance se sont éloignés de façon croissante de la connaissance commune de la société au sens large. La science moderne constitue une étape extrême dans ce développement, ainsi que dans la sécularisation et la sophistication de la maintenance de l'univers. La science accomplit non seulement l'éloignement du sacré par rapport au monde de la vie quotidienne, mais également l'éloignement de la connaissance de la maintenance de l'univers par rapport à ce même monde. La vie quotidienne est dépossédée à la fois de sa légitimation sacrée et du type d'intelligibilité théorique qui la relierait à l'univers symbolique dans sa totalité projetée. Pour le dire plus simplement, le membre « profane » d'une société ne sait plus comment cet univers est conservé conceptuellement, bien que, bien sûr, il connaisse encore l'identité de ceux qui sont censés être les spécialistes de la maintenance de l'univers. Les problèmes intéressants posés par cette situation appartiennent à une sociologie empirique de la connaissance de la société contemporaine et ne peuvent donc être abordés dans ce contexte.

Il va sans dire que les types de machinerie conceptuelle apparaissent historiquement selon des modifications et des combinaisons innombrables, et que ceux dont nous avons discuté ne sont pas nécessairement exhaustifs. Mais deux applications particulières de la machinerie conceptuelle de la maintenance de l'univers doivent encore être discutées dans le contexte de la théorie générale : la thérapie et l'annihilation.

La thérapie entraîne l'application d'une machinerie conceptuelle qui certifie que les déviants réels ou potentiels restent confinés à l'intérieur d'une définition institutionnalisée de la réalité ou, en d'autres termes, qui

empêche les « habitants » d'un univers donné « d'émigrer ». Elle utilise à cet effet l'appareil de légitimation et l'applique à des « cas » individuels. Comme toute société, ainsi que nous l'avons vu, affronte le danger de la déviance individuelle, nous pouvons affirmer que la thérapie sous une forme ou une autre est un phénomène social global. Ses arrangements institutionnels spécifiques, de l'exorcisme à la psychanalyse, des soins pastoraux aux programmes de conseils personnels, appartiennent, bien sûr, à la catégorie du contrôle social. Ce qui nous intéresse ici, cependant, c'est l'aspect *conceptuel* de la thérapie. Puisque la thérapie doit s'intéresser à des déviations des définitions « officielles » de la réalité, elle est obligée de développer une machinerie conceptuelle pour expliquer de telles déviations et pour conserver les réalités ainsi défiées. Cela exige un corps de connaissance qui inclut une théorie de la déviance, un appareil de diagnostic, et un système conceptuel pour la « guérison des âmes ».

Par exemple, dans une collectivité qui a institutionnalisé l'homosexualité militaire, l'hétérosexuel entêté représente un candidat certain pour la thérapie, non seulement parce que ses intérêts sexuels constituent une menace évidente pour l'efficacité au combat de son unité d'amants-guerriers, mais aussi parce que sa déviance est psychologiquement subversive par rapport à la virilité spontanée des autres. Après tout, certains d'entre eux, peut-être « inconsciemment », peuvent être tentés de suivre son exemple. À un niveau plus fondamental, la conduite du déviant défie la réalité sociétale en tant que telle, remettant en question ses procédures d'opération allant de soi, qu'elles soient cognitives (« les hommes virils s'aiment par nature entre eux ») et normatives (« les hommes virils *devraient* s'aimer entre eux »). En fait, le déviant apparaît comme une insulte vivante pour les dieux, qui s'aiment entre eux aux cieux comme leurs fidèles sur terre. Une telle déviance radicale exige une pratique thérapeutique profondément enracinée dans la théorie thérapeutique. Il faut une théorie de la déviance (une « pathologie ») qui puisse expliquer cette condition choquante (disons, le déviant est possédé par le démon). Il faut un corps de concepts diagnostiques (une symptomatologie, avec des qualités appropriées à son application dans des procès par jugement divin) qui permettent de façon

optimale non seulement la spécification précise des conditions douloureuses, mais également la détection de « l'hétérosexualité latente » et l'adoption rapide de mesures préventives. Finalement, il faut une conceptualisation du processus de guérison lui-même (c'est-à-dire, un catalogue des techniques d'exorcisme, chacune d'entre elles possédant un fondement théorique adéquat).

Une telle machinerie permet son application thérapeutique par les spécialistes appropriés, et peut également être intériorisée par l'individu affligé d'une condition déviante. L'intériorisation en elle-même possède une efficacité thérapeutique. Dans notre exemple, la machinerie conceptuelle peut être envisagée de façon à provoquer un sentiment de culpabilité chez l'individu (« une panique hétérosexuelle ») un tour de force assez aisé si sa socialisation primaire a connu au moins un minimum de réussite. Sous la pression de cette culpabilité, l'individu finira par accepter subjectivement la conceptualisation de sa condition à laquelle les praticiens de la thérapie l'affrontent ; il devient « perspicace », et le diagnostic est alors pour lui subjectivement réel. La machinerie conceptuelle peut être davantage développée de façon à permettre la conceptualisation (et donc la liquidation conceptuelle) de tous les doutes concernant la thérapie, et qui sont émis à la fois par le thérapeute ou le « patient ». Par exemple, il peut exister une théorie de la « résistance » qui explique les doutes du patient, et une théorie du « contre-transfert » qui expliquent ceux du thérapeute. Une thérapie réussie établit une symétrie entre la machinerie conceptuelle et son appropriation subjective par la conscience de l'individu ; elle resocialise le déviant à l'intérieur de la réalité objective de l'univers symbolique de la société. Celui-ci, bien sûr, tire une satisfaction subjective considérable d'un tel retour à la « normale ». Il peut maintenant embrasser amoureusement son chef de section dans la connaissance joyeuse de la « découverte de lui-même », sachant par ailleurs qu'il a une fois de plus raison aux yeux des dieux.

La thérapie utilise une machinerie conceptuelle pour maintenir tout individu à l'intérieur de l'univers en question. L'annihilation, à son tour, utilise une machinerie similaire pour liquider conceptuellement tout ce qui se trouve *en dehors* de l'univers en question. Cette procédure peut

également être décrite comme un certain type de légitimation négative. La légitimation maintient la réalité de l'univers construit socialement ; l'annihilation *nie* la réalité de tout phénomène ou de toute interprétation d'un phénomène qui ne s'insère pas dans cet univers. Cela peut être fait de deux manières. Tout d'abord, on peut procurer au phénomène déviant un statut ontologique négatif, avec ou sans intention thérapeutique. L'application de l'annihilation causée par la machinerie conceptuelle est le plus souvent utilisée à l'égard d'individus ou de groupes étrangers à la société en question et qui échappent donc à toute thérapie. L'opération conceptuelle est plutôt simple à effectuer. La menace exercée sur les définitions sociales de la réalité est neutralisée par l'attribution d'un statut ontologique inférieur, qui correspond dès lors à un statut cognitif peu « sérieux », à toutes les définitions existant en dehors de l'univers symbolique. Ainsi, la menace des groupes anti-homosexuels avoisinants peut-elle être liquidée dans notre société homosexuelle en considérant ces voisins comme des êtres inférieurs aux autres humains, congénitalement troublés par l'ordre exact des choses, habitant et résidant dans des ténèbres cognitives sans espoir. Le syllogisme fondamental est le suivant : les voisins constituent une tribu de barbares. Les voisins sont anti-homosexuels. Dès lors, leur anti-homosexualité constitue une absurdité barbare, qui ne peut être prise au sérieux par des hommes raisonnables. La même procédure conceptuelle peut, bien sûr, être appliquée à des déviants à l'intérieur de la société. Que l'on avance de l'annihilation à la thérapie, ou qu'on liquide physiquement ce qu'on a liquidé conceptuellement, est une question pratique de politique. Le pouvoir matériel du groupe liquidé conceptuellement peut ne pas être un facteur insignifiant dans la plupart des cas. Parfois, hélas, les circonstances nous forcent à rester en bons termes avec les barbares.

En second lieu, l'annihilation implique la tentative plus ambitieuse d'explication de telles définitions déviantes de la réalité *en termes* de concepts appartenant à notre propre univers. À l'intérieur d'un cadre théologique de référence, cela entraîne la transition de l'hérésiologie à l'apologétique. On n'attribue pas simplement un statut négatif aux conceptions déviantes, on s'attaque à elles muni d'une théorie détaillée. Le but final de cette procédure est d'*incorporer* les conceptions déviantes

à l'intérieur de notre propre univers, et dès lors de les liquider au bout du compte. Les conceptions déviantes doivent, dès lors, être *traduites* en des concepts dérivés de notre propre univers. De cette manière, la négation d'un univers est subtilement transformée en son affirmation. On présuppose toujours que le négateur ne sait pas vraiment ce qu'il dit. Ses affirmations ne deviennent absurdes que si elles sont traduites en des termes plus « corrects », c'est-à-dire en des termes dérivés de l'univers qu'il nie. Par exemple, nos théoriciens homosexuels peuvent faire remarquer que tous les hommes sont par nature homosexuels. Ceux qui nient ce fait, en vertu de leur possession par des démons ou simplement parce qu'ils sont des barbares, nient leur propre nature. Profondément, à l'intérieur d'eux-mêmes, ils savent qu'il en est ainsi. On peut se contenter d'examiner, dès lors, leurs affirmations avec précaution pour découvrir l'attitude défensive et la mauvaise foi contenues dans leur position. Tout ce qu'ils disent en cette matière peut donc être traduit en une affirmation de l'univers homosexuel qu'ils nient ostensiblement. À l'intérieur d'un cadre théologique de référence, la même procédure démontre que le diable glorifie involontairement Dieu, que toute incroyance est de la malhonnêteté inconsciente, et même que l'athée est *réellement* un croyant.

Les applications thérapeutiques et d'annihilation des machineries conceptuelles sont inhérentes à l'univers symbolique en tant que tel. Si l'univers symbolique comprend toute réalité, rien n'est autorisé à demeurer en dehors de son champ conceptuel. En principe, coûte que coûte, ses définitions de la réalité doivent englober la totalité de l'être. Les machineries conceptuelles aux moyens desquelles cette totalisation est tentée varient historiquement selon leur degré de sophistication. *In nuce* elles apparaissent dès qu'un univers symbolique a été cristallisé.

L'organisation sociale de la maintenance de l'univers

Dans la mesure où ils constituent des produits historiques de l'activité humaine, tous les univers socialement construits changent et le changement est introduit par les actions concrètes des êtres humains. Si on est absorbé par la complexité des machineries conceptuelles au moyen

desquelles tout univers spécifique est maintenu, il se peut qu'on oublie le fait sociologique suivant, qui est fondamental : la réalité est socialement définie. Mais les définitions sont toujours *incarnées*, c'est-à-dire que des individus concrets et des groupes d'individus servent à définir cette réalité. Pour comprendre l'état de l'univers socialement construit à un moment donné, ou sa transformation dans le temps, on doit comprendre l'organisation sociale qui permet aux définisseurs d'établir leur définition. Pour le dire plus simplement, il est essentiel de continuer à poser des questions au sujet des conceptualisations historiquement disponibles de la réalité. Ces questions doivent être du type sociologiquement concret : « Qui a dit ça ? » plutôt que du type abstrait : Quoi[90] ?

Comme nous l'avons vu, la spécialisation de la connaissance et l'organisation parallèle du personnel dans l'optique de l'administration des corps spécialisés de connaissance se développent comme conséquences de la division du travail. Il est possible de concevoir un niveau inférieur de ce développement où il n'existe pas de compétition entre les différents experts. Chaque zone d'expertise est définie par les faits pragmatiques de la division du travail. Le spécialiste de la chasse ne revendiquera pas la compétence en matière de pêche et n'aura donc pas de raison pour entrer en compétition avec celui qui la revendiquera.

Au fur et à mesure que des formes plus complexes de connaissance émergent en même temps que des surplus économiques, les experts se vouent eux-mêmes à temps plein aux sujets de leur compétence qui, avec le développement des machineries conceptuelles, peuvent finir par s'éloigner de plus en plus des nécessités pragmatiques de la vie quotidienne. Les experts de ces corps raréfiés de connaissance peuvent réclamer un nouveau statut. Ils ne sont pas seulement des experts dans tel ou tel secteur du stock social de connaissance, ils revendiquent également la juridiction suprême concernant ce stock de connaissance dans sa totalité. Ils sont, littéralement, des experts universels. Cela ne signifie *pas* qu'ils prétendent tout savoir, mais plutôt qu'ils prétendent connaître la signification ultime de ce que chacun fait et sait. D'autres hommes continuent à jalonner des secteurs particuliers de la réalité, mais ils

revendiquent la compétence en matière de définitions de base de la réalité en tant que telle.

Cette étape dans le développement de la connaissance possède plusieurs conséquences. La première, que nous avons déjà discutée, est l'émergence de la théorie pure. Dans la mesure où les experts universels opèrent à un niveau d'abstraction considérable par rapport aux vicissitudes de la vie quotidienne, ils peuvent en conclure, de la même manière que les autres individus, que leurs théories ne sont aucunement reliées à la vie continue de la société, mais existent dans une sorte de ciel platonique d'idéation a-historique et a-sociale. Cette vision est, bien sûr, une illusion, mais elle peut détenir un grand pouvoir socio-historique en vertu de la relation existant entre les processus de définition et de production de la réalité.

Une seconde conséquence consiste en un renforcement du traditionalisme dans les actions institutionnalisées ainsi légitimées, c'est-à-dire, un renforcement de la tendance naturelle de l'institutionnalisation à l'inertie[91]. L'habituation et l'institutionnalisation en elles-mêmes limitent la flexibilité des actions humaines. Les institutions tendent à persister jusqu'à ce qu'elles deviennent « problématiques ». Les légitimations ultimes renforcent inévitablement cette tendance. Plus les légitimations sont abstraites, moins elles ont de chance d'être modifiées en fonction des nécessités pragmatiques changeantes. S'il existe cependant une tendance à continuer comme avant, celle-ci est manifestement renforcée grâce aux excellentes raisons qui la sous-tendent. Cela signifie que les institutions peuvent persister même si, pour un observateur étranger, elles ont perdu leur fonctionnalité originelle ou leur qualité pratique. On fait certaines choses non pas parce qu'elles *marchent*, mais parce qu'elles sont *justes*, – c'est-à-dire justes en termes de définitions fondamentales de la réalité promulguées par des experts universels[92].

L'émergence d'un personnel à plein-temps destiné à légitimer la maintenance de l'univers porte également en elle les germes du conflit social. Certains de ces conflits s'établissent entre experts et praticiens. Ces derniers, pour des raisons qui n'ont pas besoin d'être soulignées, peuvent finir par s'irriter des prétentions pompeuses des experts et des

privilèges sociaux concrets qui les accompagnent. Ce qui est particulièrement exaspérant est la prétention des experts à connaître mieux la signification de base de l'activité des praticiens que les praticiens eux-mêmes. Une telle rébellion de la part des « profanes » peut conduire à l'émergence de définitions rivales de la réalité et, finalement, à l'apparition de nouveaux experts qui s'occupent des nouvelles définitions. L'Inde ancienne nous fournit certaines des meilleures illustrations historiques du phénomène. Les brahmanes, en tant qu'experts de la réalité fondamentale, réussissent de façon confondante à imprégner l'ensemble de la société de leurs définitions de la réalité. Quelles qu'aient pu être ses origines, c'est en tant que construction brahmane que le système de castes s'est étendu sur une période de plusieurs siècles jusqu'à ce qu'il ait recouvert la plus grande partie du sous-continent indien. En fait, les brahmanes étaient invités par des princes qui leur demandaient de servir d'« ingénieurs sociaux » pour l'établissement du système dans de nouveaux territoires (en partie parce que le système était conçu comme identique à celui d'une civilisation supérieure, en partie aussi, sans doute, parce que les princes percevaient leurs immenses capacités pour le contrôle social). Les lois de Manou nous fournissent une excellente idée du projet social des brahmanes et des avantages très mondains qui s'accrurent pour ceux-ci en conséquence de leur reconnaissance en tant que dessinateurs ordonnés du cosmos. Un conflit devait, cependant, inévitablement surgir entre les praticiens et les théoriciens du pouvoir dans une telle situation. Ces derniers étaient représentés par les Kshatriyas, la caste militaire et princière. La littérature épique de l'Inde ancienne, le Mahabhârata et le Ramayana, ont fourni un éloquent témoignage de ce conflit. Ce n'est pas un hasard si les deux grandes rébellions théoriques contre l'univers brahmane, le Jaïnisme et le Bouddhisme, ont eu comme source sociale la caste Kshatriya. Il est inutile de dire que les redéfinitions de la réalité aussi bien jaïnistes que bouddhistes ont produit leur propre personnel d'experts, ce qui a été probablement aussi le cas des poètes épiques qui ont défié l'univers brahmane d'une façon moins complète et moins sophistiquée[93].

Cela nous amène à une autre possibilité de conflit, tout aussi importante que la première – celui qui oppose des coteries rivales

d’experts. Aussi longtemps que les théories continuent à posséder des applications pratiques immédiates, la rivalité qui peut exister est assez facilement résolue au moyen de contrôles pratiques. Il peut y avoir des théories contradictoires au sujet de la chasse au sanglier, théories sur lesquelles des coteries rivales d’experts développent des droits acquis. Le problème peut être résolu relativement aisément si on discerne parmi les différentes théories, celle qui permet de tuer le plus grand nombre de sangliers. Une telle possibilité n’existe pas, par exemple, quand on doit choisir entre une théorie polythéiste et une théorie monothéiste de l’univers. Les théoriciens respectifs sont obligés de remplacer l’expérience pratique par l’argumentation abstraite. À cause de sa vraie nature, une telle argumentation ne porte pas en elle la force de conviction nécessaire à son succès pratique. Ce qui est convaincant pour un homme peut ne pas l’être pour un autre. Nous ne pouvons pas réellement critiquer de tels théoriciens s’ils en viennent à utiliser des moyens plus vigoureux pour renforcer le fragile pouvoir de la simple discussion – par exemple, s’ils en viennent à demander aux autorités d’employer les armes pour faire imposer leur point de vue à leurs adversaires. Ainsi, les définitions de la réalité peuvent être imposées par la police. Cela ne veut pas dire, cependant, que de telles définitions demeureront moins convaincantes que celles qui ont été acceptées « volontairement » – le pouvoir en société inclut le pouvoir de déterminer les processus de socialisation définitive et, dès lors, le pouvoir de *produire* la réalité. En tout cas, les symbolisations hautement abstraites (c’est-à-dire, les théories très éloignées de l’expérience concrète de la vie quotidienne) sont validées au moyen d’un support social plutôt qu’empirique[94]. Il est possible de dire que de cette manière un pseudo-pragmatisme est réintroduit. Les théories peuvent être qualifiées de convaincantes parce qu’elles *marchent* – c’est-à-dire qu’elles sont devenues standardisées, des connaissances allant de soi de la société en question.

Ces considérations impliquent qu’il existera toujours une base socio-structurelle pour la compétition entre des définitions rivales de la réalité et que l’issue de la rivalité sera affectée, sinon toujours parfaitement déterminée, par le développement de cette base. Il est fort possible que les formulations théoriques abstraites seront construites dans un état

d’isolement quasi-total par rapport aux grands mouvements de la structure sociale, et dans un tel cas, la compétition entre des experts rivaux peut apparaître dans une sorte de vide social. Par exemple, deux coteries de derviches ermites peuvent continuer à se disputer à propos de la nature fondamentale de l’univers au beau milieu du désert, sans que personne autour d’eux n’accorde la moindre attention à leur discussion. Dès que l’un ou l’autre de ces points de vue, obtiendra un certain écho dans la société environnante, des intérêts principalement extra-théoriques décideront de l’issue de la rivalité. Des groupes sociaux différents auront des affinités différentes avec les théories rivales et deviendront, en conséquence, les « porteurs » de ces dernières[95]. Ainsi, la théorie derviche A peut séduire les classes supérieures et la théorie derviche B les classes moyennes de la société en question, pour des raisons très éloignées des passions qui ont animé les inventeurs de ces théories. Les coteries rivales d’experts en viendront alors à s’attacher à ces groupes « porteurs », et leur sort ultérieur dépendra de l’issue des conflits qui ont conduit ces groupes à adopter les théories respectives. Les définitions rivales de la réalité sont donc décidées à l’intérieur de la sphère des intérêts sociaux rivaux dont la rivalité est à son tour « traduite » en termes théoriques. Que les experts rivaux et leurs sympathisants respectifs soient « sincères » dans leur relation subjective aux théories en question n’a qu’un intérêt secondaire pour la compréhension sociologique de ces processus.

Quand la compétition non seulement théorique, mais également pratique apparaît entre des groupes d’experts voués aux différentes définitions fondamentales de la réalité, la dépragmatisation de la théorie est renversée et la puissance pratique des théories en question devient extrinsèque. C’est-à-dire qu’une théorie est « démontrée » comme étant pragmatiquement supérieure non pas en vertu de ses qualités intrinsèques, mais grâce à son applicabilité aux intérêts sociaux du groupe qui est devenu son « porteur ». Il en résulte une variabilité historique considérable dans l’organisation sociale des experts théoriques. Bien qu’il soit manifestement impossible d’en donner ici une typologie exhaustive, il sera utile de se pencher sur certains des types les plus généraux.

Il existe avant tout, de façon peut-être paradigmatique, la possibilité de voir les experts universels détenir un monopole effectif sur toutes les définitions fondamentales de la réalité dans une société. Une telle situation peut être considérée comme paradigmatique dans la mesure où il existe de bonnes raisons de penser qu'elle est typique des premières phases de l'histoire humaine. Un tel monopole signifie qu'une simple tradition symbolique conserve l'univers en question. Être en société implique l'acceptation de cette tradition. Les experts de la tradition sont reconnus comme tels virtuellement par tous les membres de la société et n'ont pas de concurrents réels avec qui traiter. Toutes les sociétés primitives, empiriquement ouvertes à notre inspection, semblent se ranger sous cette catégorie. Il en est de même, à quelques modifications près, pour la plupart des civilisations archaïques[96]. Cela n'implique pas que de telles sociétés n'ont pas leurs sceptiques, que tous les individus sans exception ont complètement intériorisé la tradition, mais plutôt que le scepticisme n'a pas été socialement organisé pour lui permettre de défier les tenants de la tradition « officielle[97] ».

Dans une telle situation, la tradition monopolistique et ses administrateurs compétents sont soutenus par une structure de pouvoir unifiée. Ceux qui occupent les postes de pouvoir au plus haut niveau sont prêts à utiliser leur pouvoir pour imposer les définitions traditionnelles de la réalité aux populations sur lesquelles ils exercent leur autorité. Les conceptualisations potentiellement rivales de l'univers sont éliminées dès qu'elles apparaissent, – et même physiquement détruites (« celui qui n'adore pas les dieux doit mourir ») ou intégrées dans la tradition elle-même (les experts universels affirment que le panthéon rival Y n'est en « réalité » rien d'autre qu'un autre aspect de la nomenclature du panthéon traditionnel X). Dans ce dernier cas, si les experts parviennent à leurs fins grâce à leurs argumentations et si donc les rivaux sont éliminés par « fusion », la tradition s'enrichit et se différencie. Les rivaux peuvent également faire l'objet d'une ségrégation à l'intérieur de la société et être ainsi rendus inoffensifs aussi longtemps que le monopole traditionnel est intéressé – par exemple, aucun membre du groupe dirigeant ou conquérant ne peut adorer les dieux du type Y, mais les strates

subjuguées ou inférieures peuvent le faire. La même ségrégation protectrice peut être appliquée aux étrangers ou aux « peuples invités[98] ».

La chrétienté médiévale (qu'il est impossible de qualifier de primitive ou d'archaïque, mais qui constitue néanmoins une société possédant un monopole symbolique effectif) fournit d'excellentes illustrations des trois procédures de liquidation. L'hérésie ouverte devait être physiquement détruite, aussi bien sous sa forme individuelle (le sorcier, par exemple) que sous sa forme collective (la communauté albigeoise). En même temps l'Église, en tant que gardien exclusif de la tradition chrétienne, était assez flexible pour permettre l'incorporation au sein de la tradition de diverses croyances et pratiques populaires aussi longtemps que celles-ci ne s'étaient pas consolidées en des défis hérétiques articulés à l'univers chrétien en tant que tel. Ainsi, si les paysans s'emparaient de l'une de leurs anciennes divinités, la « baptisaient » comme un saint chrétien, continuaient à raconter leurs vieilles histoires et à organiser des fêtes en son honneur, ce n'était pas considéré comme dangereux. Et certaines des définitions rivales de la réalité pouvaient faire l'objet d'une ségrégation à l'intérieur de la chrétienté sans être perçues comme des menaces pour celle-ci. Le cas le plus important est, bien sûr, celui des Juifs, bien que des situations similaires apparussent également quand les Chrétiens et les Musulmans furent contraints de vivre en promiscuité en temps de paix. Cette sorte de ségrégation, incidemment, protégea également le Juif et les univers juifs et musulmans de la « contamination » chrétienne. Aussi longtemps que les définitions rivales de la réalité peuvent être conceptuellement et socialement ségréguées comme propres aux étrangers, et *ipso facto* comme non pertinentes pour soi-même, il est possible d'établir des relations plutôt amicales avec ces étrangers. Les problèmes surgissent quand l'« étrangeté » est brisée et quand l'univers déviant apparaît comme un possible habitat pour les gens comme nous. À ce moment-là, les experts traditionnels en appellent probablement au feu et à l'épée, – ou alors, particulièrement si le feu et l'épée ne sont pas disponibles, à entrer dans des négociations œcuméniques avec les adversaires.

Les situations monopolistiques de ce genre présupposent un haut degré de stabilité socio-structurelle et sont elles-mêmes structurellement

stabilisantes. Les définitions traditionnelles de la réalité inhibent le changement social. Inversement, la rupture de l'acceptation allant de soi du monopole accélère le changement social. Il ne devrait pas nous surprendre, alors qu'une affinité profonde existe entre ceux dont l'intérêt est de maintenir le pouvoir établi et le personnel qui administre les traditions monopolistiques de la maintenance de l'univers. En d'autres termes, les forces politiques conservatrices tendent à appuyer les revendications monopolistiques des experts universels, dont les organisations monopolistiques à leur tour tendent à être politiquement conservatrices. Historiquement, bien sûr, la plupart de ces monopoles ont été de type religieux. Il est ainsi possible de dire que les églises, qu'il faut comprendre comme des combinaisons monopolistiques d'experts à plein-temps à l'intérieur d'une définition religieuse de la réalité, sont de façon inhérente conservatrices une fois qu'elles ont réussi à établir leur monopole dans une société donnée. Réciproquement, les groupes dirigeants qui misent sur la maintenance du *statu quo* politique sont naturellement orthodoxes dans leur orientation religieuse, et par là-même méfiants devant toute innovation de la tradition religieuse[99].

Les situations monopolistiques peuvent très bien ne pas être établies ou se maintenir à cause de diverses raisons historiques, à la fois « internationales » et « domestiques ». Il est alors possible qu'une lutte entre les traditions rivales et leur personnel administratif se prolonge pendant longtemps. Quand une définition particulière de la réalité en vient à être attachée à un intérêt concret du pouvoir, elle peut être qualifiée d'idéologie[100]. Il faut insister sur le fait que ce terme est de peu d'utilité s'il est appliqué aux types de situations monopolistiques discutées ci-dessus. Cela n'a que peu de sens de parler, par exemple, de la chrétienté comme d'une idéologie du Moyen-Âge – même si, manifestement, elle a connu des applications politiques de la part des groupes dirigeants – pour la simple raison que l'univers chrétien était « habité » par tous dans la société médiévale, par les serfs aussi bien que par les seigneurs. Dans la période suivant la révolution industrielle, cependant, il existe une certaine justification à qualifier la chrétienté d'idéologie bourgeoise, parce que la bourgeoisie utilisait la tradition chrétienne et son personnel dans sa lutte contre la nouvelle classe

ouvrière industrielle qui, dans la plupart des pays européens, ne pouvait plus être considérée comme « habitant » l'univers chrétien[101]. Il est également peu pertinent d'utiliser le terme si deux définitions différentes de la réalité s'affrontent dans un contact intersociétal – par exemple, si l'on parle de « l'idéologie chrétienne » des croisés et de « l'idéologie musulmane » des Sarrasins. La distinction idéologique consiste plutôt à dire que le *même* univers dans sa totalité est interprété de différentes façons, qui dépendent des droits acquis concrets à l'intérieur de la société en question.

Fréquemment, une idéologie est adoptée par un groupe à cause d'éléments théoriques spécifiques qui sont favorables à ses intérêts. Par exemple, quand un groupe de paysans appauvris lutte contre un groupe de marchands urbains qui l'a financièrement asservi, il peut se rassembler autour d'une doctrine religieuse qui soutient les vertus de la vie agraire, condamne l'économie monétaire et son système de crédit comme immoral, et décrie généralement les luxes de la vie urbaine. Le « gain » idéologique d'une telle doctrine est manifeste aux yeux des paysans. De bonnes illustrations de ce phénomène peuvent être observées dans l'histoire de l'ancien Israël. Il serait erroné d'imaginer cependant que la relation entre un groupe d'intérêt et son idéologie est toujours aussi logique. Tout groupe engagé dans un conflit social exige une solidarité. Les idéologies engendrent la solidarité. Le choix d'une idéologie particulière n'est pas nécessairement basé sur ses éléments théoriques intrinsèques, mais peut naître d'une rencontre aléatoire. Il est loin d'être clair, par exemple, que ce sont les éléments intrinsèques de la chrétienté qui ont rendu cette dernière politiquement « intéressante » aux yeux de certains groupes à l'époque de Constantin. Il semble plutôt que la chrétienté (à l'origine une idéologie des classes moyennes inférieures) ait été rattachée à des intérêts puissants pour des raisons politiques très peu reliées à son contenu religieux. Quelque chose d'autre a pu tout aussi bien servir – la chrétienté a simplement eu le mérite d'être là à des moments cruciaux. Bien sûr, une fois que l'idéologie est adoptée par le groupe en question (plus précisément une fois que la doctrine particulière *devient* l'idéologie du groupe en question), elle est modifiée en accord aux intérêts qu'elle doit maintenant légitimer. Cela entraîne un processus

de sélection et d'addition quant au corps original de propositions théoriques. Mais il n'existe pas de raison d'affirmer que ces modifications doivent affecter la totalité de la doctrine adoptée. Il peut y avoir des éléments importants dans une idéologie qui ne comportent pas de relation particulière aux intérêts légitimés, mais qui sont solidement affirmés par le groupe « porteur » simplement parce qu'il s'est engagé lui-même dans l'idéologie. En pratique, cela peut mener les détenteurs du pouvoir à appuyer leurs experts idéologiques dans des querelles théoriques qui ne sont pas pertinentes pour leurs intérêts. L'implication de Constantin dans les controverses chrétiennes de l'époque constitue un bon exemple de ce phénomène.

Il est important de garder en tête le fait que la plupart des sociétés modernes sont pluralistes. Cela signifie qu'elles possèdent un univers de connaissances partagé, allant de soi en tant que tel, et différents univers partiels coexistant dans un état de mutuelle accommodation. Ces derniers remplissent probablement certaines fonctions idéologiques, mais les conflits directs entre idéologies ont été remplacés par des niveaux divers de tolérance et même de coopération. Une telle situation, provoquée par une constellation de facteurs non-théoriques, cause de nombreux problèmes théoriques aux experts traditionnels. Administrant une tradition avec des prétentions monopolistiques très anciennes, ils doivent trouver les moyens de légitimer théoriquement la démonopolisation qui a pris place. Parfois, ils choisissent de continuer à exprimer les mêmes vieilles revendications totalitaires comme si rien ne s'était passé, mais très peu de gens sont sans doute prêts à les prendre au sérieux. Quoi que les experts fassent, la situation pluraliste transforme non seulement la position sociale des définitions traditionnelles de la réalité, mais également la façon dont celles-ci sont maintenues dans les consciences des individus[102].

La situation pluraliste présuppose une société urbaine possédant une division du travail hautement développée, une importante différenciation concomitante dans la structure sociale et de nombreux surplus économiques. Ces conditions, qui dominent manifestement dans la société industrielle moderne, ont existé au moins dans certains secteurs des sociétés antérieures. Les villes de la dernière période gréco-romaine

peuvent ici servir d'exemple. La situation pluraliste apparaît de pair avec les conditions d'un changement social rapide. En fait, ce pluralisme lui-même est un facteur d'accélération précisément parce qu'il aide à miner l'efficacité de la résistance au changement des définitions traditionnelles de la réalité. Le pluralisme encourage à la fois le scepticisme et l'innovation et il est donc naturellement subversif vis-à-vis de la réalité allant de soi du *statu quo* traditionnel. On peut aisément comprendre le point de vue des experts des définitions traditionnelles de la réalité quand ils se rappellent avec nostalgie l'époque où ces définitions détenaient un monopole dans le domaine.

Un type historiquement important d'experts, en principe possible dans toutes les situations qu'on vient de discuter, est celui des intellectuels, que nous pouvons définir comme des experts dont l'expertise n'est pas voulue par la société tout entière[103]. Cela implique une redéfinition de la connaissance *vis-à-vis* de la connaissance « officielle », c'est-à-dire plus qu'une simple interprétation déviante de cette dernière. L'intellectuel est donc, par définition, un type marginal. Qu'il ait d'abord été un marginal et puis soit devenu un intellectuel (comme par exemple, dans le cas de nombreux Juifs intellectuels dans l'Occident moderne) ou que sa marginalité soit le résultat direct de ses aberrations intellectuelles (le cas des hérétiques victimes d'ostracisme) importe peu ici[104]. Dans chaque cas, sa marginalité sociale exprime son manque d'intégration théorique à l'univers de sa société. Il apparaît comme le contre-expert pour la tâche qui consiste à définir la réalité. Comme l'expert « officiel », il possède un modèle de la société dans son entier. Mais alors que le modèle de ce dernier est accordé aux programmes institutionnels, leur servant de légitimation théorique, celui de l'intellectuel existe dans un vide institutionnel, objectivé socialement au mieux dans une sous-société de collègues intellectuels. La capacité de survie d'une telle société dépend manifestement des configurations structurelles dans la société étendue. On peut affirmer sans se tromper qu'un certain degré de pluralisme constitue une condition nécessaire.

L'intellectuel détient un ensemble d'options historiquement intéressantes qui lui sont disponibles dans sa situation. Il peut se retirer dans une sous-société intellectuelle, qui lui sert de refuge émotionnel et,

plus important, de base sociale pour l'objectivation de ses définitions déviantes de la réalité. En d'autres termes, l'intellectuel peut se sentir « chez lui » dans cette sous-société, et en même temps être capable de conserver subjectivement ses conceptions déviantes que la société étendue lui nie, car au sein de cette sous-société d'autres que lui considèrent ces conceptions comme de la réalité. Il développera alors des procédures variées afin de protéger la réalité précaire de la sous-société des menaces d'annihilation proférées de l'extérieur. Au niveau théorique, ces procédures incluront les défenses thérapeutiques que nous avions discutées auparavant. Pratiquement, la plus importante des procédures sera la limitation de toutes les relations significatives aux seuls membres de la sous-société. L'étranger est évité parce qu'il incarne toujours la menace de destruction. La secte religieuse peut être considérée comme le prototype de sous-sociétés de ce genre[105]. À l'intérieur de la communauté protectrice de la secte, même les conceptions les plus sauvagement déviantes prennent le caractère de réalités objectives. Inversement, le retrait sectaire est typique de situations dans lesquelles des définitions de la réalité précédemment objectivées se désintègrent, c'est-à-dire sont désobjectivées dans la société étendue. Les détails de ces processus appartiennent à une sociologie historique de la religion, bien qu'il faille ajouter que de nombreuses formes sécularisées de sectarisme constituent une caractéristique-clé des intellectuels dans la société pluraliste moderne.

Une option historiquement très importante, bien sûr, est la révolution. Ici, l'intellectuel vise à réaliser son projet de société *dans* la société. Il est impossible de discuter ici les différentes formes que cette option a prises historiquement[106], mais un autre point d'ordre historique se doit d'être néanmoins précisé. De la même manière que l'intellectuel en retrait a besoin des autres pour l'aider à conserver ses définitions déviantes de la réalité *en tant que* réalité, l'intellectuel révolutionnaire a besoin des autres pour confirmer *ses* conceptions déviantes. Cette nécessité est beaucoup plus fondamentale que le fait évident qu'aucune conspiration ne peut réussir sans organisation. L'intellectuel révolutionnaire a besoin de gens qui maintiennent pour lui la *réalité* (c'est-à-dire la plausibilité subjective dans sa propre conscience) de l'idéologie révolutionnaire.

Toutes les définitions socialement signifiantes de la réalité doivent être objectivées par des processus sociaux. En conséquence, les sous-univers exigent des sous-sociétés comme base d'objectivation, et les contre-définitions de la réalité exigent des contre-sociétés. Il est inutile d'ajouter que tout succès pratique de l'idéologie révolutionnaire renforcera la réalité qu'elle détient à l'intérieur de la sous-société et à l'intérieur de la conscience des membres de la sous-société. Sa réalité prend d'énormes proportions quand des strates entières de la société deviennent son « porteur ». L'histoire des mouvements révolutionnaires modernes fournit de nombreuses illustrations de la métamorphose des intellectuels révolutionnaires en légitimateurs « officiels » suivant la victoire de tels mouvements[107]. Cela implique non seulement qu'il existe une variabilité historique considérable dans la carrière sociale des intellectuels révolutionnaires, mais aussi que différentes options et combinaisons peuvent apparaître à l'intérieur de la biographie des individus.

Dans la discussion précédente, nous avons insisté sur les aspects structurels de l'existence sociale du personnel servant à la maintenance de l'univers. Aucune discussion sociologique ne pourrait faire autrement. Les institutions et les univers symboliques sont légitimés par des individus vivants qui ont des positions sociales et des intérêts sociaux concrets. L'histoire des théories de légitimation fait toujours partie de l'histoire de la société dans son ensemble. Aucune « histoire des idées » ne peut prendre place sans être reliée au sang et à la sueur de l'histoire générale. Mais nous devons encore une fois souligner que cela ne signifie pas que ces théories ne sont que des reflets des processus institutionnels « sous-jacents » ; la relation entre les « idées » et les processus sociaux qui les maintiennent est toujours de type dialectique. Il est juste de dire que les théories sont produites de façon à légitimer les institutions sociales déjà existantes. Mais il peut arriver aussi que les institutions sociales soient transformées de façon à les rendre conformes aux théories déjà existantes, c'est-à-dire de façon à les rendre plus « légitimes ». Les experts en légitimation peuvent opérer en tant que justificateurs théoriques du *statu quo* ; ils peuvent également apparaître comme des idéologues révolutionnaires. Les définitions de la réalité possèdent un potentiel d'auto-accomplissement. Les théories peuvent être *réalisées*

dans l'histoire, même les théories qui étaient hautement abstruses quand elles furent d'abord conçues par leurs inventeurs. Karl Marx couvé dans la bibliothèque du British Museum est devenu un exemple proverbial de cette possibilité historique. En conséquence, le changement social doit toujours être compris comme entrant dans une relation dialectique avec « l'histoire des idées ». Les interprétations à la fois « idéalistes » et « matérialistes » de la relation négligent cette dialectique, et déforment donc l'histoire. La même dialectique prévaut dans les transformations globales des univers symboliques que nous avons eu l'occasion d'observer. Ce qui reste sociologiquement essentiel, c'est la reconnaissance que tous les univers symboliques et toutes les légitimations sont des produits humains ; leur existence prend sa source dans la vie des individus concrets, et ne détient aucun statut empirique en dehors de ces dernières.

---

1 À propos des récents travaux biologiques concernant la position particulière de l'homme dans le royaume animal, cf. Jakob von Uexküll, *Bedeutungslehre*, Hambourg, Rowohlt, 1958 ; F.J.J. Buytendijk, *Mensch und Tier*, Hamburg, Rowohlt, 1958 ; Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild uom Menschen*, Hambourg, Rowohlt, 1956. Les évaluations les plus importantes de ces perspectives biologiques en terme d'anthropologie philosophique sont celles d'Helmut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928 et 1965 et Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940 et 1950. C'est Gehlen qui a développé ultérieurement ces perspectives en termes de théorie sociologique des institutions (particulièrement dans son *Urmensch und Spätkultur*, 1956). Pour une introduction à ce dernier, cf. Peter L. Berger et Hansfried Kellner, « Arnold Gehlen and the Theory of Institutions », *Social Research*, nº 32, 1965, p. 1, 110 *et sq*.

2 Le terme « Environnement spécifique d'espèce » vient de Uexküll.

3 Les implications anthropologiques du terme « ouverture au monde » ont été développées par Plessner et Gehlen.

4 La particularité de l'organisme humain en tant qu'organisme ontogénétiquement fondé a été soulignée dans les recherches de Portmann.

5 L'idée que la période fœtale de l'homme se poursuit pendant la première année de la vie a été avancée par Portmann, qui a appelé cette année la « Frühjahr extra-utérine ».

6 Le terme « Autrui significatif » est pris de Mead. Pour la théorie meadienne de l'ontogénèse du soi *(self)*, cf. *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1934. Un recueil utile des écrits de Mead se trouve dans Anselm Strauss (éd.), *George Herbert*

Mead on Social Psychology, Chicago, University of Chicago Press, 1964. Pour une bonne discussion secondaire, cf. Maurice Natanson, *The Social Dynamics of George H. Mead*, Washington, Public Affairs, 1956.

7 Il existe une dichotomie fondamentale entre la conception de l'homme en tant qu'être s'auto-produisant et la conception de la « nature humaine ». Cela constitue une différence anthropologique décisive entre Marx et la perspective proprement sociologique d'un côté (spécialement celle d'une perspective basée sur la psychologie sociale de Mead), et d'un autre côté entre Freud et les perspectives psychologiques les plus anti-freudiennes. Une clarification de cette différence est très importante si l'on veut établir un dialogue significatif entre les champs de la sociologie et de la psychologie contemporaine. À l'intérieur de la théorie sociologique elle-même, il est possible de distinguer entre des positions en terme de leur proximité par rapport aux pôles « sociologiques » et « psychologiques ». Vilfredo Pareto exprime probablement l'approche la plus élaborée du pôle « psychologique » à l'intérieur de la sociologie elle-même. Soit dit en passant, l'acceptation ou le rejet de la présupposition d'une « nature humaine » possède également des implications intéressantes en terme d'idéologies politiques, mais ce point ne peut être développé ici.

8 Les œuvres de Bronislaw Malinowski, de Ruth Benedict, de Margaret Mead, de Clyde Kluckhohn et de George Murdock peuvent être citées dans ce contexte.

9 La vision présentée ici de la plasticité sexuelle de l'homme détient une affinité avec la conception freudienne du caractère originellement non-formé de la libido.

10 Ce point est expliqué dans la théorie meadienne de la genèse sociale du soi.

11 Le terme d'« excentricité » est emprunté à Plessner. Des perspectives similaires peuvent être trouvées dans l'œuvre tardive de Scheler sur l'anthropologie philosophique. Cf. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Munich, Nymphenburger Verlagshandlung, 1947.

12 Le caractère social de l'auto-production de l'homme a été formulé de façon extrêmement aiguë par Marx dans sa critique de Stirner, dans *The German Ideology*. L'évolution sartrienne de l'existentialisme originel à sa modification ultérieure d'essence marxiste, c'est-à-dire de *L'Être et le Néant* à la *Critique de la raison dialectique* constitue l'exemple le plus impressionnant dans l'anthropologie philosophique contemporaine de l'accomplissement de cette perspective sociologiquement fondamentale. L'intérêt de Sartre pour les « médiations » entre les processus socio-historiques macroscopiques et la biographie individuelle serait d'une grande utilité, une fois de plus, s'il était mis en relation avec la psychologie sociale meadienne.

13 Le lien inextricable entre l'humanité de l'homme et sa socialité a été formulé de la façon la plus incisive par Durkheim, en particulier dans la section finale des *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

14 En insistant sur le fait que l'ordre social n'est basé sur aucune « loi de la nature », nous ne prenons pas *ipso facto* la position d'une conception métaphysique de la « loi naturelle ». Notre affirmation se limite aux faits de la nature qui sont empiriquement disponibles.

15 C'est Durkheim. qui a insisté le plus fortement sur le caractère *sui generis* de l'ordre social, particulièrement dans ses *Règles de la méthode sociologique*. La nécessité anthropologique de l'extériorisation a été développée par Hegel et par Marx.

16 Le fondement biologique de l'extériorisation et sa relation à l'émergence des institutions a été développé par Gehlen.

17 Le terme « stock de connaissances » est emprunté à Schütz.

18 Gehlen se réfère à ce point dans ses concepts de *Triebüberschuss* et de *Entlastung*.

19 Gehlen se réfère à ce point dans son concept de *Hintergrundserfüllung*.

20 Le concept de définition de la situation a été formulé par W.I. Thomas et développé dans toute son œuvre sociologique.

21 Nous sommes conscients du fait que ce concept d'institution est plus étendu que celui qui prévaut dans la sociologie contemporaine. Nous pensons qu'un tel concept est utile pour une analyse compréhensive des processus sociaux de base. Au sujet du contrôle social, cf. Friedrich Tenbruck, « Soziale Kontrolle », *Staatslexikon der Goerres Gesellschaft* (1962) et Heinrich Popitz, « Soziale Normen », *Europeun Journal of Sociology*.

22 Le terme « Prendre le rôle de l'autre » vient de Mead. Nous utilisons ici le paradigme meadien de la socialisation et l'appliquons au problème plus large de l'institutionnalisation. La discussion combine les caractéristiques essentielles des démarches de Mead et de Gehlen.

23 L'analyse simmélienne de l'expansion de la dyade à la triade est importante dans ce rapport. La discussion qui suit combine les conceptions simméliennes et durkheimiennes de l'objectivité de la réalité sociale.

24 En termes durkheimiens, cela signifie que, avec l'expansion de la dyade en une triade, les formations originelles deviennent des « faits sociaux » authentiques, c'est-à-dire qu'elles atteignent à la *choséité*.

25 Le concept de « réalisme » infantile développé par Jean Piaget peut être comparé ici.

26 Pour une analyse de ce processus dans la famille contemporaine, cf. Peter Berger et Hansfried Kellner, « The Marriage and the Construction of Reality », *Diogenes*, n° 46, 1964, p. 1 *et sq.* (Le lecteur trouvera ce texte en annexe).

27 La description qui précède suit de très près l'analyse durkheimienne de la réalité sociale. Cela ne contredit *pas* la conception wéberienne du caractère signifiant de la société. Comme la réalité sociale naît toujours des actions humaines signifiantes, elle continue à détenir un sens même si ce sens reste opaque pour l'individu à un moment donné. L'original peut être *reconstruit*, précisément au moyen de ce que Weber appelait *Verstehen*.

28 Le terme d'« objectivation » est dérivé du *Versachlichung* hégéliano-marxiste.

29 La sociologie américaine contemporaine tend à laisser de côté le premier moment. Sa perspective sur la société tend donc à être ce que Marx appelait une réification *(Verdinglichung)*, c'est-à-dire une distorsion non-dialectique de la réalité sociale qui obscurcit le caractère de cette dernière en tant que production humaine continue, la considérant plutôt en termes de catégories semblables à des choses et qui ne sont appropriées qu'au monde de la nature. L'idée que la déshumanisation implicite en celle-ci est mitigée par des valeurs dérivant d'une tradition plus large de la société est, probablement, moralement judicieuse, mais hors de propos d'un point de vue théorique.

30 L'analyse de la « logique » des institutions faite par Pareto est pertinente dans ce contexte. Une analyse semblable à la nôtre est celle de Friedrich Tenbruck, *op. cit.*. Lui aussi a insisté sur le fait que la « tension en direction de la consistance » est enracinée dans le caractère significatif de l'action humaine.

31 Ceci, bien sûr, constitue la faiblesse fondamentale de toute sociologie à orientation fonctionnaliste. Pour une excellente critique de ceci, cf. la discussion de la société Bororo dans

Tristes Tropiques, de Claude Lévi-Strauss, New York, Atheneum, 1964, p. 183 *et sq*.

32 Le terme de « connaissance-recette » est emprunté à Schütz.

33 Le terme d'« objectivation » est dérivé de la *Vergegenständlichung* hégélienne.

34 Le terme de « sédimentation » est dérivé de Edmund Husserl. Il a d'abord été utilisé par Schütz dans un contexte sociologique.

35 Ceci est signifié par le terme d'« acquisition monothétique » husserlien. Il a été également beaucoup utilisé par Schütz.

36 Au sujet du « soi social », s'opposant au soi (*self*), cf. le concept du « moi » (*me*) chez Mead et le concept durkheimien d'*Homo duplex*.

37 Bien que notre argument utilise des termes étrangers à Mead, notre conception du rôle est très proche de la sienne et tend à être une expression de la théorie meadienne du rôle dans un cadre de référence plus large, plus précisément celui qui comprend une théorie des institutions.

38 Le terme de « représentation » est lié de très près à l'usage durkheimien, mais il est plus étendu dans sa portée.

39 Ce processus de « lier ensemble » constitue l'un des points d'intérêt centraux de la sociologie durkheimienne – l'intégration de la société au travers d'un développement de la solidarité.

40 Les représentations symboliques de l'intégration sont ce que Durkheim appelait la « religion ».

41 Le concept de distribution sociale de la connaissance est issu de Schütz.

42 Le terme de « médiation » a été utilisé par Sartre, mais sans la signification concrète que la théorie du rôle est capable de lui donner. Le terme sert à bien indiquer le lien entre la théorie du rôle et la sociologie de la connaissance.

43 Cette question peut être formulée en termes de « densité » de l'ordre institutionnel. Cependant, nous nous sommes efforcés d'éviter d'introduire de nouveaux termes et avons décidé de ne pas l'utiliser, bien qu'il soit parlant.

44 C'est ce à quoi Durkheim se référait quand il parlait de « solidarité organique ». Lucien Lévy-Bruhl donne un contenu plus psychologique à ce concept durkheimien quand il évoque la « participation mystique » dans les sociétés primitives.

45 Les concepts de « compacité » et de « différenciation » utilisés par Eric Voegelin peuvent être comparés ici. Voir son *Order and History*, vol. I, Bâton Rouge, Louisiane, State University Press, 1956. Talcott Parsons a parlé de la différenciation institutionnelle dans plusieurs parties de son œuvre.

46 La relation entre la division du travail et la différenciation institutionnelle a été analysée par Marx, Durkheim, Weber, Ferdinand Tönnies, et Talcott Parsons.

47 On peut dire que, en dépit des différentes interprétations en détail, il existe un haut degré de consensus sur ce point dans toute l'histoire de la théorie sociologique.

48 La relation entre la « théorie pure » et le surplus économique a été mise en évidence au départ par Marx.

49 La tendance des institutions à persister a été analysée par Georg Simmel en terme de « fidélité ». Cf. sa *Soziologie*, Berlin, Duncker und Humblot, 1958, p. 438 *et sq*.

50 Ce concept de désinstitutionnalisation est dérivé de Gehlen.

51 L'analyse de la désinstitutionnalisation dans la sphère privée constitue un problème central dans la psychologie sociale de la société moderne établie par Gehlen. Cf. son *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hambourg, Rowohlt, 1957.

52 Si on voulait proposer de nouveaux néologismes, on pourrait appeler ceci la question du degré de « fusion » ou de « segmentation » de l'ordre institutionnel. À cet égard, cette question semblerait identique à celle de l'intérêt structuro-fonctionnel pour « l'intégration fonctionnelle » des sociétés. Ce dernier terme, cependant, présuppose que l'intégration d'une société peut être déterminée par un observateur extérieur qui étudie le fonctionnement externe des institutions de la société. Nous contesterions, au contraire, que les « fonctions » et les « dysfonctions » ne sont analysables qu'au travers du niveau de signification. En conséquence, l'« intégration fonctionnelle », si on veut utiliser ce terme, signifie l'intégration de l'ordre institutionnel au moyen de processus de légitimation divers. En d'autres termes, *l'intégration ne repose pas sur les institutions mais sur leur légitimation*. Cela implique, en opposition aux structuro-fonctionnalistes, qu'un ordre institutionnel ne peut pas être compris de façon adéquate en tant que « système ».

53 Ce problème est relié à celui de l'« idéologie », que nous discuterons plus tard dans un contexte plus étroitement défini.

54 Weber se réfère de façon répétée aux différentes collectivités en tant que « porteuses » (*Träger*) de ce que nous avons appelé ici des sous-univers de signification, particulièrement dans sa sociologie comparée de la religion. L'analyse de ce phénomène est, bien sûr, reliée au schéma marxiste de *Unterbaul/ Ueberbau*.

55 La compétition pluraliste entre les sous-univers de signification constitue l'un des plus importants problèmes de la sociologie empirique de la connaissance dans la société contemporaine. Nous nous sommes occupés de ce problème ailleurs dans notre travail au sujet de la sociologie de la religion, mais nous ne voyons pas la nécessité de développer une analyse de celui-ci dans le présent essai.

56 Cette proposition peut être mise en termes marxistes en disant qu'il existe une relation dialectique entre l'infrastructure *(Unterbau)* et la superstructure *(Ueberbau)* – une perspective marxiste qui a été largement perdue dans le marxisme traditionnel jusqu'à très récemment. Le problème de la possibilité d'une connaissance socialement détachée a, bien sûr, été central pour la sociologie de la connaissance définie par Scheler et Mannheim. Nous ne lui accordons pas une place aussi centrale pour des raisons inhérentes à notre approche théorique générale. Le point important pour une sociologie théorique de la connaissance est la dialectique entre la connaissance et sa base sociale. Des questions telles que celles de Mannheim au sujet de « l'intelligentsia non-attachée » constituent des applications de la sociologie de la connaissance aux phénomènes concrets, historiques et empiriques. Des propositions au sujet de celles-ci devront être faites à un niveau de généralité théorique beaucoup moins élevé que le nôtre. Les questions concernant l'autonomie de la connaissance socio-scientifique, d'un autre côté, devraient être négociées dans le contexte d'une méthodologie des sciences sociales. Cette sphère nous l'avons exclue de notre horizon de la sociologie de la connaissance, pour des raisons théoriques établies dans notre introduction.

57 Ceci est le phénomène habituellement dénommé « décalage culturel » dans la sociologie américaine depuis Ogburn. Nous avons évité ce terme en raison de sa connotation évolutionniste et implicitement évaluative.

58 Réification *(Verdinglichung)* est un concept marxiste important, particulièrement dans les considérations anthropologiques des *Frühschriften*, développées ensuite en terme de « fétichisme de la marchandise » dans *Das Kapital*. Pour de plus récents développements du concept dans la théorie marxiste, cf. Gyorgy Lukacs, *Histoire et conscience de classe* Paris, Minuit, 1960, p. 109 ; Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, p. 64 *et sq* ; Joseph Gabel, *La Fausse concience*, Paris, Minuit, 1962 ; et *Formen der Entfremdung*, Francfort, Fischer, 1964. Pour une discussion étendue de l'applicabilité du concept à l'intérieur d'une sociologie non-doctrinaire de la connaissance, cf. Peter L. Berger et Stanley Pullberg, « Reification and the Sociological Critique of Consciousness », *History and Theory*, vol. IV, n° 2, p. 198 *et sq.*, 1965. Dans le cadre marxiste de référence, le concept de réification est étroitement relié à celui d'aliénation *(Entfremdung)*. Ce dernier concept a été confondu dans des récents écrits sociologiques avec des phénomènes allant de l'*anomie* à la névrose, d'une façon presque irréparable d'un point de vue terminologique. De toute manière, nous avons senti qu'il n'y avait pas lieu de tenter de réparer un tel dommage et avons, dès lors, évité l'utilisation du concept.

59 De récents critiques français de la sociologie durkheimienne, tels que Jules Monnerot,*Les Faits sociaux ne sont pas des choses*, 1946 et Armand Cuvillier (« Durkheim et Marx », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1948) l'ont accusé de poser un regard réifié sur la réalité sociale. En d'autres termes, ils ont affirmé que la « choséité » de Durkheim était *ipso facto* une réification. Quoi qu'on puisse dire à ce propos en terme d'exégèse durkheimienne, il est possible en principe d'affirmer que les « faits sociaux sont des choses » et de ne signifier ainsi rien de plus que l'objectivité des faits sociaux en tant que *produits humains*. La clé théorique à cette question est la distinction entre l'objectivation et la réification.

60 Comparer ici le concept sartrien du « pratico-inerte » dans *Critique de la raison dialectique*.

61 Pour cette raison, Marx a appelé la conscience réifiée une *fausse* conscience. Ce concept peut être relié à la « mauvaise foi » sartrienne.

62 L'œuvre de Lucien Lévy-Bruhl et de Jean Piaget peut être prise comme base d'une compréhension de la proto-réification, à la fois phylo- et ontogénétiquement. Voir également Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

63 Sur le parallélisme entre le « ici-bas » et le « là-haut », voir Mircea Eliade, *Cosmos and History*, New York, Harper, 1959. Un point similaire est établi par Voegelin, *op. cit.*, dans sa discussion des « civilisations cosmologiques ».

64 Sur la réification de l'identité, comparer l'analyse sartrienne de l'antisémitisme.

65 Sur les conditions de la déréification, cf. Berger et Pullberg, *loc. cit*.

66 Le terme de « légitimation » est dérivé de Weber, chez qui il a été particulièrement développé dans le contexte de la sociologie politique. Nous lui avons donné un sens plus large ici.

67 Sur les légitimations en tant qu'« explications », comparer avec l'analyse des « dérivations » par Pareto.

68 Marx et Pareto étaient tous les deux conscients de l'autonomie possible de ce que nous avons appelé les légitimations (« idéologie » chez Marx, « dérivations » chez Pareto).

69 Notre concept d'univers symbolique est très proche de la « religion » de Durkheim. L'analyse schutzienne des « domaines finis de signification » et de leur interrelation, ainsi que

le concept sartrien de « totalisation » ont été très pertinents pour notre argumentation sur ce point.

70 Le terme de « situation limite » (*Grenzsituation*) a été forgé par Karl Jaspers. Nous l'utilisons d'une façon très différente de la sienne.

71 Notre discussion est ici influencée par l'analyse durkheimienne de l'*anomie*. Nous sommes plus intéressés, cependant, par les processus *nomiques* que par les processus *anomiques*.

72 Le statut souverain de la réalité quotidienne a été analysé par Schütz. Cf. particulièrement l'article « On Multiple Realities », *Collected Papers*, vol. I, p. 207 *et sq*.

73 Le caractère précaire de l'identité subjective est déjà impliqué dans l'analyse meadienne de la genèse du soi. Pour d'autres développements de cette analyse, cf. Anselm Strauss, *Mirrors and Masks*, New York, Free Press of Glencoe, 1959 ; Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City (NY), Doubleday Anchor, 1959.

74 Heidegger donne l'analyse la plus élaborée de la mort en tant que situation marginale par excellence dans la philosophie contemporaine. Le concept schutzien d'« anxiété fondamentale » se rapporte au même phénomène. L'analyse par Malinowski de la fonction sociale du cérémonialisme funéraire est également pertinente à ce niveau.

75 L'utilisation de certaines perspectives sur l'« anxiété » *(Angst)* développées par la philosophie existentielle permet de placer l'analyse durkheirnienne de l'anomie dans un cadre de référence plus étendu.

76 Cf. C. Lévi-Strauss, *op. cit.*

77 Sur la mémoire collective, cf. Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF, 1952. Halbwachs a également développé sa théorie sociologique de la mémoire dans *La Mémoire collective* (1950) et dans *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte* (1941).

78 Les concepts de « prédécesseurs » et de « successeurs » sont dérivés de Schütz.

79 La conception du caractère transcendant de la société a été particulièrement développée par Durkheim.

80 La conception de la « projection » a d'abord été développée par Feuerbach et ensuite, bien que dans des directions très diverses, par Marx, Nietzsche et Freud.

81 Comparer encore le concept wébérien de *« Träger »*.

82 L'analyse du « contact culturel » dans l'anthropologie culturelle américaine contemporaine est ici pertinente.

83 Comparer le concept de « choc culturel » dans l'anthropologie culturelle américaine contemporaine.

84 Marx a développé de façon très détaillée la relation entre le pouvoir matériel et le « succès conceptuel ». Cf. la formulation bien connue de cette relation dans *L'Idéologie allemande : « Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken »*, *Frühschriften*, Leipzig, Kröner Édition, 1932, p. 373.

85 Pareto s'est le plus rapproché d'une écriture de l'histoire de la pensée en termes sociologiques, ce qui le rend important pour la sociologie de la connaissance sans tenir compte des réserves qu'on pourrait émettre au sujet de son cadre théorique de référence. Cf. Brigitte

Berger, *Vilfredo Pareto and the Sociology of Knowledge*, thèse de doctorat non publiée, New School for Social Research, 1964.

86 Ceci constitue une réminiscence des travaux d'Auguste Comte sur la loi des trois états. Nous ne pouvons l'accepter, bien sûr, mais il peut être utile de suggérer que la conscience se développe en étapes historiquement reconnaissables, bien qu'on ne puisse les concevoir en termes comtiens. Notre propre compréhension de ce phénomène est plus proche de l'approche hégéliano-marxiste de l'historicité de la pensée humaine.

87 Lévy-Bruhl et Piaget suggèrent que la mythologie constitue une étape nécessaire dans le développement de la pensée. Pour une discussion parlante des racines biologiques de la pensée mythologique et magique, cf. Arnold Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, Luchterland, 1963, p. 79 *et sq*.

88 Notre conception de la mythologie est influencée ici par l'œuvre de Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade et Rudolph Bultmann.

89 Sur la continuité entre les ordres sociaux et cosmiques dans la conscience mythologique, comparer encore l'œuvre d'Eliade et de Voegelin.

90 Il est clair d'après nos présupposés théoriques que nous ne pouvons étudier en détail la question de la « sociologie des intellectuels ». En addition au travail important de Mannheim dans ce domaine (qu'on trouve particulièrement dans *Ideology and Utopia* et dans *Essays on the Sociology of Culture)*, cf. Florian Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge*, New York, Columbia University Press, 1940 ; Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, Stuttgart, 1949 ; Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, 1955 ; George B. de Huszar (éd.), *The Intellectuals*, New York, Free Press of Glencoe, 1960.

91 Sur les légitimations fondamentales renforçant l'« inertie » institutionnelle (la « fidélité » chez Simmel), comparer à la fois Durkheim et Pareto.

92 C'est ici précisément que toute interprétation fonctionnaliste des institutions est très faible, car elle tend à étudier des pratiques qui n'existent pas dans les faits.

93 Sur le conflit Brahman-Kshatrya, comparer le travail de Weber sur la sociologie de la religion en Inde.

94 Au sujet de la validation sociale de propositions qui sont difficiles à valider empiriquement, cf. Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Evanston (Ill.), Row Peterson and Co., 1957.

95 Le terme d'affinité (*Wahlverwamdschaft*) est dérivé de Weber et de Scheler.

96 Sur les définitions monopolisatrices de la réalité dans les sociétés primitives et archaïques, comparer avec Durkheim et Voegelin.

97 L'œuvre de Paul Radin suggère que le scepticisme est possible, même dans de telles situations de monopole.

98 Le terme de « peuples invités » *(Gastvölker)* est dérivé de Weber.

99 Sur l'affinité entre les forces politiques conservatrices et les monopoles religieux (« les Églises »), comparer avec l'analyse wébérienne de l'hiérocratie.

100 Le terme d'« idéologie » a été utilisé de manières tellement diverses qu'il semble presque impossible de l'utiliser avec précision. Nous avons décidé de le garder, dans un sens étroitement défini, car il est malgré tout utile et préférable à un néologisme. Il n'est pas

pertinent de discuter ici les transformations du terme dans l'histoire du marxisme et de la sociologie de la connaissance. Pour une perspective utile, cf. Kurt Lenk (éd.), *Ideologie, op. cit*.

101 Sur la relation entre la chrétienté et l'idéologie bourgeoise, voir à la fois Marx et Veblen. Une perspective utile du traitement par le premier de la religion peut être obtenue dans l'anthologie *Marx and Engels on Religion*, Moscou, Foreign Languages Publishing House, 1957.

102 Cf. Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Fribourg, Rombach, 1963.

103 Notre conception de l'intellectuel en tant qu'« expert non-désiré » n'est pas très différente de l'insistance de Mannheim sur la marginalité de l'intellectuel. Dans une définition de l'intellectuel qui sera sociologiquement utile, il est important, nous pensons, de distinguer clairement ce type de l'« homme de connaissance » en général.

104 Sur la marginalité des intellectuels, comparer l'analyse simmélienne de « l'objectivité » de l'étranger et celle de Veblen sur le rôle intellectuel des Juifs.

105 Cf. Peter L. Berger, « The Sociological Study of Sectarianism », *Social Research*, 1954, p. 467 *et sq.*

106 Comparer l'analyse de Karl Mannheim au sujet des intellectuels révolutionnaires. Pour le prototype russe de ces derniers, cf. E. Lampert, *Studies in Rebellion*, New York, Praeger, 1957.

107 La transformation des intellectuels révolutionnaires en légitimateurs du *statu quo* peut être étudiée sous une forme pratiquement « pure » dans le développement du communisme russe. Pour une critique acerbe de ce processus d'un point de vue marxiste, cf. Leszek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, Munich, 1960.

III

La société comme réalité subjective

L’intériorisation de la réalité

La socialisation primaire

Comme la société existe à la fois en tant que réalité objective et subjective, toute compréhension théorique adéquate de sa nature doit impliquer ces deux aspects. Comme nous l’avons déjà affirmé, ces aspects sont l’un et l’autre reconnus à leur façon si l’on comprend la société en termes de processus dialectique continu composé de trois moments : l’extériorisation, l’objectivation, et l’intériorisation. Aussi longtemps que le phénomène sociétal se trouve concerné, ces moments ne doivent *pas* être considérés comme apparaissant dans une séquence temporelle. C’est plutôt la société et chacune de ses parties qui sont simultanément caractérisées par ces trois moments, si bien que toute analyse qui ne se réfère qu’à certains d’entre eux tourne court. Ceci est également vrai pour l’individu appartenant à la société, qui simultanément extériorise son propre être dans le monde social et l’intériorise en tant que réalité objective. En d’autres termes, être en société veut dire participer à sa dialectique.

L’individu, cependant, n’est pas né membre d’une société. Il est né avec certaines prédispositions à l’égard de la socialité, et il devient un membre de la société. Dans la vie de tout individu, dès lors, *existe* une

séquence temporelle, au cours de laquelle il est induit à participer à la dialectique sociétale. Le point de départ de ce processus est l'intériorisation : l'appréhension immédiate ou l'interprétation d'un événement objectif en tant que signification expressive, c'est-à-dire en tant que manifestation des processus subjectifs d'autrui qui, ainsi, deviennent pour moi-même subjectivement signifiants. Cela ne veut pas dire que je comprends bien l'autre. Je peux en fait me méprendre sur son compte : il rit dans une explosion d'hystérie, mais je comprends son rire comme une expression d'allégresse. Mais sa subjectivité m'est cependant objectivement disponible et devient signifiante à mes yeux, qu'il y ait ou non conformité entre nos deux processus subjectifs personnels. Une congruence totale entre les deux significations subjectives, et la connaissance réciproque de cette même congruence, présupposent la signification, comme nous l'avons vu plus haut. Cependant, l'intériorisation dans le sens général employé ici souligne à la fois la signification et ses propres formes plus complexes. Plus précisément, l'intériorisation dans le sens général est la base, premièrement, d'une compréhension des semblables et, deuxièmement, d'une appréhension du monde en tant que réalité sociale et signifiante[1].

Cette appréhension ne résulte pas de créations autonomes de signification par des individus isolés, mais commence quand l'individu « prend en charge » le monde dans lequel les autres vivent déjà. Soyons-en certains, la « prise en charge » est en elle-même, en un sens, un processus original pour tout organisme humain, et le monde, une fois « pris en charge », *peut* être modifié de façon créative ou même recréé, si cela est moins probable. En tout cas, dans la forme complexe de l'intériorisation, je « comprends » non seulement les processus subjectifs momentanés de l'autre, mais également le monde dans lequel il vit, et ce monde devient alors le mien. Cela présuppose que lui et moi nous partageons le temps d'une façon plus qu'éphémère, ainsi qu'une perspective étendue qui relie intersubjectivement des séquences de situations. Maintenant, non seulement nous comprenons chacun les définitions que l'autre construit au sujet de situations partagées, mais nous définissons également ces dernières de façon réciproque. Un corps de motivations est établi entre nous et s'étend dans le futur. Plus

important, il existe maintenant une identification mutuelle continue entre nous. Nous ne vivons pas seulement dans le même monde, nous participons chacun à l'existence de l'autre.

C'est seulement quand il aboutit à ce degré d'intériorisation que l'individu devient un membre de la société. Le processus ontogénétique qui permet ce phénomène est la socialisation, qui peut être ainsi définie comme l'installation consistante et complète d'un individu à l'intérieur du monde objectif d'une société ou d'un secteur de celle-ci. La socialisation primaire est la première socialisation que l'individu subit dans son enfance, et grâce à laquelle il devient un membre de la société. La socialisation secondaire consiste en tout processus postérieur qui permet d'incorporer un individu déjà socialisé dans des nouveaux secteurs du monde objectif de sa société. Nous pouvons laisser de côté ici la question particulière ayant trait à l'acquisition de connaissances au sujet du monde objectif de sociétés autres que celle dont nous sommes devenus membres, ainsi que les processus d'intériorisation d'un tel monde en tant que réalité – un processus qui démontre, au moins superficiellement, certaines similitudes avec la socialisation aussi bien primaire que secondaire, encore qu'il ne soit structurellement identique à aucune des deux[2].

Il est évident que la socialisation primaire est habituellement la plus importante pour l'individu, et que la structure de base de toute socialisation secondaire doit ressembler à celle de la socialisation primaire. Tout individu est né à l'intérieur d'une structure sociale objective dans laquelle il rencontre les autrui significatifs qui s'occupent de sa socialisation[3]. Ces autrui significatifs lui sont imposés. Leurs définitions de sa situation sont établies pour lui en tant que réalité objective. Il est ainsi né non seulement à l'intérieur d'une structure sociale objective mais également à l'intérieur d'un monde social objectif. Les autrui significatifs qui médiatisent ce monde pour lui le modifient tout au long de la médiation. Ils en sélectionnent des aspects selon leur propre position dans la structure sociale et également en vertu de leurs idiosyncrasies individuelles, enracinées biographiquement. Le monde social est « filtré » pour l'individu au moyen de cette double sélectivité. Ainsi, l'enfant des classes inférieures absorbe-t-il une perspective propre

à sa classe sur le monde social, mais selon une coloration idiosyncratique donnée par ses parents (ou par tout individu qui s'occupe de sa socialisation primaire). La même perspective propre aux classes inférieures peut provoquer une attitude d'acceptation de son destin, de résignation, de ressentiment amer ou de révolte fébrile. En conséquence, l'enfant des classes inférieures finira non seulement par habiter un monde très différent de celui des enfants des classes supérieures, mais aussi par se différencier de son voisin qui appartient pourtant à la même classe que lui[4].

Il est à peine nécessaire d'ajouter que la socialisation primaire implique plus qu'un simple apprentissage cognitif. Elle prend place dans des circonstances qui sont fortement chargées émotionnellement. En fait, il y a de bonnes raisons de croire que sans un tel attachement émotionnel aux autrui significatifs, le processus d'apprentissage serait difficile à accomplir sinon impossible[5]. L'enfant s'identifie aux autrui significatifs de diverses façons émotionnelles. Quelles que soient ces dernières, l'intériorisation n'apparaît qu'avec l'identification. L'enfant prend en main les rôles et les attitudes des autrui significatifs, c'est-à-dire qu'il les intériorise et les fait siens. Et grâce à cette identification aux autrui significatifs, l'enfant devient capable de s'identifier lui-même, d'acquérir une identité subjectivement cohérente et plausible. En d'autres termes, le soi est une entité réfléchie, réfléchissant les attitudes adoptées d'abord par les autrui significatifs envers lui[6] ; l'individu devient ce que les autrui significatifs lui demandent. Il ne s'agit pas d'un processus unilatéral, mécanique. Il entraîne une dialectique entre l'identification avec les autres et l'auto-identification, entre l'identité objectivement attribuée et subjectivement appropriée. La dialectique, qui est présente chaque fois que l'individu *s'identifie* aux autrui significatifs, est, si l'on veut, la particularisation dans la vie individuelle de la dialectique générale de la société qui a déjà été discutée.

Bien que les détails de cette dialectique soient, bien sûr, d'une grande importance pour la psychologie sociale, il n'est pas dans notre propos de discuter ses implications dans la théorie socio-psychologique[7]. Ce qui est beaucoup plus important dans notre optique, c'est le fait que l'individu prend en main non seulement les rôles et les attitudes des autres, mais

également leur monde dans le même processus. En fait, l'identité est objectivement définie comme une place occupée dans un certain monde et ne peut être subjectivement appropriée *qu'avec* ce monde. Pour le dire autrement, toutes les identifications prennent place à l'intérieur d'horizons qui impliquent un monde social spécifique. L'enfant apprend qu'il *est* réellement ce par quoi on le nomme. Tout nom implique une nomenclature qui, à son tour, implique une position sociale déterminée[8]. Recevoir une identité implique d'être assigné à une place spécifique dans le monde. L'identité est « appropriée subjectivement par l'enfant » (« Je *suis* John Smith ») en même temps que le monde vers lequel cette identité tend. L'appropriation subjective de l'identité et l'appropriation subjective du monde social sont des aspects simplement différents du *même* processus d'intériorisation, médiatisé par les *mêmes* autrui significatifs.

La socialisation primaire crée dans la conscience de l'enfant une abstraction progressive qui se déplace. Des rôles et des attitudes des autres spécifiques vers les rôles et les attitudes *en général*. Par exemple, dans l'intériorisation des normes, il existe une progression qui va de « maman est fâchée contre moi *maintenant* » à « maman est fâchée contre moi *chaque fois* que je renverse la soupe ». Dans la mesure où des autrui significatifs supplémentaires (le père, la grand-mère, la sœur aînée, etc.) appuient l'attitude négative de la mère à l'encontre de la maladresse de l'enfant, la généralité de la norme est subjectivement étendue. L'étape décisive apparaît quand l'enfant reconnaît que *tout le monde* est contre sa maladresse, et la norme est généralisée de la façon suivante : « *On* ne renverse pas la soupe » – « on » étant lui-même une partie d'une généralité qui inclut, en principe, *tous* les membres d'une société dans la mesure où ils sont significatifs pour l'enfant. Cette abstraction des rôles et des attitudes des autrui significatifs concrets est appelée l'autrui généralisé[9]. Sa formation à l'intérieur de la conscience signifie que l'individu s'identifie maintenant non seulement avec des autres concrets, mais aussi avec une généralité d'autres, c'est-à-dire avec une société. C'est seulement en vertu de cette identification généralisée que son auto-identification acquiert stabilité et continuité. Il possède maintenant non seulement une identité *vis-à-vis* d'un autre significatif particulier, mais

aussi et surtout une identité *en général*, qui est appréhendée subjectivement comme demeurant la même quels que soient les individus, significatifs ou non, que l'on rencontre. Cette nouvelle identité cohérente incorpore en elle-même tous les différents rôles et attitudes intériorisés – englobant, entre autres choses, l'auto-identification en tant qu'individu ne renversant pas la soupe.

La formation à l'intérieur de la conscience de l'autrui généralisé marque une étape décisive dans la socialisation. Elle implique l'intériorisation de la société en tant que telle et de la réalité objective établie en son sein de même que, simultanément, l'établissement subjectif d'une identité continue et cohérente. La société, l'identité *et* la réalité sont subjectivement cristallisées dans le même processus d'intériorisation. Cette cristallisation est parallèle à l'intériorisation du langage. En effet, pour des raisons évidentes si l'on se rappelle nos observations antérieures sur le langage, le langage constitue à la fois le contenu et l'instrument le plus important de la socialisation.

Quand l'autrui généralisé a été cristallisé dans la conscience, une relation symétrique est établie entre la réalité objective et subjective. Ce qui est réel « à l'extérieur » correspond à ce qui est réel « à l'intérieur ». La réalité objective peut aisément être traduite en termes de réalité subjective, et vice-versa. Le langage, bien sûr, est le principal véhicule de ce processus de traduction continue dans les deux directions. Il faut souligner, cependant, que la symétrie entre réalités objective et subjective n'est pas totale. Les deux réalités se correspondent, mais elles ne sont pas coextensives. Il y a toujours plus de réalité objective « disponible » que ce qui est réellement intériorisé dans la conscience individuelle, simplement parce que les contenus de la socialisation sont déterminés par la distribution sociale de la connaissance. Aucun individu n'intériorise la totalité de ce qui est objectivé en tant que réalité dans sa société, même si la société et son monde sont relativement simples. D'un autre côté, il existe toujours des éléments de réalité subjective qui ne sont pas nés de la socialisation, tels que la conscience de son propre corps, antérieure et extérieure à toute appréhension socialement apprise de celui-ci. La biographie subjective n'est pas complètement sociale. L'individu se perçoit lui-même comme étant simultanément à l'intérieur *et* à l'extérieur

de la société[10]. Cela implique que la symétrie entre réalité objective et subjective n'est jamais statique, ni définie une fois pour toutes. Elle doit toujours être produite et reproduite *in actu*. En d'autres termes, la relation entre l'individu et le monde social objectif est comme un processus d'équilibrage continuel. Les racines anthropologiques de ce phénomène sont, bien sûr, les mêmes que celles dont nous avons discuté à propos de la position particulière de l'homme dans le royaume animal.

Il n'y a pas de *problème* d'identification dans la socialisation primaire. Le choix des autrui significatifs n'existe pas. La société se présente au candidat à la socialisation munie d'un ensemble pré-défini d'autres significatifs, ensemble qu'il doit accepter comme tel sans qu'il ait la possibilité d'opter pour un autre arrangement. *Hic Rhodus, hic salta*. On doit se tirer d'affaire avec les parents que le destin nous a envoyés. Ce désavantage injuste inhérent à l'enfance entraîne la conséquence évidente que, bien que l'enfant ne soit pas seulement passif au cours de la socialisation, c'est néanmoins l'adulte qui établit les règles du jeu. L'enfant peut jouer le jeu avec enthousiasme ou résister obstinément. Mais il n'existe pas d'autre jeu, hélas. Ce fait possède des implications précises. Comme l'enfant ne dispose pas du moindre choix en ce qui concerne ses autrui significatifs, son identification à ces derniers est quasi-automatique. Pour la même raison, son intériorisation de leur réalité particulière est quasi-inévitable. L'enfant n'intériorise pas le monde de ses autrui significatifs comme un monde possible parmi beaucoup d'autres. Il l'intériorise comme *le* monde, le seul monde existant et concevable, le monde *tout court*. C'est pour cette raison que le monde intériorisé au cours de la socialisation primaire est tellement plus solidement incrusté dans la conscience que le monde intériorisé au cours de socialisations secondaires. Même si le sens originel du caractère inévitable de ce monde peut être affaibli par des désillusions ultérieures, le souvenir d'une certitude qui ne se répétera plus – la certitude de la première émergence de la réalité – adhère encore au premier monde de l'enfance. La socialisation primaire accomplit ainsi ce qu'on peut considérer (après coup, bien sûr) comme le plus important tour que la société joue à l'individu – faire apparaître comme nécessaire ce qui n'est

en fait qu'un paquet de contingences, et ainsi rendre signifiant l'accident de sa naissance.

Les contenus spécifiques intériorisés au cours de la socialisation primaire varient, bien sûr, de société à société. Certains se retrouvent partout. C'est le langage qui doit être avant tout intériorisé. Avec le langage, et au moyen de celui-ci, les différents schémas d'interprétation et de motivations sont intériorisés en tant que schémas définis institutionnellement – vouloir agir comme un petit garçon courageux, par exemple, et affirmer que les petits garçons sont naturellement divisés en courageux et en lâches. Ces schémas fournissent à l'enfant des programmes institutionnalisés pour la vie quotidienne, certains immédiatement applicables, d'autres anticipant des conduites socialement définies pour des étapes biographiques ultérieures – le courage qui lui permettra d'arriver au bout de la journée assailli pourtant par des épreuves de volonté auxquelles il sera soumis par ses pairs et par beaucoup d'autres, et également celui qui sera exigé plus tard – quand viendra le temps de l'initiation du guerrier ou le moment du dernier soupir. Ces programmes, qu'ils soient immédiatement applicables ou anticipatoires, différencient l'identité de l'individu par rapport à celle d'autrui – les filles, les garçons esclaves ou ceux d'un autre clan. Finalement, l'individu intériorise au minimum les rudiments de l'appareil de légitimation ; l'enfant apprend « pourquoi » les programmes sont ce qu'ils sont. On se doit d'être courageux si on veut devenir un vrai homme ; on se doit d'exécuter les rites si on veut éviter la colère des dieux ; on se doit d'être loyal envers le chef parce que c'est seulement ainsi que les dieux vous offriront leur protection en cas de danger, et ainsi de suite.

Au cours de la socialisation primaire, dès lors, le premier monde de l'individu est construit. Sa qualité spécifique de fermeté découle, au moins en partie, du fait de l'inévitabilité de la relation de l'individu à ses premiers autrui significatifs. Le monde de l'enfance, dans toute sa réalité lumineuse, conduit donc non seulement à la confiance dans la personne des autrui significatifs mais dans leurs définitions de la situation. Le monde de l'enfance est massivement et indubitablement réel[11]. Il ne pourrait probablement pas en être autrement à ce niveau du

développement de la conscience. C'est seulement ultérieurement que l'individu peut se permettre au moins le luxe d'un léger doute. Cette nécessité d'un protoréalisme dans l'appréhension du monde est probablement de type phylogénétique autant qu'ontogénétique[12]. De toute façon, le monde de l'enfance est constitué de telle sorte qu'il installe à l'intérieur de l'individu une structure nomique dans laquelle il peut s'assurer que « tout va bien » – pour répéter ce qui est probablement l'expression la plus fréquemment employée par les mères devant leur progéniture en larmes. La découverte ultérieure du fait que les choses sont loin d'aller si « bien » peut être plus ou moins choquante, selon les circonstances biographiques, mais de toute façon le monde de l'enfance est presque certain de conserver sa réalité spécifique de façon rétrospective. Il demeure le « monde de chez soi », même si l'individu peut très bien s'en éloigner au cours de sa vie ultérieure et se retrouver dans des territoires où il ne se sent pas du tout chez soi.

La socialisation primaire implique des séquences d'apprentissage qui sont socialement définies. À l'âge A, l'enfant devrait apprendre X, à l'âge B, il devrait apprendre Y, etc. Chaque programme de ce type entraîne une certaine reconnaissance sociale de la croissance et de la différenciation biologique de l'individu. Ainsi, chaque programme, dans chaque société, se doit de reconnaître qu'un enfant d'un an n'a pas à connaître la même chose qu'un enfant de trois ans. De même, la plupart des programmes définissent probablement le même problème différemment pour les garçons et pour les filles. Une telle reconnaissance minimale est bien sûr imposée à la société par des faits biologiques. Au-delà de cette évidence, cependant, il existe une grande variabilité socio-historique dans la définition des étapes de la séquence d'apprentissage. Ce qui est encore considéré comme de l'enfance dans une société peut tout aussi bien être considéré comme un âge adulte dans une autre. Et les implications sociales de l'enfance peuvent varier grandement d'une société à une autre – par exemple, en termes de qualités émotionnelles, de responsabilité morale ou de capacités intellectuelles. La civilisation occidentale contemporaine (au moins celle qui est antérieure au mouvement freudien) tend à définir l'enfant comme un être naturellement « innocent » et « doux » ; d'autres sociétés les considèrent par nature

comme des « pécheurs et des êtres sales », différents des adultes aux seuls niveaux de la force et de l'intelligence. Des variations similaires ont existé en terme de disponibilité des enfants à l'égard de l'activité sexuelle, de la responsabilité criminelle, de l'inspiration divine, etc. De telles variations dans la définition sociale de l'enfance et de ses étapes affecteront manifestement le programme d'apprentissage[13].

La nature de la socialisation primaire est également affectée par la nécessité de la transmission du stock de connaissances. Certaines légitimations peuvent exiger pour leur compréhension un plus haut niveau de complexité linguistique que d'autres. Nous pouvons deviner, par exemple, qu'un enfant aura besoin de peu de mots pour comprendre qu'il ne doit pas se masturber parce que cela provoque la colère de son ange gardien, alors qu'il aura besoin de beaucoup plus de mots si on lui signifie que la masturbation nuira à son adaptation sexuelle ultérieure. Les exigences de l'ordre institutionnel dans son ensemble affecteront encore davantage la socialisation primaire. Des compétences différentes sont nécessaires à chaque âge dans une société ou dans une autre, tout comme dans différents secteurs de la même société. L'âge auquel, dans une société, un enfant est censé être capable de conduire une voiture peut correspondre, dans une autre société, à l'âge auquel il est supposé avoir tué son premier ennemi. Un enfant des classes supérieures peut apprendre « les choses de la vie » à un âge où un enfant des classes inférieures a déjà maîtrisé les rudiments des techniques d'avortement. De même, un enfant des classes supérieures peut vivre ses premières émotions patriotiques à l'âge où son contemporain des classes inférieures a pour la première fois vécu la haine de la police et de tout ce qu'elle représente.

La socialisation primaire se termine quand le concept de l'autre généralisé (et tout ce qu'il contient) a été établi dans la conscience de l'individu. À ce moment-là, il est devenu un membre effectif de la société et est en possession subjective d'un soi et d'un monde. Mais cette intériorisation de la société, l'identité et la réalité, ne sont pas des phénomènes définis une fois pour toutes ni en une fois. La socialisation n'est jamais totale ni terminée. Cela entraîne deux nouveaux problèmes : premièrement, le problème du maintien dans la conscience de la réalité intériorisée au cours de la socialisation primaire, et, deuxièmement, le

problème des voies par lesquelles les intériorisations ultérieures – ou socialisations secondaires – prennent place dans la biographie de l'individu. Nous aborderons tout d'abord le second de ces problèmes.

La socialisation secondaire

Il est possible de concevoir une société dans laquelle aucune socialisation n'apparaît après la socialisation primaire. Une telle société, bien sûr, disposerait d'un stock de connaissances très limitées. Toute connaissance serait généralement pertinente, et seules les perspectives concernant cette dernière varieraient d'un individu à l'autre. Cette conception est utile dans l'établissement d'un cas-limite, mais il n'existe pas de société connue qui n'ait pas une *certaine* division du travail, et en conséquence, une *certaine* distribution sociale de la connaissance. Et dès que ces deux phénomènes se produisent, la socialisation secondaire devient nécessaire.

La socialisation secondaire est l'intériorisation de « sous-mondes » institutionnels ou basés sur des institutions. Son étendue et ses caractéristiques sont dès lors déterminées par la complexité de la division du travail et de la distribution sociale de la connaissance qui lui est rattachée. Bien sûr, une connaissance généralement pertinente peut aussi être socialement distribuée – par exemple, sous la forme de « versions » basées sur des classes – mais ce que nous avons en tête ici, c'est la distribution sociale de la « connaissance spéciale » : connaissance qui apparaît comme un résultat de la division du travail et dont les « porteurs » sont institutionnellement définis. Oubliant pour un moment ses autres dimensions, nous pouvons dire que la socialisation secondaire est l'acquisition de connaissances spécifiques de rôle, les rôles étant directement ou indirectement enracinés dans la division du travail. On peut à un certain niveau justifier une définition aussi étroite, mais cela n'est pas suffisant. La socialisation secondaire exige l'acquisition de vocabulaires spécifiques de rôles ce qui implique l'intériorisation de champs sémantiques structurant la routine des interprétations et des conduites à l'intérieur d'une sphère institutionnelle. En même temps, la « compréhension tacite », les évaluations et les colorations affectives de

ces champs sémantiques sont également acquises. Les « sous-mondes » intériorisés au cours de la socialisation secondaire sont généralement des réalités partielles en contraste au « monde de base » acquis au cours de la socialisation primaire. Eux aussi, cependant, constituent des réalités plus ou moins cohérentes, caractérisées par des composantes normatives et affectives aussi bien que cognitives.

De plus, ils exigent eux aussi au minimum les rudiments de l'appareil de légitimation, souvent accompagnés de symboles rituels ou matériels. Par exemple, une différenciation peut apparaître entre fantassins et cavaliers. Ces derniers vont devoir subir un entraînement particulier, qui impliquera probablement plus que l'apprentissage des connaissances techniques nécessaires au maniement de chevaux militaires. Le langage de la cavalerie deviendra très différent de celui de l'infanterie. Une terminologie sera édifiée en référence aux chevaux, à leurs caractéristiques et à leur utilisation, ainsi qu'aux situations qui surgiront dans la vie du cavalier. Cette terminologie n'aura aucun sens pour le fantassin. La cavalerie utilisera également un langage différent dans un sens plus qu'instrumental. Un fantassin en colère jure en faisant référence à ses pieds qui lui font mal, alors que le cavalier mentionne le postérieur de son cheval. En d'autres termes, un corps d'images et d'allégories est construit sur la base instrumentale du langage de la cavalerie. Ce langage spécifique de rôle est intériorisé *in toto* par l'individu quand il reçoit l'instruction du combat à cheval. Il devient un cavalier non seulement en acquérant l'habileté requise, mais aussi en devenant capable de comprendre et d'utiliser ce langage. Il peut alors communiquer avec ses collègues sous la forme d'allusions riches de sens pour ceux-ci, mais obscures pour les fantassins. Il va sans dire que le processus d'intériorisation entraîne une identification subjective au rôle et à ses normes appropriées – « Je suis un cavalier », « un cavalier ne permet jamais à l'ennemi de voir la queue de sa monture », « ne laissez jamais une femme oublier le contact des éperons », « un rapide cavalier à la guerre est toujours un grand joueur », etc. Quand le besoin s'en fait sentir, ce corps de significations sera soutenu par des légitimations, allant de simples maximes comme celles que nous venons de citer, jusqu'à des constructions mythologiques élaborées. Finalement, on peut également

observer une grande diversité de cérémonies et d'objets physiques – par exemple, la célébration annuelle de la fête du dieu-cheval au cours de laquelle tous les repas sont servis à cheval et où les cavaliers nouvellement initiés reçoivent les fétiches (en l'occurrence, une queue-de-cheval) qu'ils porteront autour du cou.

La forme d'une telle socialisation secondaire dépend du statut du corps de connaissances en question à l'intérieur de l'univers symbolique en tant que totalité. L'instruction est nécessaire pour apprendre à un cheval à tirer une charrue ou à combattre en selle. Mais une société qui limite l'usage des chevaux au labour a peu de chances d'embellir cette activité avec des rituels élaborés ou du fétichisme, et le personnel à qui cette tâche a été assignée a peu de chances de s'identifier au rôle d'une façon profonde ; les légitimations, telles qu'elles sont, seront vraisemblablement de type compensatoire. Ainsi, il existe une grande variabilité socio-historique dans les représentations liées à la socialisation secondaire. Dans la plupart des sociétés, cependant, certains détails rituels accompagnent la transition de la socialisation primaire à la socialisation secondaire[14].

Les processus formels de socialisation secondaire sont déterminés par un problème fondamental : elle présuppose toujours un processus antérieur de socialisation primaire. C'est-à-dire qu'elle doit traiter avec un soi déjà formé et avec un monde déjà intériorisé. Elle ne peut pas construire la réalité subjective *ex nihilo*. Cela cause un problème dans la mesure où la réalité déjà intériorisée a tendance à persister. Tous les nouveaux contenus qui sont maintenant destinés à être intériorisés doivent d'une façon ou d'une autre être superposés à cette réalité déjà présente. Il existe, dès lors, un problème de consistance entre les intériorisations originales et nouvelles. Ce problème peut être plus ou moins difficile à résoudre selon les cas. Ayant appris que la propreté est une vertu chez une personne, il n'est pas difficile alors de transférer la même vertu chez un animal. Mais ayant appris que certaines obscénités sont répréhensibles chez un enfant piéton, il est peut être nécessaire d'expliquer que ces mêmes obscénités sont maintenant de rigueur dans la cavalerie. Pour établir et maintenir sa consistance, la socialisation

secondaire présuppose des procédures conceptuelles afin d'intégrer les différents corps de connaissance.

Au cours de la socialisation secondaire, les limitations biologiques deviennent moins importantes pour les séquences d'apprentissage qui sont établies maintenant en termes de propriétés intrinsèques de la connaissance à acquérir ; c'est-à-dire, en terme de la structure fondamentale de cette connaissance. Par exemple, pour apprendre des techniques de chasse, on doit apprendre à escalader des montagnes ; ou pour apprendre le calcul, on doit d'abord apprendre l'algèbre. Les séquences d'apprentissage peuvent aussi être manipulées en fonction des droits acquis du personnel qui administre le corps de connaissance. Par exemple, il peut être établi qu'on doit apprendre la divination à partir des entrailles des animaux avant de l'apprendre à partir du vol des oiseaux, ou qu'on doit obtenir un diplôme d'enseignement secondaire avant d'entrer dans une école d'embaumement, ou qu'on doit d'abord passer un examen de gaélique avant de pouvoir postuler une place dans l'administration civile irlandaise. De telles stipulations sont extrinsèques à la connaissance pragmatiquement requise pour l'exécution des rôles de devin, d'embaumeur, ou de fonctionnaire irlandais. Elles sont établies institutionnellement pour rehausser le prestige des rôles en question ou pour aménager d'autres intérêts idéologiques. Une éducation de niveau primaire peut être parfaitement suffisante pour comprendre le programme d'études d'une école d'embaumement, et les fonctionnaires irlandais expédient les affaires courantes en langue anglaise. Il peut même arriver que les séquences d'apprentissage ainsi manipulées soient pragmatiquement dysfonctionnelles. Par exemple, il peut être stipulé qu'une formation universitaire en « culture générale » doit précéder l'instruction professionnelle du sociologue, alors que leurs activités réelles seraient peut-être en fait plus efficacement exécutées si elles n'étaient pas alourdies par une « culture » de ce type.

Alors que la socialisation primaire ne peut prendre place sans une identification émotionnellement chargée de l'enfant à ses autrui significatifs, la socialisation secondaire, elle, peut le plus souvent se dispenser de ce type d'identification et s'effectuer avec la simple identification mutuelle qui s'établit dans toute communication entre êtres

humains. Pour le dire simplement, il est nécessaire d'aimer sa mère, mais pas son professeur. La socialisation au cours de la vie ultérieure commence typiquement à se parer d'une affectivité réminiscente de l'enfance quand elle cherche à transformer la réalité subjective de l'individu de façon radicale. Cela pose des problèmes particuliers que nous analyserons plus loin.

Au cours de la socialisation primaire, l'enfant n'appréhende pas ses autrui significatifs comme des fonctionnaires institutionnels, mais comme des médiateurs de la réalité tout court. L'enfant intériorise le monde de ses parents comme *le* monde, et non comme un monde appartenant à un contexte institutionnel spécifique. Certaines des crises qui apparaissent après la socialisation primaire sont en fait causées par la reconnaissance du fait que le monde des parents n'est *pas* le seul monde qui existe, mais possède une position sociale très spécifique, peut-être même avec une connotation péjorative. Par exemple, l'enfant plus âgé en vient à reconnaître que le monde représenté par ses parents, le même monde qu'il a précédemment considéré comme allant de soi, est en fait le monde des gens sans éducation, des classes inférieures, des paysans du Sud. Au cours de la socialisation secondaire, le contexte institutionnel est habituellement perçu. Il est inutile de dire qu'il n'est pas nécessaire de mettre en jeu une compréhension sophistiquée de toutes les implications du contexte institutionnel. L'enfant du Sud, pour en rester au même exemple, appréhende son professeur comme un fonctionnaire institutionnel, c'est-à-dire comme quelqu'un de très différent de ses parents, et il comprend le rôle du professeur en tant que représentation de significations spécifiques aux institutions, – telles que celles de la nation en opposition à celles de la région, ou celles du monde de la classe moyenne nationale en opposition à l'ambiance typique des classes inférieures qui règne chez lui, ou celles de la ville en opposition à celles de la campagne. À partir de là, l'interaction sociale entre les enseignants et les élèves peut être formalisée. Les enseignants ne doivent pas nécessairement être des autrui significatifs. Ils sont des fonctionnaires institutionnels dont le devoir formel est de transmettre une connaissance spécifique. Les rôles de la socialisation secondaire sous-tendent un haut degré d'anonymat ; c'est-à-dire qu'ils sont aisément détachables des

individus qui les jouent. La même connaissance enseignée par un professeur peut aussi être enseignée par un autre. N'importe quel fonctionnaire de ce type peut transmettre ce type de connaissances. Les fonctionnaires individuels peuvent, bien sûr, être subjectivement différenciés de nombreuses façons (comme plus ou moins sympathiques, comme plus ou moins bons professeurs d'arithmétique, etc.), mais ils sont en principe interchangeables.

Cette formalité et cet anonymat ont, bien sûr, des effets sur le caractère affectif des relations sociales au cours de la socialisation secondaire. Cependant, la plus importante conséquence est d'accorder aux contenus acquis au cours de la socialisation secondaire une bien moindre inévitabilité subjective qu'aux contenus acquis au cours de la socialisation primaire. Dès lors, l'accent de réalité de la connaissance intériorisée au cours de la socialisation secondaire est plus aisément mis entre parenthèses (c'est-à-dire que le sentiment subjectif que ces intériorisations sont réelles est plus fugitive). Il faut plusieurs chocs biographiques pour désintégrer la réalité massive intériorisée au cours de la prime enfance. Il en faut beaucoup moins, par contre, pour détruire les réalités intériorisées plus tard. Au-delà de cela, il est relativement facile de mettre de côté les réalités des intériorisations secondaires. L'enfant vit bon gré mal gré dans le monde défini par ses parents, mais il peut volontiers abandonner le monde de l'arithmétique dès qu'il quitte la salle de classe.

C'est pourquoi il est possible de détacher une partie du soi et de sa réalité concomitante comme appartenant exclusivement à la situation spécifique de rôle en question. L'individu établit ainsi une distance entre son soi total et sa réalité d'une part, et le soi partiel spécifique de rôle et la réalité qui y est attachée d'autre part[15]. Ce fait important n'est possible qu'après la socialisation primaire. Pour exprimer cela plus simplement, on peut dire qu'il est plus facile pour l'enfant de « se cacher » de son professeur que de sa mère. Inversement, il est possible de dire que le développement de cette capacité à « se cacher » constitue un important aspect du processus de croissance qui mène à l'âge adulte.

L'accent de réalité de la connaissance intériorisée au cours de la socialisation primaire est donné de façon quasi-automatique. Au cours de

la socialisation secondaire, il doit être renforcé par des techniques pédagogiques spécifiques, « apportées à la maison » par l'individu. L'expression est suggestive. La réalité originelle de l'enfant est « la maison ». Elle se pose elle-même en tant que telle, inévitablement et naturellement. En comparaison, toutes les réalités ultérieures sont « artificielles ». Ainsi le maître d'école essaie-t-il « d'apporter à la maison » les contenus qu'il communique en les rendant vivants (c'est-à-dire, en les faisant apparaître aussi vivants que « le monde de la maison » de l'enfant), pertinents (c'est-à-dire, en les reliant aux structures de pertinence déjà présentes dans le « monde de la maison ») et intéressants (c'est-à-dire amenant l'attention de l'enfant à se détacher de ses objets « naturels » pour se diriger vers ces objets plus « artificiels »). Ces manœuvres sont nécessaires dans la mesure où une réalité intériorisée est déjà là, de façon persistante « sur la voie » de nouvelles intériorisations. Le niveau et le caractère précis de ces techniques pédagogiques varieront selon les motivations de l'individu vis-à-vis de l'acquisition de la nouvelle connaissance.

Plus ces techniques rendent subjectivement plausible une continuité entre les éléments originels et ultérieurs de la connaissance, plus ceux-ci acquièrent facilement un accent de réalité. On apprend une seconde langue en la construisant sur la réalité allant de soi de sa « langue maternelle ». Pendant longtemps, on retraduit continuellement dans le langage originel les éléments de la nouvelle langue qu'on acquiert. C'est seulement de cette façon que la nouvelle langue commence à acquérir une réalité. Quand cette réalité commence à être établie dans son propre droit, il devient lentement possible de renoncer à la retraduction. On devient capable de « penser » dans la nouvelle langue. Cependant, il est rare qu'une langue apprise à un stade ultérieur de la vie accède à la réalité inévitable et évidente de la première langue apprise dans l'enfance. C'est de là que découle, bien sûr, la qualité affective de la « langue maternelle ». *Mutatis mutandis*, les mêmes caractéristiques de construction à partir d'une réalité « familière », selon une relation correspondant à des processus d'apprentissage qui n'est que très lentement rompue, appartiennent à d'autres séquences d'apprentissage au cours de la socialisation secondaire.

Le fait que les processus de socialisation secondaire ne présupposent pas un haut degré d'identification et que leur contenu ne possède pas de caractère d'inévitabilité peut être utile pragmatiquement parce qu'il permet des séquences d'apprentissage qui sont émotionnellement contrôlées et rationnelles. Mais dans la mesure où les contenus de ce type d'intériorisation possèdent une réalité subjective fragile et peu stable en comparaison aux intériorisations de la sociabilisation primaire, dans certains cas des techniques spéciales doivent être développées de façon à produire l'identification et l'inévitabilité nécessaires. Le besoin de telles techniques peut être intrinsèque en termes d'apprentissage et d'application des contenus de l'intériorisation, mais il peut également être établi dans l'intérêt des droits acquis du personnel administrant le processus de socialisation en question. Par exemple, un individu qui veut devenir un musicien accompli doit s'immerger dans son sujet à un degré qui n'est pas généralement exigé du futur ingénieur. Les études d'ingénieur peuvent s'effectuer au travers de processus formels hautement rationnels, et émotionnellement neutres. L'éducation musicale, au contraire, implique une identification beaucoup plus forte à un maestro et une immersion beaucoup plus profonde dans la réalité musicale. Cette différence découle des différences intrinsèques entre la connaissance scientifique et la connaissance musicale, et entre les modes de vie selon lesquels ces deux corps de connaissance sont appliqués pratiquement. Un révolutionnaire professionnel, lui aussi, a besoin d'un bien plus haut degré d'identification et d'inévitabilité que l'ingénieur. Mais ici la nécessité provient non pas des propriétés intrinsèques de la connaissance elle-même, qui peut être très simple et éparse dans son contenu, mais de l'engagement personnel exigé du révolutionnaire en termes de droits acquis du mouvement révolutionnaire. Parfois, le besoin d'intensifier des techniques peut découler de facteurs à la fois intrinsèques et extrinsèques. La socialisation du personnel religieux en constitue un exemple.

Les techniques appliquées dans de tels cas sont destinées à intensifier la charge affective du processus de socialisation. Elles mettent typiquement en jeu l'institutionnalisation d'un processus d'initiation élaboré, un noviciat, au cours duquel l'individu en vient à s'engager

totalement dans la réalité qui est intériorisée. Quand le processus exige une transformation de la réalité « familière » de l'individu, elle finit par reproduire aussi fidèlement que possible le caractère de la socialisation primaire, comme nous le verrons un peu plus loin. Mais même sans cette transformation, la socialisation secondaire devient affectivement chargée dans la mesure où l'immersion dans la nouvelle réalité et l'engagement sont institutionnellement définis comme nécessaires. La relation de l'individu au personnel socialisant se charge parallèlement de « signification », c'est-à-dire que ce personnel s'empare du caractère des autrui significatifs *vis-à-vis* de l'individu en train d'être socialisé. L'individu s'engage ainsi d'une façon complète dans la nouvelle réalité. Il « se donne » à la musique, à la révolution, à la foi, pas seulement partiellement mais avec ce qui est subjectivement la totalité de sa vie. La capacité à se sacrifier est, bien sûr, la conséquence finale de ce type de socialisation.

Une circonstance importante qui peut provoquer le besoin d'une telle intensification est la compétition entre les individus définissant la réalité dans différentes institutions. Dans le cas de l'éducation révolutionnaire, le problème intrinsèque est la socialisation de l'individu dans une contre-définition de la réalité – contre, c'est-à-dire opposée aux définitions des légitimateurs « officiels » de la société. Mais l'intensification de la socialisation du musicien sera également nécessaire dans une société qui oppose une dure compétition aux valeurs esthétiques de la communauté musicale. Par exemple, on peut affirmer qu'un musicien évoluant dans l'Amérique contemporaine doit s'engager dans sa musique avec une intensité émotionnelle qui n'était pas nécessaire dans la Vienne du XIX^{e} siècle, précisément parce que l'Amérique d'aujourd'hui est marquée par une compétition puissante issue d'un monde qui peut apparaître subjectivement comme « matérialiste » et comme le reflet d'une « culture de masse ». De même, l'éducation religieuse dans une situation pluraliste établit le besoin de techniques « artificielles » d'accentuation de la réalité qui ne sont pas nécessaires dans une situation dominée par un monopole religieux. Il est encore « naturel » de devenir un prêtre catholique à Rome d'une manière qui n'existe pas en Amérique. En conséquence, les séminaires théologiques américains doivent tenir compte du problème du

« glissement de la réalité » et des techniques créées pour « faire coller » la même réalité. Naturellement, ils ont recours à l'expédient évident qui consiste à envoyer les étudiants les plus prometteurs à Rome pendant un certain temps.

Des variations similaires peuvent exister à l'intérieur du même contexte institutionnel, variations qui dépendent des tâches assignées aux différentes catégories de personnel. Ainsi, le degré d'engagement militaire exigé des officiers de carrière est-il très différent de celui des appelés, phénomène qui est clairement reflété par les procédures d'instruction respectives. De même, des engagements différents dans la réalité institutionnelle sont exigés d'un cadre et d'un simple employé, d'un psychanalyste et d'un travailleur social psychiatrique, etc. Un cadre doit être « politiquement sensé », et ce d'une manière différente du chef de l'équipe des dactylos, et une « analyse didactique » est imposée au psychanalyste alors qu'elle n'est que suggérée pour le travailleur social. Il existe, dès lors, des systèmes hautement différenciés de socialisation secondaire dans des institutions complexes, parfois centrés de façon très sensible sur les exigences différentielles des diverses catégories du personnel institutionnel[16].

La distribution institutionnalisée de tâches entre la socialisation primaire et la socialisation secondaire varie avec la complexité de la distribution sociale de la connaissance. Aussi longtemps qu'elle demeure relativement simple, la même agence institutionnelle peut opérer de la socialisation primaire à la socialisation secondaire et étendre considérablement cette dernière. Dans des cas de très haute complexité, des agences spécialisées devront peut-être se développer dans l'optique de la socialisation secondaire, avec un personnel à plein-temps spécialement entraîné pour les tâches éducationnelles en question. En l'absence de ce degré de spécialisation, il peut y avoir une succession d'agences de socialisation combinant cette tâche avec d'autres. Dans ce dernier cas, par exemple, il peut être établi qu'à un certain âge un garçon est transféré de la hutte de sa mère aux barques des combattants, où il recevra l'instruction du cavalier. Cela n'entraîne pas nécessairement un personnel éducationnel à plein-temps. Le cavalier plus âgé peut éduquer le novice. Le développement de l'éducation moderne constitue, bien sûr,

la meilleure illustration de la socialisation secondaire qui prend place sous les auspices des opérations spécialisées. Le déclin du statut de la famille qui en résulte quant à la socialisation secondaire est trop bien connu pour nécessiter de plus amples explications dans ce contexte[17].

Maintenance et transformation de la réalité subjective

Dans la mesure où la socialisation n'est jamais complète et où les contenus qu'elle intériorise affrontent continuellement la menace pesant sur leur réalité subjective, chaque société viable doit développer des procédures de maintenance de la réalité de façon à sauvegarder une certaine symétrie entre la réalité objective et la réalité subjective. Nous avons déjà discuté de ce problème dans l'optique de la légitimation. Notre intérêt ici se concentre sur la défense de la réalité subjective plutôt qu'objective ; sur la réalité appréhendée dans la conscience de l'individu plutôt que sur la réalité définie institutionnellement.

La socialisation primaire intériorise une réalité appréhendée comme inévitable. Cette intériorisation peut finir par réussir si le sens de l'inévitabilité est présent la plupart du temps, au moins durant le temps où l'individu est actif dans le monde de la vie quotidienne. Mais même quand le monde de la vie quotidienne garde sa réalité massive et allant de soi *in actu*, elle est menacée par les situations limites de l'expérience humaine qui ne peuvent être complètement mises entre parenthèses dans l'activité quotidienne. Il existe toujours la présence obsédante de métamorphoses, celles qui sont en fait rappelées et celles qui sont seulement ressenties comme des possibilités sinistres. Il existe aussi des définitions rivales plus directement menaçantes de la réalité qui doivent être affrontées socialement. Une chose est, pour un père de famille honorable, de rêver d'orgies innommables au cours de sa solitude nocturne une autre est de voir ces rêves réalisés par une communauté de libertins qui habitent la porte à côté. Les rêves peuvent plus aisément être confinés à l'intérieur de la conscience en tant « qu'absurdités » au sujet desquelles on hausse les épaules ou, en tant qu'aberrations mentales, dont on doit se repentir silencieusement ; ils conservent le caractère de fantasmes *vis-à-vis* de la réalité de la vie quotidienne. Une réelle action

débordant du cadre du quotidien s'impose à la conscience de façon beaucoup plus bruyante. Elle devra peut-être être détruite avant que l'esprit ne puisse s'en occuper. De toute façon, elle ne peut être niée alors qu'on peut au moins tenter de nier les métamorphoses de situations limites.

Le caractère plus « artificiel » de la socialisation secondaire rend la réalité subjective de ses intériorisations encore plus vulnérable aux définitions qui défient la réalité, non pas parce qu'elles ne sont pas considérées comme allant de soi ou sont perçues comme moins réelles dans la vie quotidienne, mais parce que leur réalité est moins profondément enracinée dans la conscience et donc plus susceptible au déplacement. Par exemple, l'interdit de la nudité, qui est lié à un sentiment de honte intériorisé au cours de la socialisation primaire, tout comme les canons sociaux de l'habillement selon différentes occasions, qui sont acquis au cours de la socialisation secondaire, sont considérés comme allant de soi dans la vie quotidienne. Aussi longtemps qu'ils ne sont pas défiés socialement, ils ne constituent pas un problème pour l'individu. Cependant, le défi devra être beaucoup plus fort dans le premier cas que dans le dernier s'il veut apparaître comme une menace pour la réalité allant de soi des routines en question. Un changement relativement mineur dans la définition subjective de la réalité devrait suffire pour un qu'individu considère comme allant de soi le fait d'aller au bureau sans cravate. Un changement beaucoup plus drastique serait évidemment nécessaire s'il veut considérer comme allant de soi le fait d'aller au bureau sans aucun vêtement. Le premier changement pourrait être socialement médiatisé par un simple changement de travail – par exemple, par le passage d'un campus de province à un campus situé dans une grande ville. Le second, par contre, devrait entraîner une révolution sociale dans le milieu de l'individu ; il devrait être subjectivement appréhendé comme une conversion profonde, probablement après une résistance initiale intense.

La réalité des intériorisations secondaires est moins menacée par les situations limites, dans la mesure où elle est généralement peu pertinente pour celles-ci. Ce qui peut arriver, c'est qu'une telle réalité soit appréhendée comme triviale précisément parce que son caractère non-

pertinent pour les situations limites est révélé. Ainsi, on peut dire que l'imminence de la mort menace profondément la réalité des identifications précédentes d'un individu en tant qu'homme, en tant qu'être moral, ou que chrétien. L'identification à l'assistant-gérant du rayon de bonneterie pour dames n'est pas tant menacée que trivialisée dans la même situation. Inversement, on peut dire que la maintenance des intériorisations primaires en face de situations limites est une juste mesure de leur réalité subjective. Le même test serait tout à fait incongru s'il appliquait à la plupart des socialisations secondaires. Mourir en tant qu'homme a un sens, mais pas ou presque pas en tant qu'assistant au rayon de bonneterie pour dames. Encore une fois, quand les intériorisations secondaires ont socialement l'obligation de posséder ce degré de persistance de réalité en face de situations limites, les procédures de socialisation concomitantes doivent être intensifiées et renforcées de la façon discutée auparavant. Les processus religieux et militaires de socialisation secondaire peuvent encore être cités en illustration.

Il est pratique de distinguer deux types généraux de maintenance de la réalité – la maintenance de la routine et la maintenance de la crise. La première est tenue de maintenir la réalité intériorisée dans la vie quotidienne, la seconde la réalité intériorisée au cours de situations de crise. Toutes les deux entraînent fondamentalement les mêmes processus sociaux, bien que certaines différences doivent être notées.

Comme nous l'avons vu, la réalité de la vie quotidienne se maintient en étant incorporée dans des routines, ce qui constitue l'essence de l'institutionnalisation. Au-delà de cela, la réalité de la vie quotidienne est cependant perpétuellement réaffirmée dans l'interaction de l'individu avec autrui. De la même manière que la réalité est intériorisée à l'origine par un processus social, elle est maintenue dans la conscience par des processus sociaux. Ces derniers ne sont pas drastiquement différents de ceux qui sont liés à l'intériorisation antérieure. Ils reflètent aussi le fait important que la réalité subjective doit établir une relation avec une réalité objective qui est socialement définie.

Dans le processus social de conservation de la réalité, il est possible de distinguer entre les autrui significatifs et les autres moins importants[18].

D’une façon ou d’une autre, tous les individus (ou au moins la plupart d’entre eux) que nous rencontrons dans la vie quotidienne servent à réaffirmer notre réalité subjective. Cela apparaît même dans des circonstances non « significatives », comme dans un train par exemple. Il est possible que l’individu ne connaisse personne dans ce train et qu’il reste tout à fait silencieux au cours du voyage. Cependant, la foule des banlieusards réaffirme la structure de base de la vie quotidienne. Par l’ensemble de leur conduite, les banlieusards extraient l’individu de la réalité fragile de sa somnolence du petit matin et lui proclament en termes sûrs que le monde consiste en des gens sérieux qui se rendent à leur travail, en des responsabilités et en des horaires, en le chemin de fer de New Haven et en le *New York Times*. Ce dernier, bien sûr, réaffirme les coordonnées les plus étendues de la réalité de l’individu. Du bulletin météorologique aux petites annonces il assure l’individu, en effet, de sa présence dans le monde le plus réel qui soit. Parallèlement, il affirme le statut moins que réel des extases sinistres vécues avant le petit-déjeuner – la forme étrange des objets présumés familiers au réveil d’un rêve dérangeant, le choc de la non-reconnaissance de soi-même dans le miroir de la salle de bains, et un peu plus tard le sentiment innommable que votre propre femme et vos propres enfants sont des étrangers mystérieux. La plupart des individus sensibles à de telles frayeurs métaphysiques s’arrangent pour les exorciser au cours de leurs rituels matinaux exécutés de façon rigide, de telle sorte que la réalité de la vie quotidienne soit au moins précautionneusement établie avant que l’on ne franchisse le pas de la porte. Mais la réalité ne commence à être parfaitement fiable que dans la communauté anonyme du train de banlieue. Elle atteint son caractère massif dès que le train entre dans la grande gare centrale. *Ergo sum*, l’individu peut-il maintenant se murmurer à lui-même, avançant en direction de son bureau bien éveillé et sûr de lui.

On commettrait dès lors une erreur en affirmant que seuls les autrui significatifs servent à maintenir la réalité subjective. On peut dire cependant que les autrui significatifs occupent une place centrale dans l’économie de la maintenance de la réalité. Ils sont particulièrement importants dans la confirmation continue de cet élément crucial de la réalité que nous appelons l’identité. Pour maintenir le sentiment d’être en

fait ce qu'il pense qu'il est, l'individu exige non seulement la confirmation implicite de cette identité que même les contacts passagers de la vie quotidienne entretiendront, mais aussi la confirmation explicite et émotionnellement chargée que les autrui significatifs lui fournissent. Dans l'illustration précédente, notre banlieusard cherchera probablement dans sa famille et dans d'autres associés privés de son cercle habituel (voisinage, église, club) une telle confirmation, bien que les proches associés d'affaires puissent également remplir cette fonction. D'ailleurs, s'il couche avec sa secrétaire, son identité est à la fois confirmée et amplifiée. Cela veut dire que l'individu aime que son identité soit confirmée. Le même processus appartient à la confirmation des identités que l'individu peut ne pas aimer. Même des relations passagères peuvent confirmer son auto-identification en tant que raté sans espoir, mais sa femme, ses enfants et sa secrétaire ratifient cela avec une finalité indéniable. Le processus de passage de la définition de la réalité objective à la maintenance de la réalité subjective est le même dans les deux cas.

Les autrui significatifs sont, dans la vie de l'individu, les agents principaux de la maintenance de sa réalité subjective. Les autres moins significatifs fonctionnent, eux, comme une sorte de chorus. La femme, les enfants et la secrétaire réaffirment solennellement, et chaque jour, qu'on est un homme important, ou un raté sans espoir. La tante restée vieille fille, la cuisinière ou le garçon d'ascenseur accordent à des degrés divers leur appui à cette affirmation. Il est bien sûr très possible qu'un certain désaccord apparaisse entre ces individus. L'individu rencontre dès lors un problème de consistance qu'il peut typiquement résoudre soit en modifiant sa réalité, soit en modifiant les relations qui servent à la maintenir. Il peut être confronté à l'alternative qui consiste d'une part à accepter son identité de raté, ou d'autre part à renvoyer sa secrétaire ou à divorcer. Il a également la possibilité de priver certaines de ces personnes de leur statut d'autrui significatifs et de se tourner dès lors vers d'autres pour obtenir la confirmation de sa propre réalité significative – par exemple, son psychanalyste ou ses vieux copains du club. Il existe de nombreuses possibilités complexes dans cette organisation des relations

qui servent à maintenir la réalité, particulièrement dans une société hautement mobile et différenciée dans ses rôles[19].

La relation entre les autrui significatifs et le « chorus » dans la maintenance de la réalité est de type dialectique. C'est-à-dire qu'ils interagissent les uns avec les autres tout comme ils interagissent avec la réalité subjective qu'ils servent à confirmer. Une identification fermement négative de la part du milieu élargi peut finalement affecter l'identification offerte par les autrui significatifs – quand donc le garçon d'ascenseur s'abstient de dire : « Monsieur », l'épouse peut abandonner l'identification de son mari comme un homme important. Inversement, les autrui significatifs peuvent éventuellement avoir un effet sur le milieu élargi – une épouse « loyale » peut constituer un bien de différentes manières si l'individu veut parvenir à une certaine identification à ses partenaires de travail. La maintenance de la réalité et sa confirmation mettent donc en jeu la totalité de la situation sociale de l'individu, bien que les autrui significatifs occupent une position privilégiée dans ces processus.

L'importance relative des autrui significatifs et du « chorus » peut être observée plus facilement si l'on examine les exemples d'infirmation de la réalité subjective. Un acte d'infirmation de la réalité exécutée par l'épouse, pris en tant que tel, possède un pouvoir beaucoup plus important qu'un acte similaire exécuté par une connaissance occasionnelle. Les actes de cette dernière doivent acquérir une certaine densité s'ils veulent égaler le pouvoir de la première. L'opinion réitérée de notre meilleur ami que les journaux restent à la surface des événements dans leurs comptes rendus peut détenir plus de poids que la même opinion exprimée par notre coiffeur. Cependant, la même opinion exprimée successivement par dix connaissances occasionnelles peut finir par contrebalancer l'opinion contraire exprimée par notre meilleur ami. La cristallisation subjectivement établie en conséquence de ces différentes définitions de la réalité déterminera dès lors la façon probable dont l'individu réagira à l'apparence d'une solide phalange de Chinois sinistres, silencieux, portant tous un attaché-case dans le train de banlieue du matin ; c'est-à-dire qu'elle déterminera le poids que l'individu donne au phénomène à l'intérieur de sa définition personnelle de la réalité. Pour

prendre un autre exemple, si l'on est un catholique croyant, la réalité de sa foi propre ne sera pas menacée par des partenaires de travail non-croyants. Elle a beaucoup plus de chances d'être menacée, par contre, par une épouse non-croyante. Dans une société pluraliste, dès lors, il est logique pour l'Église catholique de tolérer une grande diversité d'associations entre différentes croyances dans la vie économique et politique, mais pas dans le domaine du mariage. Généralement parlant dans des situations où il existe une compétition entre différentes agences de définition de la réalité, toute sorte de relations de groupes secondaires avec les compétiteurs peut être tolérée, aussi longtemps qu'il existe des relations de groupes primaires à l'intérieur desquelles *une* réalité est continuellement réaffirmée contre les compétiteurs[20].

La façon dont l'Église catholique s'est adaptée à la situation pluraliste de la société américaine constitue une excellente illustration de ce phénomène.

Le plus important véhicule de maintenance de la réalité est la conversation. On peut concevoir la vie quotidienne de l'individu en terme d'action d'un appareil de conversation qui continuellement maintient, modifie et reconstruit sa réalité subjective[21]. La conversation signifie principalement, bien sûr, que les gens parlent les uns aux autres. Cela ne nie pas cependant la riche aura de la communication non-verbale qui entoure le discours. Quoi qu'il en soit, le discours conserve une position privilégiée dans l'appareil total de conversation. Il est important de souligner, cependant, que la plus grande partie de la maintenance de la réalité dans la conversation est implicite, et non explicite. La plupart des conversations ne définissent pas en autant de mots la nature du monde. Elles se situent plutôt contre l'arrière-plan d'un monde qui est tacitement considéré comme allant de soi. Ainsi un échange tel que : « Bien, il est temps pour moi d'aller à la gare » et « Bien, chéri, passe une bonne journée au bureau » implique un monde entier à *l'intérieur duquel* ces propositions apparemment simples prennent un sens. En vertu de cette implication, l'échange confirme la réalité subjective de ce monde.

Si on comprend cela, on verra aisément que la plus grande partie, sinon la totalité de la conversation de tous les jours maintient une réalité subjective. En fait, son caractère massif est achevé par l'accumulation et

la consistance de la conversation *désinvolte* – la conversation qui *peut se permettre d'être* désinvolte précisément parce qu'elle se rapporte aux routines d'un monde allant de soi. La perte de cette désinvolture signale une rupture dans les routines et, au moins potentiellement, une menace pour la réalité allant de soi. Ainsi, on peut imaginer l'effet sur cette désinvolture d'un échange comme celui-ci : « Bien, c'est le moment pour moi d'aller à la gare », « Bien, chéri, n'oublie pas de prendre ton revolver avec toi. »

L'appareil de conversation maintient continuellement la réalité et simultanément, il la modifie continuellement. Des éléments sont abandonnés et ajoutés, affaiblissant certains secteurs de la réalité toujours considérée comme allant de soi et en renforçant d'autres. Ainsi, la réalité subjective de ce dont on ne parle jamais devient chancelante. Une chose est de s'engager dans un acte sexuel embarrassant. Une autre est d'en parler avant et après. Inversement, la conversation apporte des contours fermes à des éléments précédemment appréhendés d'une manière floue et peu claire. On peut avoir des doutes à propos de la foi de quelqu'un : ces doutes deviennent réels d'une façon très différente quand on les discute. On se « parle alors à soi-même » à propos de ces doutes. Ils sont objectivés en tant que réalité à l'intérieur de la conscience propre de l'individu. Généralement parlant, l'appareil de conversation maintient la réalité en « parlant à travers » différents éléments de l'expérience et en leur allouant une place bien définie dans le monde réel.

Ce pouvoir créateur de réalité de la conversation est déjà donné du fait de l'objectivation linguistique. Nous avons vu comment le langage objective le monde, transformant le *panta rhei* de l'expérience en un ordre cohérent. Dans l'établissement de cet ordre le langage *réalise* un monde, au double sens de son appréhension et de sa production. La conversation est la concrétisation de ce pouvoir de réalisation du langage dans les situations de face-à-face liées à l'existence individuelle. Dans la conversation, les objectivations du langage deviennent les objets de la conscience individuelle. Ainsi, le fait fondamental de la maintenance de la réalité est-il l'utilisation continuelle du même langage en vue d'objectiver l'expérience biographique qui se déroule. Au sens large, tous ceux qui utilisent ce même langage sont des autres maintenant la réalité.

La signification de ce phénomène peut être davantage différenciée en termes de ce qui est sous-tendu par l'expression « un langage commun » – du langage idiosyncrasique de groupes primaires aux dialectes régionaux et de classes en passant par la communauté nationale qui se définit elle-même en terme de langage. Il existe des « retours à la réalité » correspondants pour l'individu qui en revient aux quelques personnes qui sont capables de comprendre ses allusions liées au groupe, à la section à laquelle son accent appartient, ou à la collectivité étendue qui s'est identifiée elle-même à une tradition linguistique particulière – dans un ordre renversé, disons un retour, aux États-Unis, à Brooklyn et aux personnes qui ont fréquenté la même école.

Pour maintenir la réalité subjective de façon efficace, l'appareil de conversation doit être continu et consistant. Des ruptures de continuité ou de consistance établissent *ipso facto* une menace sur la réalité subjective en question. Nous avons déjà parlé des expédients auxquels les individus ont recours pour s'en sortir face à la menace d'inconsistance. De nombreuses techniques sont également disponibles en ce qui concerne la menace de discontinuité. L'utilisation de la correspondance afin de continuer une conversation significative en dépit de la séparation physique peut servir ici d'illustration[22]. Diverses conversations peuvent être comparées en termes de la densité de la réalité qu'elles produisent ou maintiennent. Globalement, la fréquence de la conversation accroît son pouvoir créateur de réalité, mais une absence de fréquence peut parfois être compensée par l'intensité même de la conversation. On peut ne voir son amant qu'une fois par mois, mais la conversation qui s'engage alors est d'une intensité suffisante pour pallier son manque de fréquence relatif. Certaines conversations peuvent également être explicitement définies et légitimées comme possédant un statut privilégié – tels que les conversations avec son confesseur, avec son psychanalyste, ou avec une figure « d'autorité » similaire. L'« autorité » repose ici sur le statut cognitivement et normativement supérieur qui est assigné à ces conversations.

La réalité subjective est donc toujours dépendante de structures spécifiques de plausibilité, c'est-à-dire, de la base sociale spécifique et des processus sociaux que sa maintenance requiert. On ne peut maintenir

sa propre identification comme un homme important que dans un milieu qui confirme cette identité ; on ne peut conserver sa foi catholique que si l'on maintient des relations significatives avec la communauté catholique, etc. La rupture de conversation significative avec les médiateurs des structures respectives de plausibilité menace les réalités subjectives en question. Comme l'exemple de la correspondance l'indique, l'individu peut avoir recours à différentes techniques de maintenance de la réalité même en l'absence de conversation réelle, mais le pouvoir créateur de réalité de ces techniques est largement inférieur à celui des conversations en face-à-face qu'elles sont censées reproduire. Plus ces techniques restent longtemps séparées des confirmations en face-à-face, moins elles s'avèrent capables de maintenir l'accent de réalité. L'individu qui vit depuis plusieurs années parmi les adeptes d'une religion différente de la sienne et coupée de la communauté qui partage sa foi propre peut continuer à s'identifier à un catholique, par exemple. Par la prière, les pratiques religieuses, et des techniques similaires, son ancienne réalité catholique peut continuer à être subjectivement pertinente pour lui. Les techniques parviennent au minimum à soutenir son identification continue à un catholique. Elles deviendront cependant subjectivement vides de réalité « vivante » à moins qu'elles ne soient « revitalisées » par le contact social avec d'autres catholiques. Il est certain qu'un individu se rappelle habituellement les réalités de son passé. Mais le meilleur moyen de « rafraîchir » cette mémoire est de converser avec ceux qui partagent sa pertinence[23].

La structure de plausibilité constitue également la base sociale de la suspension particulière du doute sans laquelle la définition de la réalité en question ne pourrait être maintenue dans la conscience. Des sanctions sociales spécifiques à l'égard des doutes désintégrant la réalité ont été ici intériorisées et sont continuellement réaffirmées. Le ridicule est une de ces sanctions. Aussi longtemps qu'il se maintient à l'intérieur d'une structure de plausibilité, l'individu se sent lui-même ridicule quand des doutes à propos de la réalité concernée s'élèvent subjectivement. Il sait que les autres se moqueraient de lui s'il les exprimait. Il peut silencieusement se moquer de lui-même, hausser ses épaules mentalement, et continuer à exister à l'intérieur du monde ainsi

sanctionné. Il est inutile de dire que cette procédure d'auto-thérapie sera beaucoup plus difficile à accomplir si la structure de plausibilité n'est plus disponible comme sa matrice sociale. Le sourire deviendra forcé, et finalement sera probablement remplacé par un froncement songeur des sourcils.

Dans les situations de crise, les procédures sont essentiellement similaires à celles utilisées pour la maintenance de la routine, sauf que les confirmations de la réalité doivent être explicites et intensives. Fréquemment, des techniques rituelles sont mises en jeu. Alors que l'individu peut improviser des procédures de maintenance de la réalité en face de la crise, la société elle-même établit des procédures spécifiques pour des situations reconnues comme pouvant amener à une rupture de la réalité. Dans ces situations prédéfinies, on trouve certaines situations limites, parmi lesquelles la mort est de loin la plus importante. Des crises de réalité, cependant, peuvent apparaître dans des cas bien plus nombreux que ceux qui sont simplement établis par des situations limites. Elles peuvent être ou collectives ou individuelles, selon la nature de défi à la réalité socialement définie. Par exemple, des rituels collectifs de maintenance de la réalité peuvent être institutionnalisés dans le cas de catastrophes naturelles, et des rituels individuels peuvent l'être dans le cas de malheurs personnels. Ou, pour prendre un autre exemple, des procédures spécifiques de maintenance de la réalité peuvent être établies pour tenir tête aux étrangers et à leur menace potentielle vis-à-vis de la réalité « officielle ». L'individu devra peut-être subir un rituel de purification élaboré après être entré en contact avec un étranger. L'ablution est intériorisée en tant que négation subjective de la réalité alternative représentée par l'étranger. Les tabous, les exorcismes et la malédiction liée aux étrangers, aux hérétiques et aux fous servent également le dessein de « l'hygiène mentale » individuelle. La violence de ces procédures défensives sera proportionnelle au sérieux avec lequel la menace est considérée. Si les contacts avec la réalité alternative et avec ses représentations deviennent fréquents, les procédures défensives peuvent, bien sûr, perdre leur caractère critique et se banaliser. Chaque fois que l'on rencontre un étranger, par exemple, on doit cracher trois fois – sans accorder beaucoup de réflexion à la question.

Tout ce qui a été dit jusqu'à maintenant au sujet de la socialisation implique la possibilité de la transformation de la réalité subjective. Être en société entraîne déjà un processus continu de modification de la réalité subjective. Parler de transformation, dès lors, implique une discussion des différents degrés de modification. Nous nous concentrerons ici sur le cas extrême, dans lequel la transformation est quasi-totale, c'est-à-dire le cas où l'individu « change de monde ». Si les processus invoqués dans ce cas extrême sont clarifiés, ceux ayant trait à des cas moins extrêmes le seront *a fortiori*.

De façon typique, la transformation est subjectivement appréhendée comme totale. Cela correspond, bien sûr, à une certaine erreur d'interprétation du phénomène. Comme la réalité subjective n'est jamais complètement socialisée, elle ne peut être complètement transformée par des processus sociaux. Au minimum, l'individu transformé possèdera le même corps et vivra dans le même univers physique. Quoi qu'il en soit, il existe des cas de transformation qui apparaissent totaux si on les compare à des modifications moindres. De telles transformations seront qualifiées d'alternations[24].

L'alternation exige des processus de re-socialisation. Ces processus ressemblent à une socialisation primaire, dans la mesure où ils doivent redistribuer de façon radicale les accents de réalité et dès lors, reproduire à un degré considérable l'identification fortement affective au personnel de socialisation qui était caractéristique de l'enfance. Ils sont différents des processus de la socialisation primaire dans la mesure où ils ne commencent pas *ex nihilo*, et pour cette raison doivent faire face à un problème de démantèlement et de désintégration de la structure nomique antérieure de la réalité subjective. Comment peut-on y arriver ?

Une « recette » pour la réussite de l'alternation doit englober des conditions à la fois sociales et conceptuelles, le social, bien sûr, servant de matrice au conceptuel. La condition sociale la plus importante est la disponibilité d'une structure de plausibilité efficace, c'est-à-dire, d'une base sociale servant de « laboratoire » de transformation. Cette structure de plausibilité sera médiatisée pour l'individu au moyen d'autrui significatifs, avec lesquels il doit établir une identification fortement chargée d'affectivité. Aucune transformation radicale de la réalité

subjective (incluant, bien sûr, l'identité) n'est possible sans une telle identification, qui inévitablement, reproduit les expériences enfantines de dépendance émotionnelle vis-à-vis des autrui significatifs. Ces autrui significatifs sont les guides qui conduisent à la nouvelle réalité. Ils représentent la structure de plausibilité dans les rôles qu'ils jouent vis-à-vis de l'individu (rôles qui sont explicitement définis en terme de leur fonction de resocialisation) et médiatisent le nouveau monde pour l'individu. Le monde de l'individu trouve maintenant son centre affectif et cognitif dans la structure de plausibilité en question. Socialement, cela signifie une concentration intense de toute l'interaction significative à l'intérieur du groupe qui incarne la structure de plausibilité et particulièrement, sur le personnel à qui est assigné le devoir de resocialisation.

Le prototype historique de l'alternation est la conversion religieuse[25]. Les considérations émises ci-dessus peuvent être appliquées dans ce cas en disant *extra ecclesiam nulla salus*. Par *salus* nous voulons dire (en offrant nos excuses aux théologiens qui avaient autre chose en tête quand ils ont inventé cette phrase) l'accomplissement empiriquement réussi de la conversion. C'est seulement à l'intérieur de la communauté religieuse, l'*ecclesia*, que la conversion peut être effectivement maintenue comme plausible. Cela ne nie pas le fait que la conversion peut précéder l'affiliation à la communauté – Saül de Tarse adhéra à la communauté chrétienne *après* son « expérience de Damas ». Mais ce n'est pas le sujet. Vivre la conversion n'est pas grand chose. Ce qui compte vraiment, c'est être capable de continuer à la prendre au sérieux ; de conserver le sens de sa plausibilité. *C'est ici* que la communauté religieuse entre en jeu. Elle fournit la structure de plausibilité indispensable à la nouvelle réalité. En d'autres termes, Saül est peut-être devenu Paul dans la solitude de l'extase religieuse, mais il n'a pu *demeurer* Paul que dans le contexte de la communauté chrétienne qui l'a reconnu en tant que tel et qui a confirmé le « nouvel être » dans lequel il situe maintenant son identité. Cette relation entre la conversion et la communauté n'est pas un phénomène particulier au monde chrétien (en dépit des caractéristiques historiques spécifiques de l'*ecclesia* chrétienne). On ne peut pas demeurer musulman en dehors de l'*umma* de l'Islam, bouddhiste en

dehors de la *sangha* et probablement un hindou en dehors de l'Inde. La religion demande une communauté religieuse, et vivre à l'intérieur d'un monde religieux demande l'affiliation à cette communauté[26]. Les structures de plausibilité de la conversion religieuse ont été imitées par des opérations séculaires d'alternation. Les meilleurs exemples se trouvent dans l'endoctrinement politique et la psychothérapie[27].

La structure de plausibilité doit devenir le monde de l'individu, déplaçant tous les autres mondes, particulièrement le monde que l'individu a « habité » avant son alternation. Elle exige la ségrégation de l'individu par rapport aux « habitants » des autres mondes, particulièrement ses « cohabitants » dans le monde qu'il a laissé derrière lui. Idéalement, ceci constituera la ségrégation physique. Si elle n'est pas possible pour une raison ou pour une autre, la ségrégation est posée par définition ; c'est-à-dire par une définition de ces autres qui les nie. L'individu alternant se désaffilie de son monde antérieur et de la structure de plausibilité qui l'a soutenu, si possible physiquement, sinon mentalement. Dans un cas comme dans l'autre, il n'est plus « accouplé aux non-croyants », et est ainsi protégé de leur influence potentielle de rupture de la réalité. Une telle ségrégation est particulièrement importante au cours des premières phases de l'alternation (la phase de « noviciat »). Une fois que la nouvelle réalité est devenue compacte, des relations circonspectes peuvent de nouveau être intégrées, bien que ces étrangers qui étaient auparavant significatifs au niveau biographique soient toujours dangereux. Ils sont ceux qui pourraient dire « tire-toi de là, Saül », et il aura des moments dans lesquels leur invocation de l'ancienne réalité prendra parfois la forme de la tentation.

L'alternation implique donc une réorganisation de l'appareil de conversation. Les partenaires changent dans la conversation significative. Et dans la conversation avec les nouveaux autrui significatifs la réalité subjective est transformée. Elle est maintenue par l'intermédiaire d'une conversation continue avec ceux-ci, ou à l'intérieur de la communauté qu'ils représentent. Pour parler plus simplement, cela signifie que l'on doit maintenant être très prudent avec ses interlocuteurs. Les gens et les idées qui sont différents des nouvelles définitions de la réalité sont systématiquement évités[28]. Dans la mesure où cela ne peut être accompli

de façon totalement réussie, ne fût-ce qu'à cause de la mémoire de la réalité passée, la nouvelle structure de plausibilité fournira typiquement des procédures thérapeutiques variées dans le but de s'occuper des tendances « récidivistes ». Ces procédures suivent le modèle général de la thérapie, comme nous l'avons discuté précédemment.

L'exigence conceptuelle la plus importante pour l'alternation est la disponibilité d'un appareil légitimant toute la séquence de transformation. Ce qui doit être légitimé est non seulement la nouvelle réalité, mais également les étapes par lesquelles elle est appropriée et maintenue, ainsi que l'abandon ou la répudiation de toutes les réalités alternatives. Le pouvoir destructeur de la machinerie conceptuelle est particulièrement important dans l'optique du problème du démantèlement à résoudre. L'ancienne réalité, tout comme les collectivités et les autrui significatifs qui l'ont précédemment médiatisée pour l'individu, doit être réinterprétée *à l'intérieur* de l'appareil légitimant la nouvelle réalité. Cette réinterprétation apporte une rupture dans la biographie subjective de l'individu en termes de « av. J.-C. » et « ap. J.-C. », de « l'avant-Damas » et de « l'après-Damas ». Tout ce qui précède l'alternation est maintenant perçu comme menant à elle (comme un « ancien testament » ou comme une *praeparatio evangelii*), et tout ce qui la suit comme découlant de sa nouvelle réalité. Cela implique une réinterprétation de la biographie passée *in toto,* selon la formule « alors, je *pensais*… maintenant, je *sais* ». Cela inclut fréquemment le rejet dans le passé de schémas interprétatifs présents (selon la formule « à ce moment-là je le savais déjà, mais pas de façon claire ») et des motivations qui n'étaient pas subjectivement présentes dans le passé mais qui sont maintenant nécessaires pour la réinterprétation de ce qui a eu lieu alors (la formule étant « j'ai *réellement* fait cela parce que… »). La biographie de la préalternation est typiquement détruite *in toto* en étant classée dans une catégorie négative qui occupe une position stratégique dans le nouvel appareil de légitimation : « quand je vivais encore une vie de pécheur », « quand j'avais encore une conscience bourgeoise », « quand j'étais encore motivé par ces besoins névrosés inconscients ». La rupture biographique est ainsi identifiée à une séparation cognitive entre ténèbres et lumière.

En plus de cette réinterprétation *in toto*, des réinterprétations particulières des événements et des personnes passées sont nécessaires. L'individu soumis à l'alternation serait, bien sûr, plus parfait s'il pouvait oublier certains d'entre eux. Mais tout oublier de son propre passé est très difficile. Ce qui est nécessaire, dès lors, c'est une réinterprétation radicale de la signification de ces événements et personnes passés dans la biographie de l'individu. Comme il est relativement plus facile d'inventer des choses qui n'ont jamais existé que d'oublier celles qui se sont réellement produites, l'individu peut fabriquer et insérer des événements partout où le besoin s'en fait sentir de façon à harmoniser la mémoire et le passé réinterprété. Comme c'est la nouvelle réalité plutôt que l'ancienne qui lui apparaît maintenant plausible, il peut être parfaitement sincère dans une telle procédure – subjectivement, il ne raconte pas de mensonges à propos du passé mais le met en accord avec la *vérité* qui englobe nécessairement le présent et le passé. Ceci est très important si on veut comprendre de façon adéquate les motivations qui sous-tendent les falsifications et les contrefaçons historiquement récurrentes des documents religieux. Les individus, également, et particulièrement les autrui significatifs, sont réinterprétés de cette manière. Ces derniers deviennent maintenant les acteurs involontaires d'une pièce de théâtre dont la signification reste obscure à leurs yeux ; et ce n'est pas une surprise s'ils rejettent typiquement une telle attribution. C'est la raison pour laquelle nul n'est prophète en son pays, et c'est dans ce contexte qu'on peut comprendre l'affirmation de Jésus exigeant de ses fidèles qu'ils abandonnent leur père et leur mère.

Il n'est pas difficile maintenant de proposer une « prescription » spécifique pour l'alternation à l'intérieur de n'importe quelle réalité concevable, quel que soit son caractère non-plausible aux yeux de l'étranger. Il est possible de prescrire des procédures spécifiques pour, disons, convaincre les individus qu'ils peuvent communiquer avec des extra-terrestres aussi longtemps qu'ils restent soumis à un régime de poisson cru. Nous pouvons laisser cela à l'imagination du lecteur, s'il a envie d'examiner les détails d'une telle secte d'« ichthyosophes ». La « prescription » entraînerait la construction d'une structure de plausibilité concernant les ichthyosophes, proprement isolée du monde extérieur et

équipée du personnel de socialisation et de thérapie nécessaire ; l'élaboration d'un corps de connaissance ichthyosophique suffisamment élaboré pour expliquer la raison pour laquelle le lien évident entre le poisson cru et la télépathie galactique n'a pas été découvert plus tôt ; et les légitimations et annihilations nécessaires qui permettent de donner un sens au voyage de l'individu en direction de cette grande vérité. Si ces procédures sont soigneusement respectées, la probabilité de succès sera très élevée une fois que l'individu sera kidnappé ou attiré par l'institut ichthyosophique de lavage de cerveau.

Il existe en pratique, bien sûr, de nombreux types intermédiaires entre la re-socialisation discutée auparavant et la socialisation secondaire qui continue à édifier sur les intériorisations primaires. À l'intérieur de celles-ci, il existe des transformations partielles de la réalité subjective ou de secteurs désignés de cette dernière. De telles transformations partielles sont communes dans la société contemporaine à cause de la mobilité sociale de l'individu et de sa formation professionnelle[29]. Les transformations de la réalité subjective peuvent ici être considérables, si l'individu devient un bourgeois moyen honorable ou un médecin, et s'il intériorise les éléments de réalité appropriés. Mais ces transformations négligent typiquement la re-socialisation. Elles construisent sur la base des intériorisations primaires et évitent généralement des discontinuités abruptes à l'intérieur de la biographie subjective de l'individu. En conséquence, elles affrontent le problème du maintien de la consistance entre les éléments antérieurs et ultérieurs de la réalité subjective. Ce problème, qui n'est pas présent sous cette forme dans la re-socialisation, qui brise la biographie de l'individu et qui réinterprète le passé plutôt qu'il ne le mette en relation avec le présent, devient plus aigu à mesure que la socialisation secondaire se rapproche de la re-socialisation sans réellement se confondre avec elle. La re-socialisation correspond à une rupture du nœud gordien du problème de la consistance – par l'abandon d'une quête de consistance et la reconstruction d'une réalité *de novo*.

Les procédures de maintien de la consistance impliquent également un « rafistolage » du passé, mais d'une manière moins radicale – une approche dictée par le fait qu'en de tels cas, il existe habituellement une association continue avec des personnes et des groupes qui étaient

auparavant significatifs. Ils continuent à se trouver aux alentours, protestent probablement contre des réinterprétations trop imaginaires, et doivent eux-mêmes être convaincus que de telles transformations sont plausibles. Par exemple, dans le cas de transformations apparaissant en conjonction avec la mobilité sociale, il existe des schémas interprétatifs tout faits qui expliquent ce qui est arrivé *sans* poser une métamorphose complète de l'individu concerné. Ainsi, les parents d'un individu exceptionnellement mobile doivent accepter certains changements dans le comportement de leur descendance et les considérer comme des attitudes nécessaires et même désirables de sa nouvelle situation dans la vie. « Bien sûr », ils seront d'accord, Irving a dû se détacher de sa judéité pour devenir un médecin de banlieue qui a réussi ; « bien sûr », il s'habille et s'exprime différemment ; « bien sûr », il vote maintenant républicain ;« bien sûr », il s'est marié avec une fille de Vassar – et peut-être devient-il un fait établi qu'il ne vient plus que rarement voir ses parents. De tels schémas interprétatifs, qui sont tout faits dans une société caractérisée par une haute mobilité sociale et intériorisés par l'individu avant même qu'il accède à cette mobilité, garantissent la continuité biographique et rabotent les inconsistances quand elles surgissent[30].

Des procédures similaires apparaissent dans des situations où les transformations sont radicales mais définies cependant comme temporaires – par exemple, au service militaire ou dans le cadre d'une hospitalisation à court terme[31]. Ici, la différence par rapport à la re-socialisation complète est particulièrement facile à voir – en comparant ce qui arrive avec l'instruction des militaires de carrière ou avec la socialisation des patients chroniques. Dans les premiers cas, la consistance vis-à-vis de la réalité et de l'identité antérieures (la vie civile ou la vie d'une personne en bonne santé) est déjà établie par l'hypothèse qu'un individu peut éventuellement retourner à cette réalité et à cette identité.

Très généralement, on peut dire que les procédures mises en jeu sont de caractère opposé. Dans la resocialisation, le passé est réinterprété de façon à se conformer à la réalité présente, avec la tendance à réinjecter dans le passé différents éléments qui étaient subjectivement indisponibles à ce moment-là. Au cours de la socialisation secondaire, le présent est

interprété de façon à être maintenu en relation constante avec le passé, avec la tendance à minimiser de telles transformations qui ont pourtant réellement été opérées. Pour le dire autrement, la réalité de base de la re-socialisation est le présent, et réalité de base de la socialisation secondaire le passé.

L'intériorisation et la structure sociale

La socialisation prend toujours place dans le contexte d'une structure sociale spécifique. Non seulement son contenu mais également sa mesure du « succès » ont des conditions et des conséquences socio-structurelles. En d'autres termes, l'analyse micro-sociologique ou socio-psychologique des phénomènes d'intériorisation doit toujours s'accompagner en arrière-plan d'une compréhension macro-sociologique de leurs aspects structurels[32].

Au niveau de l'analyse théorique amorcée ici, nous ne pouvons pas entrer dans une discussion détaillée des différentes relations empiriques entre le contenu de la socialisation et les configurations socio-structurelles[33]. Certaines observations générales peuvent, cependant, être émises au sujet des aspects socio-structurels des « succès » de la socialisation. Par « socialisation réussie », nous entendons l'établissement d'un haut degré de symétrie entre la réalité objective et subjective (aussi bien que l'identité, bien sûr). Inversement, « la socialisation ratée » doit être comprise en termes d'une asymétrie complète entre la réalité objective et subjective. Comme nous l'avons déjà vu, la socialisation totalement réussie est anthropologiquement impossible. La socialisation totalement ratée est, à tout le moins, extrêmement rare, et limitée à des cas individuels où même une socialisation minimale échoue à cause d'une pathologie organique extrême. Notre analyse doit, dès lors, s'intéresser à des gradations d'un continuum dont les pôles extrêmes sont empiriquement impossibles. Une telle analyse est utile car elle permet certaines considérations générales à propos des conditions et des conséquences de la socialisation réussie.

Un succès maximal dans la socialisation apparaît probablement dans des sociétés caractérisées par une division du travail très simple et une distribution de la connaissance très limitée. La socialisation, sous de telles conditions, produit des identités qui sont socialement pré-définies et profilées à un haut degré. Puisque chaque individu est confronté essentiellement au même programme institutionnel durant toute sa vie en société, la force totale de l'ordre institutionnel est amenée à peser de façon plus ou moins égale sur chaque individu, produisant une massivité contraignante pour la réalité objective qui doit être intériorisée. L'identité dès lors est fortement profilée au sens où elle représente pleinement la réalité objective à l'intérieur de laquelle elle se situe. Pour parler plus simplement, tout le monde *est* plus ou moins ce qu'il est censé être. Dans une telle société, les identités sont facilement reconnaissables à la fois objectivement et subjectivement. Chacun sait qui est autrui et qui il est lui-même. Un chevalier *est* un chevalier et un paysan *est* un paysan, pour les autres comme pour eux-mêmes. Il n'y a pas, dès lors, de *problème* d'identité. La question « qui suis-je ? » a peu de chances d'apparaître dans la conscience, dans la mesure où la réponse socialement prédéfinie est massivement réelle subjectivement et confirmée de façon consistante dans toutes les interactions sociales significatives. Cela n'implique en aucune manière que l'individu est heureux de son identité. Être un paysan n'a probablement jamais été très agréable. Être un paysan entraîne toutes sortes de problèmes, subjectivement réels, pressants, et loin de créer du bonheur. Mais cela n'entraîne *pas* le problème de l'identité. On était un pauvre paysan, peut-être même un paysan rebelle. Mais on *était* un paysan. Les individus formés sous de telles conditions ont peu de chances de se concevoir eux-mêmes en termes de « profondeurs cachées », au sens psychologique du terme. Les soi de la « surface » et « sous la surface » ne sont différenciés qu'en terme de l'étendue de la réalité subjective présente dans la conscience à tout moment, et non en terme d'une différenciation permanente des « couches » du soi. Par exemple, le paysan s'appréhende lui-même dans un rôle lorsqu'il bat sa femme et dans un autre quand il se fait tout petit devant le seigneur. Dans chaque cas, l'autre rôle se trouve « sous la surface », c'est-à-dire qu'il n'est pas appliqué à la conscience du paysan. Mais aucun des deux rôles n'est perçu comme un soi plus « profond » ou

« plus réel ». En d'autres termes, l'individu, dans une telle société, est non seulement ce qu'il est censé être, mais il l'est d'une façon unifiée et « non-stratifiée[34] ».

Dans de telles circonstances, une socialisation ratée n'apparaît que comme le résultat d'accidents biographiques, soit biologiques, soit sociaux. Par exemple, la socialisation primaire d'un enfant peut être affaiblie à cause d'une déformation physique qui est stigmatisée socialement ou d'un stigmate basé sur des définitions sociales[35]. Les estropiés et les enfants naturels constituent des prototypes de ces deux cas. Il se peut également que la socialisation soit intrinsèquement empêchée à cause d'handicaps biologiques, comme dans le cas d'une déficience mentale extrême. Tous ces cas possèdent la caractéristique du malheur individuel. Ils ne fournissent pas la base pour l'institutionnalisation des contre-identités et de la contre-réalité. En fait, cela donne la mesure du malheur qui frappe de tels individus. Dans une société de ce type, l'individu, estropié ou enfant naturel, n'a virtuellement aucune défense subjective contre l'identité stigmatisée qui leur est attribuée. Il *est* ce qu'il est censé être, pour lui-même comme pour ses autrui significatifs et pour la communauté dans son ensemble. Bien sûr, il peut réagir en face de son sort par le ressentiment ou la rage, mais c'est *en tant qu*'être inférieur qu'il le fait. Son ressentiment ou sa rage peuvent même servir de ratification décisive de son identité socialement définie en tant qu'être inférieur, dans la mesure où ses supérieurs, par définition, sont au-dessus de ces émotions brutales. Il est emprisonné dans la réalité objective de sa société, bien que cette réalité se présente subjectivement à lui d'une manière étrangère et tronquée. Un tel individu n'est pas socialisé de façon réussie, c'est-à-dire qu'il existera un haut degré d'asymétrie entre la réalité socialement définie dans laquelle il est pris *de facto*, comme une sorte de monde étranger, et sa propre réalité subjective, qui ne reflète ce monde que très pauvrement. Cette asymétrie, cependant, n'aura pas de conséquences structurelles cumulatives dans la mesure où il lui manque la base sociale qui lui permettrait de la cristalliser dans une contre-réalité, munie de son propre ensemble institutionnalisé de contre-identités. L'individu socialisé de façon infructueuse est socialement prédéfini comme un type profilé,

l’estropié, l’enfant naturel, le débile, etc. En conséquence, quelles que soient les auto-identifications contraires qui puissent surgir dans sa propre conscience, il lui manque la structure de plausibilité qui pourrait transformer ces dernières en quelque chose de plus que des fantasmes éphémères.

Les contre-définitions de la réalité et de l’identité naissantes sont présentes dès que de tels individus se rassemblent en vue de former un groupe socialement durable. Cela entraîne un processus de changement qui introduira une distribution plus complexe de la connaissance. Une contre-réalité peut maintenant commencer à être objectivée dans le groupe marginal des individus socialisés de façon infructueuse. À ce niveau, bien sûr, le groupe initiera ses propres processus de socialisation. Par exemple, les lépreux et leur progéniture peuvent être stigmatisés dans une société. Une telle stigmatisation peut être limitée à ceux qui sont physiquement victimes de la maladie, ou elle peut englober d’autres individus par l’intermédiaire d’une définition sociale – disons, tous ceux qui sont nés au cours d’un tremblement de terre. Ainsi, les individus peuvent-ils être définis comme lépreux de naissance, et cette définition peut affecter sévèrement leur socialisation primaire – qui s’effectue, par exemple, sous les auspices d’une vieille femme folle, qui les maintient physiquement vivants au-delà des limites de la communauté et leur transmet un minimum de traditions institutionnelles qui appartiennent à cette dernière. Aussi longtemps que ces individus, même s’ils sont plus qu’une poignée, ne forment pas d’eux-mêmes une contre-communauté, leur identité, à la fois objective et subjective, sera prédéfinie en accord avec le programme institutionnel de la communauté établie par eux. Ils *seront* des lépreux, et rien d’autre.

La situation commence à changer quand il existe un groupe de lépreux suffisamment nombreux et durable pour servir de structure de plausibilité pour les contre-définitions de la réalité – et pour le sort d’être un lépreux. Être un lépreux, en termes de désignation biologique ou sociale, peut maintenant signifier une marque particulière d’un choix divin. Les individus qui n’ont pu intérioriser complètement la réalité de la communauté peuvent maintenant être socialisés dans la contre-réalité de la colonie de lépreux ; c’est-à-dire que la socialisation ratée dans un

monde peut s'accompagner d'une socialisation réussie dans un autre monde. À n'importe quelle étape originelle de ce processus de changement, la cristallisation de la contre-réalité et de la contre-identité peut être dissimulée aux yeux de la communauté étendue, celle-ci continuant à prédéfinir ces individus et à les identifier en tant que lépreux et rien d'autre. Elle ne sait pas qu'ils sont « réellement » les fils élus de Dieu. À ce niveau, un individu de la catégorie des lépreux peut découvrir des « profondeurs cachées » à l'intérieur de lui-même. La question « qui suis-je ? » devient possible simplement parce que deux réponses contradictoires sont socialement disponibles – celle de la vieille femme folle (« tu es un lépreux ») et celle du personnel de socialisation de la colonie (« tu es un fils de Dieu »). Comme l'individu accorde un statut privilégié à l'intérieur de sa conscience aux définitions de la réalité et de lui-même établies par la colonie, une rupture se produit entre sa conduite « visible » dans la communauté étendue et son auto-identification « invisible » à une personne tout à fait différente. En d'autres termes, un clivage apparaît entre l'« apparence » et la « réalité » dans l'appréhension par l'individu de lui-même. Il n'est plus ce qu'il est censé être. Il *joue* le lépreux – il *est* un fils de Dieu. Si nous poussons l'exemple un peu plus loin, au point où ce clivage est connu de la communauté des non-lépreux, il n'est pas difficile de voir que la réalité de la communauté, sera également affectée par ce changement. Au minimum, il ne sera plus si facile de reconnaître l'identité de ceux qui sont définis comme des lépreux – on ne pourra plus déterminer avec certitude si un individu ainsi défini s'identifie lui-même de la même manière ou non. De façon maximale, il ne sera plus si simple de reconnaître l'identité de quelqu'un – car si les lépreux peuvent refuser d'être ce qu'ils sont censés être, d'autres le peuvent aussi, peut-être que je le peux moi-même. Si ce processus apparaît à première vue imaginaire, il est magnifiquement illustré par le nom que Gandhi a donné aux sans-castes de l'hindouisme : les *harijans*, c'est-à-dire les « enfants de Dieu ».

Une fois qu'une distribution de connaissance plus complexe apparaît dans une société, la socialisation ratée peut être le résultat de différents autrui significatifs qui médiatisent différentes réalités objectives pour l'individu. En d'autres termes, la socialisation ratée peut être la

conséquence d'une hétérogénéité du personnel chargé de son exécution. Cela peut se produire dans de nombreux cas. Il peut exister des situations dans lesquelles tous les autrui significatifs de la socialisation primaire médiatisent une réalité commune, mais à partir de perspectives radicalement différentes. À un certain degré, bien sûr, chaque autrui significatif possède une perspective différente sur la réalité commune simplement du fait qu'il est un individu spécifique avec une biographie spécifique. Mais les conséquences que nous avons en tête ici n'apparaissent que quand les différences entre les autrui significatifs sont liées à leurs types sociaux plutôt qu'à leurs idiosyncrasies individuelles. Par exemple, l'homme et la femme peuvent « habiter » des mondes sociaux complètement différents dans une société. Si l'homme autant que la femme fonctionnent en tant qu'autrui significatifs au cours de la socialisation primaire, ils médiatisent ces réalités contradictoires pour l'enfant. Ce simple fait ne brandit pas la menace d'une socialisation ratée. Les versions masculines et féminines de la réalité sont socialement reconnues, et cette reconnaissance est également transmise au cours de la socialisation primaire. Ainsi, il existe une prédominance de la version masculine pour le garçon, et de la version féminine pour la fille. L'enfant *connaîtra* la version appartenant à l'autre sexe, dans la mesure où elle a été médiatisée pour lui par les autrui significatifs de l'autre sexe, mais il ne *s'identifiera* pas à cette version. Même une distribution minimale de la connaissance établit des juridictions spécifiques pour les différentes versions de la réalité commune. Dans le cas ci-dessus, la version féminine est socialement définie comme n'ayant aucune juridiction sur le garçon. Normalement, cette définition de la « bonne place » de la réalité de l'autre sexe est intériorisée par l'enfant, qui s'identifie « correctement » à la réalité qui lui a été attribuée.

Cependant, « l'anormalité » devient une possibilité biographique si une certaine compétition existe entre les définitions de la réalité, soulevant l'éventualité du choix entre ces dernières. Pour différentes raisons biographiques, l'enfant peut faire le « mauvais choix ». Par exemple, un petit garçon peut intérioriser les éléments « impropres » du monde féminin parce que son père est absent durant la période cruciale de la socialisation primaire qui est administrée alors uniquement par la

mère et ses trois sœurs aînées. Elles peuvent médiatiser les « bonnes » définitions juridictionnelles pour le petit garçon, de façon à ce qu'il *sache* qu'il n'est pas censé vivre dans le monde des femmes. Mais il peut néanmoins s'*identifier* avec celui-ci. Son « caractère efféminé » qui résulte de cette identification peut être soit « visible » soit « invisible ». Dans chacun des cas, cependant, il y aura une asymétrie entre l'identité sociale qui lui a été attribuée et son identité subjectivement réelle[36].

Manifestement une société fournira des mécanismes thérapeutiques pour prendre en charge de tels cas « anormaux ». Nous n'avons pas besoin de répéter ici ce qui a déjà été dit à propos de la thérapie, en dehors du fait que le besoin de mécanismes thérapeutiques s'accroît proportionnellement à la potentialité structurellement donnée d'une socialisation ratée. Dans l'exemple ci-dessus, au minimum les enfants socialisés avec réussite feront pression sur ceux qui l'ont « mal » été. Aussi longtemps qu'il n'existe pas de conflit fondamental entre les définitions médiatisées de la réalité, mais seulement des différences entre des versions de la même réalité commune, les chances d'une thérapie réussie sont élevées.

La socialisation ratée peut également résulter de la médiation de mondes hautement contradictoires par les autrui significatifs au cours de la socialisation primaire. Au fur et à mesure que la distribution de la connaissance devient plus complexe, les mondes contradictoires deviennent accessibles et peuvent être médiatisés par différents autrui significatifs au cours de la socialisation primaire. Cela arrive moins fréquemment que la situation dont on vient de discuter, dans laquelle des versions du même monde commun sont distribuées parmi le personnel de socialisation, parce que des individus (par exemple, un couple marié) suffisamment liés les uns aux autres pour prendre en charge la socialisation primaire ont probablement mis au point un monde commun entre eux. Cela apparaît, cependant, et doit susciter, selon nous, un intérêt théorique considérable.

Par exemple, un enfant peut être élevé non seulement par ses parents mais aussi par une nurse recrutée parmi une minorité ethnique ou sociale. Les parents médiatisent pour l'enfant le monde de l'aristocratie conquérante, alors que la nurse médiatise le monde de la paysannerie

dominée d’une race différente. Il est même possible que les deux médiations aient recours à un langage totalement différent, que l’enfant apprend simultanément mais que les parents et la nurse trouvent mutuellement inintelligibles. Dans un tel cas, bien sûr, le monde des parents sera par définition prédominant. L’enfant sera reconnu par tous les intéressés et par lui-même comme appartenant au groupe des parents et non à celui de la nurse. Cependant, la prédéfinition des juridictions respectives des deux réalités peut être troublée par différents accidents biographiques, tout comme dans la situation discutée auparavant, sauf que maintenant la socialisation ratée entraîne la possibilité d’une alternation intériorisée en tant que trait permanent de l’appréhension subjective de l’individu par lui-même. Le choix potentiellement disponible à l’enfant se dessine mieux maintenant, impliquant différents mondes plutôt que différentes versions du même monde. Il est inutile de dire qu’en pratique, il y aura beaucoup de gradations entre la première et la deuxième situation.

Quand des mondes très différents sont médiatisés au cours de la socialisation primaire, l’individu est confronté à un choix d’identités profilées qui sont appréhendées en tant que possibilités biographiques véritables. Il peut devenir un homme selon les critères de la race A ou de la race B. Cela se passe quand la possibilité d’une identité réellement cachée, difficilement reconnaissable selon les typifications objectivement disponibles, apparaît. En d’autres termes, il peut exister une asymétrie socialement cachée entre biographie « publique » et « privée ». Aux yeux des parents, l’enfant est maintenant prêt pour la phase préparatoire de la chevalerie. À leur insu, mais soutenu par la structure de plausibilité fournie par la sous-société de la nurse, l’enfant lui-même ne fait que « jouer avec » ce processus, alors qu’il se prépare « en fait » lui-même à l’initiation aux mystères hautement religieux du groupe dominé. Des différences similaires apparaissent dans la société contemporaine entre les processus de socialisation au sein de la famille et au sein du groupe de pairs. Aux yeux de la famille, l’enfant est prêt à recevoir son diplôme d’enseignement secondaire. Aux yeux du groupe de pairs, il est prêt à subir son premier test sérieux de courage en volant une voiture. Il va sans

dire que de telles situations entraînent la possibilité de conflits internes et de sentiments de culpabilité.

De façon présumée, tous les hommes, une fois socialisés, sont potentiellement des « traîtres à eux-mêmes ». Le problème interne d'une telle « trahison », cependant, devient bien plus compliqué s'il implique la question de savoir *quel* « soi » a été trahi à un moment particulier, question posée dès que l'identification à différents autrui significatifs englobe différents autrui généralisés. L'enfant trahit ses parents quand il se prépare aux mystères et sa nurse quand il s'entraîne pour la chevalerie, tout comme il trahit son groupe de pairs en étant un jeune écolier « modèle », et ses parents en volant une automobile, chaque trahison s'accompagnant alors d'une « trahison envers lui-même » dans la mesure où il s'est identifié aux deux différents mondes. Nous avons discuté les différentes options qui lui sont accessibles dans notre précédente analyse de l'alternation, bien qu'il soit clair que ces différentes options possèdent une réalité subjective différente quand elles sont déjà intériorisées au cours de la socialisation primaire. On peut affirmer sans risque que l'alternation demeure une menace éternelle pour toute réalité subjective qui émerge d'un tel conflit comme le résultat d'une option quelconque, une menace établie une fois pour toutes avec l'introduction de la possibilité de l'alternation dans la socialisation primaire elle-même.

La possibilité de l'« individualisme » (c'est-à-dire du choix individuel entre des réalités et des identités différentes) est directement reliée à la possibilité d'une socialisation ratée. Nous avons affirmé que la socialisation ratée tend à soulever la question suivante : « qui suis-je ? ». Dans le contexte socio-structurel dans lequel la socialisation ratée devient ainsi reconnue, la même question surgit pour l'individu *correctement* socialisé en vertu de sa réflexion à propos de celui qui l'a ratée. Il finira tôt ou tard par rencontrer ceux ayant des « soi cachés », les « traîtres », ceux qui ont alterné ou alternent entre différents mondes. Par une sorte d'effet de miroir, la question finira par s'appliquer à lui-même, d'abord selon la formule : « mon Dieu, ça aurait pu m'arriver », et finalement peut-être par la formule : « pourquoi pas moi ? » Une boîte de Pandore constituée de choix « individualistes » s'ouvre ainsi, qui deviennent finalement un regard généralisé pour savoir si le parcours biographique

personnel a été déterminé par le « bon » ou le « mauvais » choix. L'« individualiste » émerge comme un type social spécifique qui détient au moins la capacité de migrer entre un certain nombre de mondes disponibles et qui a délibérément et consciemment construit un soi en dehors du « matériel » fourni par un ensemble d'identités disponibles.

Une troisième situation importante menant à une socialisation ratée apparaît quand il existe des différences entre la socialisation primaire et la socialisation secondaire. L'unité de la socialisation primaire est maintenue, mais, au cours de la socialisation secondaire, des identités et des réalités alternatives surgissent en tant qu'options subjectives. Les options sont, bien sûr, limitées par le contexte socio-structurel de l'individu. Par exemple, il se peut qu'il veuille devenir un chevalier, mais sa position sociale fait de ce projet une ambition folle. Quand la socialisation secondaire a été différenciée au point où la désidentification subjective a sa « bonne place » en société est devenue possible pour l'individu, et quand au même moment la structure sociale ne permet pas la réalisation de l'identité subjectivement choisie, un développement intéressant apparaît. L'identité subjectivement choisie devient une identité imaginaire, objectivée en tant que « soi réel » à l'intérieur de la conscience de l'individu. Certes, on peut affirmer que les individus ont toujours rêvé d'un accomplissement personnel impossible. La particularité de cet imaginaire réside dans l'objectivation, au niveau de l'imagination, d'une identité autre que celle qui a été objectivement attribuée et préalablement intériorisée au cours de la socialisation primaire. Il est évident que toute distribution plus étendue de ce phénomène produira des tensions et des troubles à l'intérieur de la structure sociale, menaçant les programmes institutionnels et leur réalité allant de soi.

Une autre très importante conséquence de cette opposition entre socialisation primaire et secondaire est la possibilité que l'individu établisse une relation aux mondes contradictoires qualitativement différente des relations discutées dans les situations précédentes. Si des mondes contradictoires apparaissent au cours de la socialisation primaire, l'individu a l'option de s'identifier à l'un de ceux-ci au détriment des autres, un processus qui, parce qu'il apparaît au cours de la socialisation

primaire, sera hautement chargé affectivement. L'identification, la désidentification et l'alternation seront accompagnées par des crises affectives, dans la mesure où elles dépendront invariablement de la médiation des autrui significatifs. L'appréhension de mondes contradictoires au cours de la socialisation secondaire produit une configuration entièrement différente. Au cours de la socialisation secondaire, l'intériorisation n'a *pas* besoin d'être accompagnée d'une identification affectivement chargée aux autrui significatifs ; l'individu peut intérioriser différentes réalités *sans* s'identifier à elles. Dès lors, si un monde alternatif apparaît au cours de la socialisation secondaire, l'individu peut opter pour lui de façon instrumentale. On pourrait parler ici d'une alternation « tiède ». L'individu intériorise la nouvelle réalité mais au lieu qu'elle soit *sa* réalité, elle n'est qu'une réalité qu'il utilise en fonction de buts spécifiques. Aussi longtemps que cela implique l'exécution de certains rôles, il conserve un détachement subjectif vis-à-vis de ceux-ci – il les « enfile » délibérément et intentionnellement. Si ce phénomène devient largement distribué, l'ordre institutionnel dans sa totalité finit par prendre la forme d'un réseau de manipulations réciproques[37].

Une société dans laquelle des mondes contradictoires sont généralement disponibles au niveau du marché entraîne des constellations spécifiques de réalité et d'identité subjectives. La conscience générale de la relativité de *tous* les mondes s'accroîtra, y compris celle de son propre monde qui est maintenant appréhendé subjectivement comme « *un* monde », plutôt que comme « *le* monde ». Il s'ensuit que sa propre conduite institutionnalisée peut être appréhendée comme « un rôle » duquel on peut se détacher soi-même dans sa propre conscience, et qu'on peut jouer grâce à un contrôle instrumental. Par exemple, l'aristocrate n'*est* plus simplement un aristocrate, mais il *joue à être* un aristocrate. La situation, dès lors, entraîne des conséquences bien plus importantes que la seule possibilité pour les individus de jouer ce qu'ils ne sont *pas* censés être. Ceux-ci jouent également à être ce qu'ils *sont* censés être, ce qui est très différent. Cette situation est de plus en plus typique de la société industrielle contemporaine, mais entrer dans une analyse de cette constellation relevant à la fois de la sociologie de la

connaissance et de la psycho-sociologie équivaudrait à dépasser de façon flagrante le champ de nos considérations présentes[38]. Ce qui doit être souligné, cependant, c'est qu'une telle situation ne peut être comprise sans être reliée continuellement à son contexte socio-structurel, ce qui découle logiquement de la relation nécessaire entre la division sociale du travail (avec ses conséquences pour la structure sociale) et la distribution sociale de la connaissance (avec ses conséquences pour l'objectivation sociale de la réalité). Dans la situation contemporaine, cela entraîne à la fois l'analyse du pluralisme des réalités et des identités en référence aux dynamiques structurelles de l'industrialisme, notamment les dynamiques des modèles de stratification sociale produits par l'industrialisme[39].

Théories de l'identité

L'identité est, bien sûr, un élément-clé de la réalité subjective, et comme toute réalité subjective, elle se trouve dans une relation dialectique avec la société. L'identité est formée par des processus sociaux. Une fois cristallisée, elle est conservée, modifiée, ou même reformée par des relations sociales. Les processus sociaux mis en jeu à la fois dans la formation et la maintenance de l'identité sont déterminés par la structure sociale. Réciproquement, les identités produites par l'interaction de l'organisme, de la conscience individuelle et de la structure sociale influencent en retour la structure sociale donnée, la maintenant, la transformant, ou lui donnant une nouvelle forme. Les sociétés possèdent une histoire au cours de laquelle des identités spécifiques émergent ; cette histoire est, cependant, produite par des hommes détenant une identité spécifique.

Si l'on comprend cette dialectique, on peut éviter les notions fallacieuses d'« identité collective », sans avoir recours au caractère unique, *sub specie aeternitatis* de l'existence individuelle[40]. Les structures sociales historiques spécifiques engendrent des types d'identité, qui sont reconnaissables dans des cas individuels. En ce sens, on peut affirmer qu'un Américain possède une identité différente de celle du Français, un New-Yorkais une identité différente de celle d'un homme du Middle-West, un cadre une identité différente de celle d'un hobo, etc.

Comme nous l'avons vu, l'orientation et la conduite dans la vie quotidienne dépendent de telles typifications. Cela signifie que des types d'identité peuvent être observés dans la vie quotidienne et que des affirmations comme celles qui sont considérées ci-dessus peuvent être vérifiées – ou réfutées – par des hommes ordinaires munis du sens commun. L'Américain qui doute que le Français soit différent de lui peut aller en France et découvrir par lui-même la réalité. Il est clair qu'on ne peut comparer le statut de telles typifications avec celui des constructions des sciences sociales, ni les vérifier ou les réfuter selon les canons de la méthode scientifique. Nous devons laisser de côté le problème méthodologique de la relation précise entre les typifications de la vie quotidienne et les constructions scientifiques (un puritain se connaît lui-même en tant que puritain et est reconnu comme tel par un anglican sans délibération supplémentaire ; le sociologue, par contre, qui voudrait vérifier la thèse de Max Weber sur le puritanisme, doit suivre des procédures bien différentes et plus complexes de façon à pouvoir « reconnaître » les références empiriques du type idéal weberien). Ce qui nous intéresse dans le présent contexte, c'est le fait que les types d'identité sont « observables » et « vérifiables » de façon préthéorique et donc à travers une expérience pré-scientifique.

L'identité est un phénomène qui émerge de la dialectique entre l'individu et la société. Les *types* d'identité, d'un autre côté, sont des produits sociaux *tout court* des éléments relativement stables de la réalité sociale objective (le degré de stabilité étant, bien sûr, à son tour socialement déterminé). En tant que tels, ils constituent le sujet d'une certaine forme de théorisation dans toute société, même si elles sont stables et si la formation des identités individuelles est relativement non-problématique. Les théories sur l'identité sont toujours incorporées dans une interprétation plus générale de la réalité ; elles sont « construites au sein » de l'univers symbolique et de ses légitimations théoriques, et varient selon la nature de ces dernières. L'identité demeure inintelligible tant qu'elle n'est pas située dans un monde. Toute théorisation de l'identité – et des types d'identité spécifiques – doit dès lors apparaître à l'intérieur du cadre des interprétations théoriques dans lequel cette

identité et ces types sont situés. Nous reviendrons très bientôt sur ce point.

Il faudrait encore souligner ici le fait que nous faisons référence à des théories de l'identité où celle-ci est considérée comme un phénomène social, c'est-à-dire sans préjuger de leur acceptation par la science moderne. En effet, nous nous référerons à de telles théories en tant que « psychologies » et nous inclurons toute théorie qui prétend expliquer le phénomène empirique d'une façon étendue, qu'une telle explication soit « valide » ou non pour la discipline scientifique contemporaine de ce nom.

Si les théories sur l'identité sont toujours insérées dans des théories plus étendues sur la réalité, cela doit être compris en fonction de la logique qui sous-tend cette dernière. Par exemple, une psychologie interprétant certains phénomènes empiriques comme la possession par des êtres démoniaques possède comme matrice une théorie mythologique du cosmos, et il est inapproprié de l'interpréter selon un cadre non-mythologique. De même, une psychologie interprétant ce même phénomène en termes de perturbations électriques du cerveau possède comme arrière-plan une théorie entièrement scientifique de la réalité, à la fois humaine et non-humaine, et dérive sa consistance de la logique sous-tendant cette théorie. Exprimée plus simplement, la psychologie présuppose toujours la cosmologie.

Ce point peut être illustré en référence au terme psychiatrique bien connu de « principe de réalité[41] ». Un psychiatre qui essaye de diagnostiquer un individu dont le statut psychologique est douteux lui pose des questions afin de déterminer le degré de son « principe de réalité ». Ceci est très logique ; du point de vue du psychiatre, il existe quelque chose d'évidemment problématique dans un individu qui ne sait pas quel jour de la semaine on est ou qui prétend qu'il vient de parler aux esprits. En fait, le terme de « principe de réalité » lui-même peut être utile dans un tel contexte. Le sociologue, cependant, doit poser la question supplémentaire : « Quelle réalité ? » Soit dit en passant, cette question est aussi pertinente du point de vue psychiatrique. Le psychiatre la prendra certainement en compte, dans le cas par exemple où le patient vient de débarquer d'un vol intercontinental et ne sait pas quel jour de la

semaine il est. Celui-ci peut très bien ne pas savoir quel jour on est simplement parce qu'il est encore dans « un autre temps » – le temps de Calcutta, par exemple, au lieu du temps normal de New York. Si le psychiatre est un peu sensible au contexte socio-culturel des conditions psychologiques, il aboutira finalement à des diagnostics différents à propos de l'individu qui parle avec les morts, selon que cet individu, disons, vient de New York ou de l'Haïti rural. Cet individu pourrait être « dans une autre réalité » dans le même sens socialement objectif que le précédent était « dans un autre temps ». En d'autres termes, la question du statut psychologique ne peut pas être résolue sans prendre en considération les définitions de la réalité allant de soi dans la situation sociale de l'individu. Pour exprimer cela plus directement, on peut dire que le statut psychologique dépend des définitions sociales de la réalité en général et est lui-même socialement défini[42].

L'émergence des psychologies introduit une relation dialectique ultérieure entre l'identité et la société – la relation entre la théorie psychologique et les éléments de la réalité subjective qu'elle se propose de définir et d'expliquer. Le niveau d'une telle théorisation peut, bien sûr, varier considérablement, comme dans le cas de toutes les légitimations théoriques. Ce qui a été dit auparavant à propos des origines et des phases des théories de légitimation s'applique ici avec une égale validité, mais à une différence près qui n'est pas sans importance. Les psychologies appartiennent à une dimension de la réalité qui est de la plus grande pertinence subjective pour tous les individus. Dès lors, la dialectique entre la théorie et la réalité affecte l'individu d'une façon tangiblement directe et intense.

Quand les théories psychologiques atteignent un haut degré de complexité intellectuelle, elles sont très probablement administrées par un personnel spécialement formé pour ce corps de connaissance. Quelle que soit l'organisation sociale de ces spécialistes, les théories psychologiques ré-intègrent la vie quotidienne en fournissant les schémas interprétatifs qui permettent de traiter les cas problématiques. Les problèmes qui surgissent en dehors de la dialectique entre l'identité subjective et les attributs de l'identité sociale, ou en dehors de la dialectique entre l'identité et son substrat biologique, peuvent être

classifiés selon des catégories théoriques – ce qui constitue, bien sûr, la pré-supposition de toute thérapie. Les théories psychologiques servent dès lors à légitimer les procédures de maintenance et de réparation de l'identité dans la société, fournissant le lien théorique entre l'identité et le monde dans la mesure où ils sont tous deux socialement définis et subjectivement appropriés.

Les théories psychologiques peuvent être empiriquement adéquates ou inadéquates. En disant cela nous ne signifions *pas* que cette adéquation est à considérer selon les canons de procédure de la science empirique, mais plutôt en tant que schéma interprétatif applicable par l'expert ou le profane à des phénomènes empiriques de la vie quotidienne. Par exemple, une théorie psychologique de la possession démoniaque a peu de chances d'être valide dans le cadre d'une interprétation des problèmes d'identité des intellectuels juifs petits-bourgeois à New York. Ces individus ne disposent tout simplement pas d'une identité capable de produire des phénomènes qui pourraient être ainsi interprétés. Les démons, s'ils existent, semblent les éviter. D'un autre côté, la psychanalyse a peu de chances d'être adéquate à l'interprétation des problèmes d'identité dans la campagne haïtienne, alors qu'une certaine psychologie vaudou pourrait fournir des schémas interprétatifs particulièrement perçants. Les deux psychologies démontrent leur adéquation empirique par la possibilité de leur application à la thérapie, mais aucune des deux cependant ne démontre pour autant le statut ontologique de ses catégories. Ni les dieux vaudous ni l'énergie libidinale ne peuvent exister en dehors du monde défini dans les contextes sociaux respectifs. Mais dans ces contextes, elles existent bien du fait de la définition sociale et sont intériorisées en tant que réalités au cours de la socialisation. Les paysans d'Haïti *sont* possédés et les intellectuels new-yorkais *sont* névrosés. La possession et la névrose sont donc des constituants de la réalité à la fois objective et subjective *dans ces contextes*. Cette réalité est empiriquement disponible dans la vie quotidienne. Les théories psychologiques respectives sont empiriquement adéquates dans le même sens. Le problème de la manière de développer de théories psychologiques afin de transcender cette relativité socio-historique ne nous intéresse pas ici.

Tant que les théories psychologiques sont adéquates dans ce sens, elles sont capables de vérification empirique. Encore une fois, il n'est pas question ici d'une vérification dans le sens scientifique du terme mais d'un test dans l'expérience de la vie sociale quotidienne. Par exemple, on peut avancer que les individus nés certains jours du mois seront vraisemblablement possédés, ou que ceux ayant des mères possessives seront vraisemblablement névrosés. De telles propositions sont empiriquement vérifiables dans la mesure où elles appartiennent à des théories adéquates, au sens sus-mentionné du terme. De telles vérifications peuvent être entreprises par des participants aux situations sociales en question, mais aussi par des observateurs extérieurs. Un ethnologue haïtien peut découvrir empiriquement la névrose de New York, tout comme un ethnologue américain peut découvrir empiriquement la possession vaudou. Il suffit de présupposer que l'observateur étranger est prêt à employer la machinerie conceptuelle de la psychologie indigène pour son enquête en cours. La validité épistémologique plus générale qu'il serait prêt à accorder à cette psychologie ne présente pas d'intérêt dans le cadre de l'enquête empirique immédiate.

Une autre façon d'exprimer l'adéquation des théories psychologiques consiste à dire qu'elles reflètent la réalité psychologique qu'elles se proposent d'expliquer. Mais si cela s'arrêtait là, la relation entre la théorie et la réalité ne serait pas ici de type dialectique. Une véritable dialectique est mise en jeu à cause du pouvoir de *réalisation* des théories psychologiques. Dans la mesure où les théories psychologiques sont des éléments de la définition sociale de la réalité, leur capacité à engendrer la réalité est une caractéristique qu'elles partagent avec d'autres théories légitimantes. Cependant, leur pouvoir de réalisation est particulièrement important car il est incarné par des processus émotionnellement chargés de formation de l'identité. Si une psychologie devient socialement établie (c'est-à-dire, devient généralement reconnue comme une interprétation adéquate de la réalité objective), elle tend à se réaliser avec vigueur dans le phénomène qu'elle se propose d'interpréter. Son intériorisation est accélérée du fait de son appartenance à la réalité interne, de façon à ce que l'individu la réalise dans l'acte même de son intériorisation. Encore

une fois, comme une psychologie appartient par définition à l'identité, son intériorisation a beaucoup de chances d'être accompagnée d'une identification, et de ce fait, elle sert désormais à former l'identité. Dans ce lien étroit entre l'intériorisation et l'identification, les théories psychologiques diffèrent considérablement des autres types de théorie. Cela n'est pas surprenant, puisque les problèmes de socialisation ratée conduisent plus facilement à ce genre de théorisation, les théories psychologiques sont plus aptes à détenir des effets socialisants. Cela ne revient pas à dire que les psychologies sont auto-vérifiantes. Comme nous l'avons indiqué, la vérification provient de la confrontation entre les théories psychologiques et la réalité psychologique empiriquement disponible. Les psychologies produisent une réalité, qui à son tour sert de base à leur vérification. En d'autres termes, nous avons affaire ici à une dialectique, et non à une tautologie.

Le paysan haïtien qui intériorise la psychologie vaudou sera possédé dès qu'il découvrira certains signes bien définis. De même, l'intellectuel new-yorkais qui intériorise la psychologie freudienne deviendra névrosé dès qu'il diagnostiquera certains symptômes bien connus. En effet, il est possible que, étant donné un certain contexte biographique, des signes et des symptômes soient produits par l'individu lui-même. Le paysan haïtien produira dans ce cas non pas des symptômes de névrose mais des signes de possession, alors que le New-Yorkais construira sa névrose en conformité avec la symptomatologie reconnue. Cela n'a rien à voir avec l'« hystérie de masse », encore moins avec la simulation, mais concerne l'empreinte des types d'identité sociétale sur la réalité subjective de l'individu ordinaire muni d'un sens commun. Le degré d'identification variera avec les conditions de l'intériorisation, comme nous l'avons dit auparavant, et dépendra, par exemple, du cadre où elle prend place, c'est-à-dire de son insertion dans la socialisation primaire ou secondaire. L'établissement social d'une psychologie, qui englobe également l'attribution de certains rôles sociaux au personnel administrant la théorie et son application thérapeutique, dépendra naturellement d'une variété de circonstances socio-historiques[43]. Mais plus elle devient socialement établie, plus le phénomène qu'elle permet d'interpréter sera abondant.

Si nous posons la possibilité que certaines psychologies finiront par devenir adéquates au cours du processus de réalisation, nous impliquons la question du pourquoi des théories encore inadéquates (comme elles le sont généralement aux premières étapes de ce processus) apparaissent initialement. Plus simplement, pourquoi une psychologie devrait-elle en remplacer une autre dans l'histoire ? La réponse générale consiste à affirmer qu'un tel changement surgit quand l'identité apparaît comme problématique pour une raison ou pour une autre. Le problème peut découler de la dialectique de la réalité psychologique et de la structure sociale. Des changements radicaux dans la structure sociale (comme par exemple dans le cas du changement provoqué par la révolution industrielle) peuvent entraîner de changements parallèles dans la réalité psychologique. Dans ce cas, de nouvelles théories psychologiques peuvent apparaître parce que les anciennes ne permettent plus d'expliquer de façon adéquate les phénomènes empiriques en cours. La théorisation de l'identité cherchera dès lors à prendre connaissance des transformations de l'identité qui se sont réellement produites, et sera elle-même transformée au cours de ce processus. D'un autre côté, l'identité peut devenir problématique au niveau de la théorie elle-même, c'est-à-dire en tant que résultat de développements théoriques intrinsèques. Dans ce cas, les théories psychologiques seront concoctées « avant le fait ». Leur établissement social *ultérieur*, et leur pouvoir parallèle de production de la réalité, peuvent être provoqués par n'importe quelle affinité entre le personnel de théorisation et les différents intérêts sociaux. La manipulation idéologique délibérée effectuée par des groupes d'intérêts politiques constitue une de ces possibilités historiques.

L'organisme et l'identité

Nous avons discuté auparavant des présuppositions organiques et des limitations organiques de la construction sociale de la réalité. Il est important de souligner maintenant que l'organisme continue à affecter chaque phase de l'activité constructrice de réalité de l'homme et que l'organisme à son tour est lui-même affecté par cette activité. Pour le dire grossièrement, l'animalité de l'homme est transformée en socialisation,

mais elle n’est pas abolie. L’estomac de l’homme continue à grommeler même quand il est en train de construire le monde. Réciproquement, les événements qui apparaissent à l’intérieur de cette construction, son produit, peuvent faire grommeler son estomac beaucoup plus, moins ou autrement. L’homme est capable de manger et de théoriser au même moment. La co-existence qui continue de l’animalité et de la socialité de l’homme peut être observée au cours de n’importe quelle conversation à table.

Il est possible de parler d’une dialectique entre la nature et la société[44]. Cette dialectique est donnée dans la condition humaine et se manifeste à nouveau dans tout être humain. Pour l’individu, bien sûr, elle se déploie elle-même dans une situation socio-historique déjà structurée. Il existe une dialectique continuelle, qui est apparue au cours des premières phases de la socialisation et qui continue à se déployer tout au long de l’existence individuelle en société, entre chaque animal humain et sa situation socio-historique. Extérieurement, il s’agit d’une dialectique entre l’animal individuel et le monde social. Intérieurement, il s’agit d’une dialectique entre le substrat biologique de l’individu et son identité socialement produite.

Dans son aspect externe, il est encore possible de dire que l’organisme pose des limites à ce qui est socialement possible. Comme l’ont dit les juristes constitutionnels anglais, le parlement peut tout faire sauf obliger les individus du sexe masculin à être « enceints ». Si le parlement essayait, son projet échouerait devant la dure réalité de la biologie humaine. Les facteurs biologiques limitent l’étendue des possibilités sociales qui sont ouvertes à chaque individu, mais le monde social, qui est pré-existant à tout individu, impose à son tour des limites à ce qui est biologiquement possible pour l’organisme. La dialectique se manifeste dans la limitation *mutuelle* de l’organisme et de la société.

Une illustration marquante des limitations imposées par la société aux possibilités biologiques de l’homme réside dans la longévité. L’espérance de vie varie avec le statut social. Même dans la société américaine contemporaine, il existe une différence considérable entre l’espérance de vie d’un ouvrier et celle d’un bourgeois. Davantage même, à la fois l’incidence et la nature de la pathologie varient avec le statut social. Les

membres des classes inférieures sont plus fréquemment malades que les membres de la bourgeoisie ; en plus, ils attrapent des maladies différentes. En d'autres termes, la société détermine combien de temps et comment l'organisme individuel vivra. Cette détermination peut être institutionnellement programmée par des opérations de contrôle social tout comme par l'institution de la loi. La société peut mutiler et tuer. En fait, c'est dans son pouvoir sur la vie et la mort qu'elle manifeste son contrôle fondamental sur l'individu.

La société pénètre également l'organisme de façon directe dans son fonctionnement, et particulièrement au niveau de la sexualité et de la nutrition. Bien que la sexualité et la nutrition soient enracinées toutes les deux dans des pulsions biologiques, ces pulsions sont extrêmement plastiques chez l'être humain. L'homme est poussé par sa constitution biologique à chercher la satisfaction sexuelle et la nourriture. Mais sa constitution biologique ne lui dit pas où il devrait chercher cette satisfaction sexuelle ni *ce qu*'il devrait manger. Laissé à lui-même, l'homme peut s'attacher sexuellement à n'importe quel objet et est parfaitement capable de manger des aliments qui le tueront. La sexualité et la nutrition sont canalisées dans des directions spécifiques socialement plutôt que biologiquement, une canalisation qui non seulement impose des limites à ces activités, mais affecte également directement les fonctions organiques. Ainsi, l'individu correctement socialisé est-il incapable de fonctionner sexuellement avec le « mauvais » objet sexuel et peut vomir quand il est confronté à la « mauvaise » nourriture. Comme nous l'avons vu, la canalisation sociale de l'activité constitue l'essence de l'institutionnalisation, qui est le fondement de la construction sociale de la réalité. On peut dire alors que la réalité sociale détermine non seulement l'activité et la conscience, mais, à un degré considérable, le fonctionnement organique. Ainsi, des fonctions aussi intrinsèquement biologiques que l'orgasme et la digestion sont-elles socialement structurées. La société détermine également la façon dont l'organisme est utilisé au cours de l'activité ; l'expressivité, l'allure et le geste sont socialement structurés. La possibilité d'une sociologie du corps qui découle de ce phénomène ne nous intéresse pas ici[45]. Ce qui est

important pour notre propos, c'est que la société établit des limites pour l'organisme, et que l'organisme établit des limites pour la société.

Dans son aspect interne, la dialectique se manifeste elle-même en tant que résistance du substrat biologique à son modelage social[46]. Cela est bien sûr plus évident au cours du processus de socialisation primaire. Les difficultés liées à la première socialisation de l'enfant ne peuvent pas être considérées simplement en terme de problèmes intrinsèques d'apprentissage. Le petit animal se révolte à nouveau, pour parler vulgairement. Le fait qu'il est condamné à perdre la bataille n'élimine pas cependant la résistance de son animalité à l'influence toujours plus pénétrante du monde social. Par exemple, l'enfant résiste à l'imposition de la structure temporelle de la société sur la temporalité naturelle de son organisme[47]. Il résiste à manger et à dormir en fonction de l'horloge plutôt qu'en fonction des exigences biologiques de son organisme. Cette résistance est progressivement brisée au cours de la socialisation, mais se perpétue elle-même en tant que frustration chaque fois que la société interdit à l'individu qui a faim de manger et à l'individu fatigué de dormir. La socialisation implique inévitablement ce type de frustration biologique. L'existence sociale dépend de la domination continue de la résistance biologiquement enracinée dans l'individu, ce qui entraîne des conséquences pour la légitimation tout comme l'institutionnalisation. Ainsi, la société fournit-elle à l'individu différentes explications au sujet de la nécessité de manger trois fois par jour, et non à n'importe quel moment, et encore plus d'explications au sujet de l'interdiction de coucher avec sa sœur. Des problèmes similaires d'opposition de l'organisme au monde socialement construit existent dans la socialisation secondaire, bien que, bien sûr, le degré de la frustration biologique soit probablement moins élevé.

Chez l'individu pleinement socialisé, il existe une dialectique interne continue entre l'identité et son substrat biologique[48]. L'individu continue à se vivre lui-même en tant qu'organisme, en dehors et parfois à l'encontre des objectivations socialement dérivées de son propre être. Souvent, cette dialectique est appréhendée comme un combat entre un soi « supérieur » et un soi « inférieur », respectivement équipés d'une identité sociale et pré-sociale, et peut être d'une animalité anti-sociale. Le

soi « supérieur » peut exercer son emprise de façon répétée sur le moi « inférieur », quelquefois au cours d'épreuves critiques de force. Par exemple, un homme doit vaincre sa peur instinctive de la mort par son courage au combat. Le soi « inférieur » est ici soumis au soi « supérieur », un postulat de domination exercée sur le substrat biologique qui est nécessaire pour maintenir l'identité sociale du combattant, à la fois objectivement et subjectivement. De même, un homme peut se forcer à avoir des rapports sexuels qui s'opposent à la résistance inerte de sa satisfaction physiologique, de façon à préserver son identité de modèle de virilité. Le soi « inférieur » est à nouveau obligé de s'exécuter au profit du soi « supérieur ». La victoire sur la peur et sur la prostration sexuelle illustre toutes deux la façon dont un substrat biologique résiste et est dominé par le soi social à l'intérieur de l'homme. Il va sans dire qu'il existe beaucoup de victoires moindres dans le cas de routines de la vie quotidienne, tout comme on trouve en fait des défaites plus et moins importantes.

L'homme est biologiquement prédestiné à construire et à habiter un monde avec les autres. Ce monde devient pour lui la réalité dominante et définitive. Ses limites sont établies par la nature, mais une fois construit, ce monde rétroagit sur la nature. Dans la dialectique entre la nature et le monde socialement construit, l'organisme humain est lui-même transformé. Dans cette même dialectique, l'homme produit la réalité et, dès lors, se produit lui-même.

---

1 Notre conception de la « compréhension de l'autre » est dérivée de Weber et de Schütz.

2 Nos définitions de la socialisation et de ses deux sous-types suivent de très près l'usage habituel qui en est fait dans les sciences sociales. Nous l'avons simplement adaptée pour la conformer à notre cadre théorique général.

3 Notre description, ici, bien sûr, repose essentiellement sur la théorie meadienne de la socialisation.

4 Le concept de « médiation » est dérivé de Sartre chez qui il manque, cependant, une théorie adéquate de la socialisation.

5 La dimension affective de l'apprentissage précoce a été particulièrement mise en valeur par Freud dans sa psychologie de l'enfant, bien qu'il existe de nombreuses découvertes en théorie behavioriste de l'apprentissage qui tendraient à confirmer cela. Nous n'impliquons pas ici l'acceptation des présupposés théoriques de l'une ou de l'autre école psychologique dans notre discussion.

6 Notre conception du caractère réfléchi du soi est dérivée à la fois de Cooley et de Mead. Ses racines peuvent être trouvées dans l'analyse du « soi social » faite par William James (*Principles of Psychology*).

7 Bien qu'on ne puisse développer ce thème ici, il suffit d'indiquer la possibilité d'une psychologie sociale authentiquement dialectique. Cette dernière pourrait être d'égale importance pour l'anthropologie philosophique et pour la sociologie. Aussi longtemps que cette dernière est concernée, une telle psychologie sociale (fondamentalement meadienne en orientation, mais avec l'addition d'éléments importants venant d'autres courants de la pensée sociale de type scientifique) rendrait inutile la recherche d'alliances théoriquement impossibles avec la psychologie freudienne ou behavioriste.

8 Sur la nomenclature, cf. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, p. 253 *et sq*.

9 Le concept de l'« autrui généralisé » est utilisé ici dans un sens pleinement meadien.

10 Comparer avec Georg Simmel, au sujet de l'appréhension de l'homme comme étant à la fois à I'intérieur et à l'extérieur de la société. Le concept d'« excentricité » (Plessner) est encore pertinent ici.

11 Comparer Piaget au sujet de la réalité massive du monde de l'enfant.

12 Comparer Lévy-Bruhl au sujet du phylogénétique analogue au « réalisme » infantile de Piaget.

13 Cf. Philippe Ariès, *Centuries of Childhood*, New York, Knopf, 1962.

14 Comparer ici avec les analyses culturo-anthropologiques des « rites de passage » liés à la puberté.

15 Le concept de « distance au rôle » est développé par Erving Goffman, particulièrement dans *Asylums*, Garden City (NY), Doubleday-Anchor, 1961. Notre analyse suggère qu'une telle distance est *seulement* possible à propos des réalités intériorisées au cours de la socialisation secondaire. Si on l'étend aux réalités intériorisées au cours de la socialisation primaire, nous rentrons dans le domaine de ce que la psychiatrie américaine appelle la « psychopathie », qui implique une formation déficiente de l'identité. Un point ultérieur très intéressant suggéré par notre analyse concerne les limites structurelles à l'intérieur desquelles un « modèle goffmanien » d'interaction sociale peut être viable – par exemple, des sociétés tellement structurées que les éléments décisifs de la réalité objectivée sont intériorisés dans des processus de socialisation secondaire. Cette considération, soit dit en passant, devrait nous prévenir d'assimiler le « modèle » goffmanien (très utile, ajoutons-le, pour l'analyse d'importants éléments de la société industrielle moderne) à un « modèle dramatique » tout court. Il y a eu d'autres drames, après tout, que celui de l'homme d'organisation contemporain ayant un penchant pour l'*impression management.*

16 Les études sur la sociologie des professions, notamment dans le développement particulier d'Everett Hughes, offrent un matériel intéressant sur ce point.

17 Cf. Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied*, Chicago, Free Press, 1949, p. 233 *et sq*.

18 Hans H. Gerth et C. Wright Mills, in *Character and Social Structure*, New York, Harcourt, Brace and Co, 1953, suggèrent le terme d'« autres intimes » pour les autres significatifs engagés dans le maintien de la réalité dans la vie ultérieure. Nous préférons ne pas l'utiliser en raison de sa similarité avec celui d'*Intimsphäre*, qui a beaucoup été employé dans la sociologie allemande et qui possède une connotation très différente.

19 Comparer avec Goffman encore sur ce point, ainsi qu'avec David Riesman.

20 Les concepts de « groupe primaire » et de « groupe secondaire » sont dérivés de Cooley. Nous suivons l'usage courant dans la sociologie américaine.

21 Au sujet du concept d'« appareil de conversation », cf. Peter L. Berger et Hansfried J. Kellner, « Marriage and the Construction of Reality », *Diogenes*, 46 (1964) p. 1 *et sq* (cf. ci-dessous en annexe) ; Friedrich Tenbruck (*op. cit.*) discute en détail la fonction des réseaux communicatifs dans la maintenance des réalités communes.

22 Sur la correspondance, cf. Georg Simmel, *Soziologie*, p. 287 *et sq*.

23 Le concept de « groupe de référence », est pertinent à cet égard. Comparer avec l'analyse par Merton de ce concept, dans sa *Social Theory and Social Structure*.

24 Cf. Peter L. Berger, *Invitation to Sociology*, Garden City (NY), Doubleday Anchor, 1963, p. 54 *et sq.*

25 Le concept psychanalytique de « transfert » se réfère précisément à ce phénomène. Ce que les psychanalystes qui l'utilisent ne comprennent pas, bien sûr, c'est que le phénomène peut être trouvé dans *n'importe quel* processus de resocialisation avec son identification résultante aux autrui significatifs qui les prennent en charge, de telle façon qu'aucune conclusion ne peut en être tirée en ce qui concerne la validité cognitive des « aperçus » qui existent dans la situation psychanalytique.

26 C'est ce à quoi Durkheim se référait dans son analyse de l'inévitabilité du caractère social de la religion. Nous n'utiliserions pas, cependant, son terme « Église » pour la « communauté morale » de la religion, car il n'est approprié qu'au cas historiquement spécifique de l'institutionnalisation de la religion.

27 Les études des techniques de « lavage de cerveau » en Chine communiste sont hautement révélatrices des modèles de base de l'alternation. Cf. par exemple Edward Hunter, *Brainwashing in Red China*, New York, Vanguard Press, 1951. Goffman dans son *Asylums*, a montré de près une procédure parallèle dans le cadre de la psychothérapie de groupe aux États-Unis.

28 Encore une fois, comparer Festinger pour l'évitement des définitions divergentes de la réalité.

29 Cf. Thomas Luckmann et Peter L. Berger, « Social Mobility and Personal Identity », *European Journal of Sociology*, p. 331 *et sq.*, 1964.

30 Le concept riesmanien de « hétéro-détermination » et le concept mertonien de « socialisation anticipée » sont ici pertinents.

31 Cf. les essais de sociologie médicale d'Eliot Freidson, Theodor J. Litman et Julius A. Roth in Arnold Rose, *Human Behavior and Social Processes, op cit*.

32 Notre discussion implique la nécessité d'un arrière-plan macro-sociologique pour les analyses de l'intériorisation, c'est-à-dire, d'une compréhension de la *structure sociale* à l'inté-

rieur de laquelle l'intériorisation prend place. La psychologie sociale américaine d'aujourd'hui est grandement affaiblie du fait qu'un tel arrière-plan manque.

33 Cf. Gerth et Mills, *op. cit*. Cf. également Tenbruck, *op. cit.*, qui assigne une place de première importance aux bases structurelles de la personnalité dans sa typologie des sociétés primitives, traditionnelles et modernes.

34 Ceci a l'importante implication que la plupart des modèles psychologiques, incluant ceux de la psychologie scientifique contemporaine, ont une pertinence socio-historique limitée. Cela implique ultérieurement qu'une psychologie sociologique devra en même temps être une *psychologie historique*.

35 Cf. Erving Goffman, *Stigma*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1963. De même, cf. A. Kardiner et L. Ovesey, *The Mark of Oppression*, New York, Norton, 1951.

36 Cf. Donald W. Cory, *The Homosexual in America*, New York, Greenberg, 1951.

37 Nous voudrions insister ici une fois de plus sur les conditions socio-structurelles qui permettent d'appliquer le « modèle goffmanien » d'analyse.

38 Helmut Schelsky a forgé le terme suggestif de « reflexivité permanente » *(Dauerreflektion)* pour cette analogie psychologique du « marché des mondes » contemporain (« Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar ? ») *(Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1957). L'arrière-plan théorique de l'argument de Schelsky est la théorie générale de la « subjectivisation » dans la société moderne développée par Gehlen. Luckmann l'a reprise ultérieurement en terme de sociologie de la religion contemporaine, *op. cit.*

39 Cf. Luckmann et Berger, *loc. cit*.

40 Il n'est pas conseillé de parler d'« identité collective » à cause du danger d'un hypostatisation fausse (ou réifiante). L'*exemplum horribile* d'une telle hypostatisation est la sociologie « hégélienne » des années vingt et trente (comme dans l'œuvre d'Othmar Spann). Le danger est présent à différents degrés dans de nombreux travaux de l'école durkheimienne et dans l'école anthropologique américaine de la « culture et la personnalité ».

41 Ce qui est impliqué ici, bien sûr, c'est une critique sociologique du « principe de réalité » freudien.

42 Cf. Peter L. Berger, « Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis », *Social Research*, 1965, p. 26 *et sq.*

43 Cf. *Ibidem*.

44 La dialectique entre la nature et la société qui est discutée ici ne peut en aucune manière être assimilée à la « dialectique de la nature », développée par Engels et par le marxisme. La première laisse entendre que la relation de l'homme à son propre corps (et à la nature en général) est en elle-même spécifiquement humaine. La seconde, au contraire, projette des phénomènes spécifiquement humains dans une nature non-humaine et s'efforce ensuite de déshumaniser théoriquement l'homme en le considérant comme l'objet de forces naturelles ou de lois de la nature.

45 Pour la possibilité d'une discipline « socio-somatique », cf. Georg Simmel, *op. cit.*, p. 483 *et sq.* (l'essai sur la « sociologie des sens ») ; Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 365 *et sq*. (l'essai sur les « techniques du corps ») ; Edward Hall, *The Silent Language*, Garden City (NY), Doubleday, 1959. L'analyse

sociologique de la sexualité devrait fournir le matériau le plus riche d'un point de vue empirique pour une telle discipline.

46 Ceci a été très bien compris par Freud dans sa théorie de la socialisation. Par contre, Malinowski et ses successeurs fonctionnalistes l'ont beaucoup sous-estimé.

47 Comparer ici avec Henri Bergson (particulièrement sa théorie de la durée), Maurice Merleau-Ponty, Alfred Schütz et Jean Piaget.

48 Comparer ici avec Durkheim et Plessner, et également avec Freud.

Conclusion

La sociologie de la connaissance et la théorie sociologique

Nous avons essayé de présenter un compte rendu général et systématique du rôle de la connaissance en société. Il est évident que nos analyses ne sont pas exhaustives. Mais nous espérons que notre tentative de développer une théorie systématique de la sociologie de la connaissance stimulera en même temps la discussion critique et les investigations empiriques. Nous sommes au moins sûrs d'une chose. Une redéfinition des problèmes et des devoirs de la sociologie de la connaissance était attendue depuis longtemps. Nous espérons que notre analyse indiquera la voie à suivre pour des travaux ultérieurs et permettra ainsi des recherches fécondes.

Cependant, notre conception de la sociologie de la connaissance contient également certaines implications générales pour la théorie sociologique et l'entreprise sociologique au sens large, et fournit une perspective différente sur bon nombre de domaines particuliers d'intérêt sociologique.

L'analyse de l'objectivation, de l'institutionnalisation et de la légitimation est directement applicable aux problèmes de la sociologie du langage, de la théorie de l'action sociale et des institutions, et de la sociologie de la religion. Notre compréhension de la sociologie de la connaissance mène à la conclusion que les sociologies du langage et de la religion ne peuvent être considérées comme de simples spécialités périphériques d'un intérêt mineur pour la théorie sociologique en tant que

telle, mais lui apportent plutôt une contribution essentielle. Cette vision n'est pas nouvelle. Durkheim et son école l'avaient, mais elle fut oubliée pour diverses raisons théoriquement non-pertinentes. Nous espérons avoir rendu clair le fait que la sociologie de la connaissance présuppose une sociologie du langage, et qu'une sociologie de la connaissance est impossible sans une sociologie de la religion (et vice versa). De plus, nous croyons avoir montré comment les positions théoriques de Weber et de Durkheim peuvent être combinées dans une théorie globale de l'action sociale qui ne dissout pas leurs logiques internes respectives. Enfin, nous oserons prétendre que le lien que nous avons été amenés à établir ici entre la sociologie de la connaissance et le corps théorique de la pensée de Mead et de son école suggère une possibilité intéressante pour ce qu'on pourrait appeler une psychologie sociologique, c'est-à-dire une psychologie qui dérive ses perspectives fondamentales d'une compréhension sociologique de la condition humaine. Les observations faites ici indiquent un programme qui semble comporter des promesses théoriques.

Plus généralement, nous oserons prétendre que l'analyse du rôle de la connaissance dans la dialectique de l'individu et de la société, de l'identité personnelle et de la structure sociale, fournit une perspective complémentaire cruciale pour tous les autres domaines de la sociologie. On ne peut certainement pas nier le fait que les analyses purement structurelles des phénomènes sociaux soient pleinement adéquates à des sphères plus larges de l'investigation sociologique, allant de l'étude de petits groupes à celle de grands complexes institutionnels, tels que l'économie ou la politique. Rien n'est plus loin de nos intentions que l'idée d'affirmer que « l'angle » de la sociologie de la connaissance devrait être automatiquement injecté dans toutes les analyses de ce type. Dans de nombreux cas, il ne serait pas nécessaire aux buts cognitifs de ces études. Nous suggérons, cependant, que l'intégration des découvertes de telles analyses au corps de la théorie sociologique exige plus que le simple hommage fortuit qui pourrait être rendu au « facteur humain » présent derrière les données structurelles récoltées. Une telle intégration exige un compte-rendu systématique de la relation dialectique entre les

réalités structurelles et l'entreprise humaine de construction de la réalité dans l'histoire.

Nous n'avons pas eu d'intérêt polémique en écrivant ce livre. Il serait sot de nier, cependant, que notre enthousiasme pour l'état présent de la théorie sociologique est particulièrement modéré. Nous avons essayé de montrer, dans notre analyse des relations entre les processus institutionnels et les univers symboliques légitimants, pourquoi nous devons considérer les versions habituelles des explications fonctionnalistes dans les sciences sociales comme des tours de passe-passe théoriques. De plus, nous espérons avoir montré, à l'appui de notre thèse, qu'une sociologie purement structurelle est naturellement portée à la réification des phénomènes sociaux, avec tous les dangers qu'une telle tendance comporte. Même si elle commence modestement par attribuer à ses constructions un statut purement heuristique, elle finit trop fréquemment par confondre ses propres conceptualisations avec les lois de l'univers.

Par contraste avec certains des modes dominants de théorisation dans la sociologie contemporaine, les idées que nous avons essayé de développer ne posent *ni* un « système social » ahistorique, *ni* une « nature humaine » ahistorique. L'approche que nous avons utilisée ici est à la fois non-sociologisante et non-psychologisante. Nous ne pouvons admettre le fait que la sociologie a pour objet les prétendues « dynamiques » entre les « systèmes » social et psychologique, placés *post hoc* dans une relation équivoque (soit dit en passant, l'itinéraire intellectuel de ces deux termes mérite la peine d'une étude de cas dans le cadre d'une sociologie empirique de la connaissance).

L'aperçu de la dialectique entre la réalité sociale et l'existence individuelle dans l'histoire n'est en aucune façon nouveau. C'est Marx, bien sûr, qui l'a introduit dans la pensée sociale moderne de la façon la plus puissante qui soit. Ce qui est nécessaire, cependant, est de fournir une perspective dialectique sur l'orientation théorique des sciences sociales. Il est inutile de dire que nous n'avons pas à l'esprit une introduction doctrinaire des idées marxistes dans la théorie sociologique. De même, nous ne faisons qu'affirmer l'existence de cette dialectique, de façon générale et dans les faits, et rien d'autre. Il est nécessaire,

cependant, d'avancer d'une telle affirmation à une spécification des processus dialectiques dans un cadre conceptuel qui est conforme aux grandes traditions de la pensée sociologique. Une simple rhétorique de la dialectique, telle qu'elle est habituellement formulée par les marxistes doctrinaires, ne doit apparaître au sociologue que comme une autre forme d'obscurantisme. Et nous sommes encore convaincus que seule une compréhension de ce que Marcel Mauss appelait le « fait social total » protègera le sociologue des réifications déformantes à la fois du sociologisme et du psychologisme. C'est dans le contexte d'une situation intellectuelle dans laquelle ce double danger est très réel, que nous souhaiterions que notre traité soit compris.

Notre entreprise a été de type théorique. Cependant, la théorie, dans toute discipline empirique, doit être doublement pertinente pour les « données » définies comme dignes d'intérêt pour cette discipline. Elle doit être conforme à celles-ci, et doit être adaptée à des enquêtes empiriques ultérieures. Un vaste ensemble de problèmes empiriques s'ouvre à la sociologie de la connaissance. Il ne rentre pas dans notre propos de fournir un catalogue des problèmes que nous considérons comme étant les plus intéressants, et encore moins de proposer des hypothèses spécifiques. Nous avons donné des indications de ce que nous avons en tête dans certaines des illustrations de notre discussion théorique. Nous voudrions simplement ajouter ici, qu'à notre avis, la recherche empirique au sujet de la relation entre les institutions et les univers symboliques légitimants améliorera grandement la compréhension sociologique de la société contemporaine. Les problèmes sont nombreux. Ils sont plus obscurcis que clarifiés quand on parle de la société contemporaine en termes de « sécularisation », d'« âge scientifique », de « société de masse », ou inversement, de l'« individu autonome », de la « découverte de l'inconscient », et ainsi de suite. Ces termes ne font qu'indiquer l'immensité des problèmes qui demandent une clarification théorique. On peut aisément admettre que les Occidentaux d'aujourd'hui, dans leur ensemble, vivent dans un monde très différent de celui de leurs prédécesseurs. Cependant, la signification de ce fait en terme de réalité, objective et subjective, à l'intérieur de laquelle ces hommes mènent leur vie quotidienne et vivent leurs propres crises est

encore très loin d'être claire. La recherche empirique concernant ces problèmes, distincte de spéculations plus ou moins intelligentes, a à peine commencé. Nous espérons que la clarification de la perspective théorique de la sociologie de la connaissance que nous avons tentée ici mettra en valeur des problèmes qui sont facilement ignorés dans d'autres perspectives théoriques. Pour donner un exemple, l'intérêt actuel d'une partie des sociologues pour les théories dérivées de la psychanalyse prendrait une coloration très différente si ces théories n'étaient plus considérées, positivement ou négativement, comme des propositions de la « science », mais comme des légitimations d'une construction très particulière et probablement hautement significative de la réalité dans la société moderne. Une telle analyse, bien sûr, mettrait entre parenthèses la question de la « validité scientifique » de ces théories et les considérerait simplement comme des données nécessaires à une compréhension de la réalité objective et subjective dont elles sont issues et qu'à leur tour elles influencent.

Nous nous sommes expressément gardés de poursuivre les implications méthodologiques de notre conception de la sociologie de la connaissance. Il devrait être clair, cependant, que notre approche est non-positiviste, si l'on comprend le positivisme comme une position philosophique définissant les objets des sciences sociales de façon à évacuer leurs problèmes les plus importants. Quoi qu'il en soit, nous ne sous-estimerons pas les mérites du « positivisme », au sens large, dans sa redéfinition des canons de la recherche empirique dans le cadre des sciences sociales.

La sociologie de la connaissance envisage la réalité humaine comme une réalité socialement construite. Comme la construction de la réalité a traditionnellement constitué un problème central de la philosophie, cette perspective détient des implications philosophiques. Dans la mesure où il a existé une forte tendance à la simplification de ce problème (avec toutes les questions qu'il implique) dans la philosophie contemporaine, le sociologue peut se découvrir lui-même, peut-être à sa grande surprise, comme l'héritier des questions philosophiques que les philosophes professionnels ne sont plus tentés d'étudier. Dans différentes sections de ce traité, particulièrement dans l'analyse des fondements de la

connaissance dans la vie quotidienne et dans la discussion de l'objectivation et de l'institutionnalisation en relation aux présuppositions biologiques de l'existence humaine, nous avons fourni certaines indications au sujet des contributions que la pensée d'orientation sociologique peut apporter à l'anthropologie philosophique.

En résumé, notre conception de la sociologie de la connaissance implique une conception spécifique de la sociologie en général. Cela n'implique *pas* que la sociologie n'est pas une science, que ses méthodes devraient être autres qu'empiriques, ou qu'elle ne peut pas être « libre de valeurs ». Mais *cela* implique que la sociologie prend place dans le groupe des sciences qui traitent de l'homme *en tant qu'*homme ; c'est-à-dire, dans un sens spécifique, une discipline humaniste. Une importante conséquence de cette conception réside dans le fait que la sociologie doit être soutenue à travers une conversation ininterrompue à la fois avec l'histoire et la philosophie, sous peine de perdre son propre objet d'investigation. Cet objet est la société en tant que partie d'un monde humain, produit par les hommes, habité par eux, et qui, à son tour, produit les hommes, dans un processus historique continu. Ce n'est pas le moindre des apports de la sociologie humaniste que de réveiller notre étonnement devant un phénomène aussi surprenant.

« Le mariage et la construction de la réalité »

par Peter L. Berger et Hansfried Kellner

Depuis Durkheim, c'est un lieu commun de la sociologie de la famille de dire que le mariage sert à l'individu de *protection contre l'anomie*. Quelque intéressante et pragmatiquement utile que soit cette perspective, elle n'est que le côté négatif d'un phénomène de signification bien plus large. Si l'on parle de situations anomiques, il faut aussi examiner les processus « nomiques » qui, par leur absence, conduisent aux situations mentionnées. Si, par conséquent, on trouve une corrélation négative entre le mariage et l'anomie, on doit être amené à examiner le caractère du mariage comme un instrument créateur de *nomos*, c'est-à-dire à considérer le mariage comme un engagement social qui crée pour l'individu une sorte d'ordre dans lequel sa vie prend un sens. Nous avons l'intention de discuter ici du mariage moderne dans cette perspective. On peut évidemment le faire dans un percevoir macrosociologique, traitant le mariage comme une institution sociale majeure en lien avec les autres grandes structures de la société. Notre point de vue sera microsociologique, s'intéressant d'abord aux processus sociaux qui affectent les individus dans n'importe quel mariage spécifique, bien que, évidemment, il faille aussi saisir le cadre plus large de ces processus. Dans quel sens cette discussion peut être décrite comme une microsociologie de la connaissance, cela apparaîtra plus clairement, nous l'espérons, au cours du développement[1].

Le mariage n'est évidemment qu'*une* des relations sociales où ce processus créateur de *nomos* a lieu. Il est donc nécessaire de considérer d'une manière plus générale le caractère de ce processus. Ce faisant, nous

sommes influencés par trois perspectives théoriques : la perspective weberienne de la société comme réseau de significations, celle de Mead sur l'identité comme phénomène social, et l'analyse phénoménologique de la structuration sociale de la réalité telle qu'on la trouve dans l'œuvre de Schütz et de Merleau-Ponty[2] N'étant pas convaincu que la clarté théorique est nécessairement liée à la lourdeur terminologique, nous éviterons autant que possible d'utiliser cette sorte de jargon qui a fait la réputation douteuse des sociologues et des phénoménologues.

La définition sociale de la réalité…

Le processus qui nous intéresse ici est celui qui construit, maintient et modifie une réalité consistante qui peut significativement être vécue par les individus. Dans ces formes essentielles, ce processus est déterminé par la société dans laquelle il se déroule. Toute société a ses moyens spécifiques de percevoir et de définir la réalité : son monde, son univers, son organisation agencée de symboles. Nous le percevons déjà dans le langage qui forme la base symbolique de la société. Se dressant sur cette base et grâce à elle, il y a un système de représentations toutes faites, grâce auquel les innombrables expériences de la réalité sont mises en ordre[3]. Ces représentations et leur ordre sont assurés en commun par les membres de la société. Elles acquièrent alors non seulement un caractère d'objectivité, mais sont considérées comme le monde *tout court*, le seul monde que les hommes normaux puissent concevoir[4]. Le caractère apparemment objectif et allant de soi des définitions sociales de la réalité peut être plus clairement perçu dans le cas du langage lui-même, mais il est important de se souvenir que celui-ci est la base et l'instrument d'un processus d'édification du monde bien plus vaste. Le monde socialement construit doit servir continuellement de médiation pour l'individu et être actualisé par lui, en sorte qu'il devienne et demeure *son* monde. La société donne à l'individu certains points d'appui décisifs pour son expérience et sa conduite quotidienne. Chose bien plus importante, l'individu est pourvu d'un ensemble spécifique de représentations et de critères utiles, définis à l'avance pour lui par la société et mis à sa disposition pour l'organisation de sa vie quotidienne. Cette organisation

ou (dans la ligne de nos considérations du début) le système nomique est cumulatif au long de l'existence. Il commence à être formé chez l'individu dès les premières étapes de la socialisation, puis il continue à s'enrichir et à se modifier par lui – même tout au long de son existence[5]. Alors qu'il y a des différences biographiques individuelles tendant vers des différences dans la constitution de ce système par des individus déterminés, il existe dans la société un consensus général sur l'étendue des différences estimées tolérables. Sans ce consensus, à la vérité, la société serait impossible comme entreprise viable, puisque alors elle manquerait de principes de mise en ordre grâce auxquels l'expérience individuelle peut être partagée et la conduite rendue mutuellement intelligible. Cet ordre, qui permet à l'individu de percevoir et définir son monde, n'est donc pas choisi par lui, sauf peut-être en ce qui concerne de très légères modifications. Il est plutôt découvert par lui comme un donné extérieur, un monde tout fait qui est *là* tout simplement pour qu'il puisse aller de l'avant et vivre en lui, bien qu'il le modifie continuellement par le fait de vivre en lui. Néanmoins, ce monde exige d'être validé, peut-être précisément à cause d'un brin de soupçon toujours présent au sujet de son élaboration sociale et de sa relativité. Cette validation, alors qu'elle doit être entreprise par l'individu lui-même, requiert une interaction constante avec les autres qui cohabitent dans le même monde socialement construit.

Validée par les autres…

En un sens large, *tous* les autres habitants de ce monde exercent une fonction de validation. Chaque matin le livreur de journaux valide les plus vastes coordonnées de mon monde et le préposé apporte une validation tangible de ma propre localisation dans ces coordonnées. Toutefois, certaines validations sont plus significatives que d'autres. Chaque individu exige une validation constante, y compris décidément la validation de son identité et de sa place dans ce monde, par les quelques autres qui sont vraiment significatifs pour lui[6]. De même que la privation de relations avec ses autrui significatifs plongera l'individu dans l'anomie, de même leur présence continuelle soutiendra pour lui ce

nomos par lequel il peut se sentir chez lui dans le monde, du moins la plupart du temps. Encore en un sens large, toutes les actions des autres significatifs et même leur simple présence exercent cette fonction de soutien. Dans la vie quotidienne, la principale méthode employée est la parole. En ce sens, il est exact de voir la relation de l'individu avec ses autrui significatifs comme une conversation continuelle. Lorsque celle-ci a lieu, elle valide toujours davantage les définitions fondamentales de la réalité une fois pénétrée, non pas tant bien sûr par une articulation explicite, mais précisément en prenant tacitement les définitions comme allant de soi et en parlant de tous les sujets concevables sur la base de ce donné. À travers la même conversation, l'individu est rendu capable de s'adapter aux contextes sociaux changeants et nouveaux au cours de son existence. En un sens fondamental, on peut dire que l'on parle de son chemin à travers la vie.

Dans la conversation

Si l'on concède ces points on peut maintenant énoncer une proposition sociologique générale : la plausibilité et la stabilité du monde socialement défini dépendent de la force et de la continuité des relations significatives dans lesquelles la conversation au sujet de ce monde peut être continuellement poursuivie. Ou, dit d'une manière un peu différente : la réalité du monde est soutenue par la conversation avec les autrui significatifs. Cette réalité n'inclut pas seulement l'image par laquelle chacun voit ses compagnons, mais aussi la manière dont il se voit lui-même. La force créatrice de réalité des relations sociales dépend du degré de leur proximité[7], c'est-à-dire du degré avec lequel les relations sociales se présentent dans les situations interpersonnelles et du degré dont elles sont créditées d'une signification primaire par l'individu. Dans toute situation empirique émergent maintenant de ses considérations des questions sociologiques évidentes, à savoir des questions au sujet des modèles de relations constructives du monde, des formes sociales que prend la conversation avec les autrui significatifs. Sociologiquement, on doit se demander comment ces relations sont objectivement structurées et

distribuées, et on désirera aussi comprendre comment elles sont subjectivement perçues et vécues.

Le mariage, instrument nomique

Ces conceptions préliminaires étant établies, nous pouvons maintenant en venir à notre thèse principale. Nous prétendons que le mariage occupe pour les adultes dans notre société une situation privilégiée parmi les relations significatives validantes. Ou dit un peu différemment : *le mariage est un instrument nomique important dans notre société*. Nous démontrerons de plus que la fonction sociale essentielle de cette institution ne peut être pleinement comprise si ce fait n'est pas perçu.

Nous pouvons maintenant procéder à une analyse idéale et typique du mariage, c'est-à-dire essayer de résumer les traits essentiels qu'il présente. Le mariage, dans notre société, est un acte dramatique dans lequel deux étrangers se rencontrent et se redéfinissent. Le drame de l'acte est intérieurement anticipé et socialement légitimé bien avant qu'il ne prenne place dans la vie de l'individu. Il est amplifié au moyen d'une idéologie diffuse dont les thèmes dominants (l'amour romantique, l'accomplissement sexuel, la découverte de soi et la réalisation de soi à travers l'amour et la sexualité, le noyau familial comme le lieu social de ces réalités) peuvent se trouver distribués à travers toutes les couches de la société. L'actualisation dans la vie de l'individu de ces attentes idéologiquement définies à l'avance a lieu avec l'accompagnement de l'un des quelques rites traditionnels de passage qui sont encore significatifs pour la plupart des membres de la société. Il faut ajouter que, en utilisant le terme « étranger », nous ne voulons pas dire que les candidats au mariage viennent d'un arrière-plan social très différent. À vrai dire, les données indiquent le contraire. Ils sont étrangers plutôt parce que, à la différence des candidats au mariage dans bien des sociétés primitives, ceux de notre société proviennent généralement de différents contextes de relations interpersonnelles ; au sens exprimé plus haut, ils proviennent de différentes zones de conversation. Ils n'ont pas de passé commun, bien que leurs passés aient une structure semblable. En d'autres termes, à part les modèles courants d'endogamie ethnique, religieuse et

sociale, notre société est généralement exogame en ce qui concerne les relations nomiques. D'une manière générale, dans notre société mouvante, la conversation significative des deux partenaires avant le mariage prend place dans des cercles sociaux qui ne se recouvrent pas. Avec la redéfinition dramatique de la situation provoquée par le mariage, toute conversation significative pour les deux nouveaux partenaires est maintenant concentrée sur leurs relations mutuelles, et, en fait, c'est précisément dans cette intention qu'ils sont entrés en relation.

La sphère privée de l'existence

Il va sans dire que ce caractère du mariage plonge ses racines dans des configurations structurelles beaucoup plus larges de notre société. La plus importante de celles-ci, pour notre propos, est la cristallisation de la sphère dite privée de l'existence, de plus en plus soustraite au contrôle immédiat des institutions publiques (spécialement économiques et politiques) et cependant définie et utilisée comme l'aire sociale principale de l'autoréalisation de l'individu. Il n'est pas de notre intention d'examiner ici les forces historiques qui font progresser ce phénomène. Observons toutefois qu'elles sont étroitement liées à la révolution industrielle et à ses conséquences institutionnelles. Les institutions publiques sont maintenant en face de l'individu comme un monde immensément puissant et étranger, incompréhensible dans ses opérations internes, au caractère humain anonyme. Ne fût-ce que par son travail dans quelque recoin de la machine économique, l'individu doit trouver le moyen de vivre dans ce monde étranger, d'en venir à un compromis avec le pouvoir qu'il exerce sur lui, de se satisfaire de quelques concepts empiriques pour le guider à travers la vaste réalité qui autrement demeure opaque à sa compréhension et de modifier son anonymat par toute « relation humaine » qu'il peut mener à bien dans son rapport avec le monde. Il faut souligner, contre plusieurs critiques de la « société de masse », que cela ne laisse pas nécessairement l'individu dans un sens de profonde détresse et de solitude. Il semblerait plutôt qu'un grand nombre de gens dans notre société se satisfassent de cette situation dans laquelle leurs engagements publics ont peu d'importance subjective, considérant

le travail comme une nécessité pas trop mauvaise, et regardant au mieux la politique comme un spectacle divertissant. Ce ne sont habituellement que les intellectuels politiquement et moralement engagés qui estiment que ces gens doivent être terriblement désespérés.

Le fait est que l'individu dans cette situation, peu importe qu'il soit heureux ou non, se tournera ailleurs pour des expériences d'autoréalisation qui auront de l'importance pour lui. La sphère privée, cette zone interstitielle plus ou moins créée (pensons-nous) au hasard comme un produit accessoire de la métamorphose sociale de l'industrialisme, est celle vers laquelle il se tournera principalement. C'est là que l'individu cherchera le pouvoir, la compréhension et, littéralement, un nom : l'apparent pouvoir de façonner un monde, même lilliputien, qui reflète son être propre ; un monde qui, ayant été apparemment formé par lui-même, est clairement intelligible pour lui (du moins le pense-t-il) ; un monde dans lequel, par conséquent, il est *quelqu'un*, peut-être même, dans un cercle enchanté, un seigneur et un maître. Qui plus est, dans une grande mesure, ces expectatives ne manquent pas de réalité. Les institutions publiques n'ont pas besoin de contrôler les évènements individuels dans la sphère privée aussi longtemps qu'elles demeurent effectivement circonscrites dans les limites de cette sphère. La sphère privée est perçue, non sans raison, comme une zone de choix individuel et même d'autonomie. Ce fait a d'importantes conséquences pour la formation de l'identité dans la société moderne, mais nous ne pouvons les développer ici. Ce qui doit être clair, c'est la situation particulière du domaine privé parmi les autres structures sociales. En somme, c'est surtout et, en règle générale, *seulement* dans le domaine privé que l'individu peut prendre une tranche de réalité et la façonner en son monde. Si l'on est conscient de cette capacité et même de cette nécessité qu'a l'homme de s'extérioriser dans la réalité et de produire pour lui-même un monde dans lequel il peut se sentir chez lui, alors on sera difficilement surpris par la grande importance que le domaine privé a prise dans la société moderne[8].

La relation matrimoniale…

Le domaine privé inclut une variété de relations sociales. Parmi celles-ci, les relations familiales occupent une position centrale et, en fait, servent de foyer pour la plupart des autres relations (d'amitié, de voisinage, d'appartenance volontaire à des associations religieuses ou autres). Puisque, comme continuent de nous le rappeler les ethnologues, la famille dans notre société est de type conjugal, la relation centrale dans tout ce domaine est la relation matrimoniale. C'est sur la base du mariage que, pour la plupart des adultes de notre société, s'édifie l'existence dans le domaine privé. Qu'il soit bien clair que ce n'est pas du tout une fonction universelle ou même largement interculturelle du mariage. Le mariage a plutôt revêtu dans notre société une fonction et un caractère particuliers. On a fait remarquer que le mariage a perdu dans la société contemporaine plusieurs de ces anciennes fonctions pour en assumer de nouvelles[9]. Cela est certainement exact, mais nous préférerions poser la question d'une manière un peu différente. Le mariage et la famille étaient habituellement encastrés solidement dans la matrice des relations d'une plus vaste communauté qui servaient à l'extension et la particularisation des contrôles sociaux. Il y avait peu de barrières entre le monde de la famille individuelle et la plus vaste communauté, fait constatable même dans les conditions physiques où vivait la famille avant la révolution industrielle[10]. La même vie sociale palpitait à la maison, dans la rue et la communauté. Dans cette perspective, la famille et, en elle, la relation matrimoniale étaient une partie d'une bien plus vaste aire de conversation. Dans notre société contemporaine, au contraire, chaque famille se constitue son sous-monde séparé, avec ses propres contrôles et sa propre conversation fermée.

Ce fait exige un bien plus grand effort de la part des partenaires du mariage. À la différence d'une situation antérieure où l'établissement d'un nouveau foyer ajoutait simplement à la différenciation et à la complexité d'un monde social déjà existant, les partenaires du mariage, dans la société actuelle, sont embarqués dans la tâche souvent difficile de construire pour eux-mêmes le petit monde dans lequel ils vivront. Bien sûr, la plus grande société leur fournit certaines instructions types sur la manière dont ils doivent accomplir leur tâche, mais cela ne change pas le fait qu'un effort considérable leur est demandé pour sa réalisation. Le

caractère monogamique du mariage renforce la nature dramatique et précaire de cette entreprise. Le succès ou l'échec dépendent des idiosyncrasies. Simmel a montré qu'il s'agit de la plus instable de toutes les relations sociales possibles[11]. Il n'est pas surprenant que la décision de s'embarquer dans cette entreprise ait un caractère critique et même bouleversant dans l'imagination populaire, souligné, mais aussi atténué psychologiquement, par le cérémonial qui entoure l'évènement.

Toute relation sociale exige une objectivation, c'est-à-dire un processus par lequel les significations vécues subjectivement deviennent objectives pour l'individu. Dans l'interaction avec les autres, elles deviennent aussi une propriété commune et par là même massivement objectives[12]. Le degré d'objectivation dépendra du nombre et de l'intensité des relations sociales qui en seront le support. Une relation qui ne comporte que deux individus appelés à soutenir, par leurs propres efforts, un monde social permanent, *devra compenser en intensité sa pauvreté numérique*. Cela, à son tour, accentue le drame et la précarité. La venue postérieure des enfants ajoutera à la densité de l'objectivation s'effectuant dans la famille nucléaire, la rendant en grande partie moins précaire. Il reste vrai que l'établissement et le maintien d'un tel monde social sont extrêmement exigeants pour les principaux participants.

Instrument de la construction sociale de la réalité

On peut essayer maintenant d'esquisser le processus idéal qui a lieu lorsque le mariage fonctionne comme un instrument de la construction sociale de la réalité. Les protagonistes principaux du drame sont deux individus, chacun avec son stock d'expériences disponible, accumulé au cours de sa vie[13]. Comme membres d'une société très mouvante, ces individus ont déjà intériorisé une certaine facilité pour se redéfinir eux-mêmes et modifier leur stock d'expériences. Ils ont donc une grande capacité psychologique pour nouer de nouvelles relations avec d'autres[14]. Aussi, venant de secteurs de la grande société largement semblables sous l'aspect de la région, de la classe, de l'ethnie et de l'affiliation religieuse, les deux individus auront organisé leur stock d'expériences de façon

semblable. En d'autres termes, les deux individus ont intériorisé le même monde général, y compris les définitions générales et les expectatives de la relation matrimoniale elle-même. Leur société leur a fourni une image du mariage allant de soit, et les a préparés socialement à entrer dans les rôles déterminés du mariage. Tout de même, ces projections relativement vides doivent maintenant être actualisées, vécues et remplies d'un contenu expérimental par les protagonistes. Cela exigera un changement dramatique dans leur définition de la réalité et d'eux-mêmes.

Comme le mariage, la plupart des actions de chaque partenaire doivent maintenant être projetées en relation avec celles de l'autre. Les définitions de la réalité de chaque partenaire doivent être constamment mises en relation avec les définitions de l'autre. L'autre est présent dans *presque tous les horizons de la conduite quotidienne*. Bien plus, l'identité de chacun prend maintenant un nouveau caractère, ayant constamment à s'harmoniser avec celle de l'autre, étant même perçue par les gens de l'extérieur comme en symbiose avec l'identité de l'autre. Pour chacun des partenaires, dans le réseau psychologique des autrui significatifs, *le conjoint devient l'autre par excellence*, le cohabitant le plus proche et le plus marquant de son monde. En réalité, toutes les autres relations significatives doivent presque automatiquement être perçues de nouveau et regroupées dans la perspective de ce changement capital.

En d'autres termes, dès le début du mariage, chaque conjoint a de nouvelles manières de vivre son expérience significative du monde en général, des autres, et de lui-même. Par définition donc, le mariage constitue une rupture « nomique ». En ce qui concerne la vie de chaque conjoint, l'évènement du mariage inaugure un nouveau processus « nomique ». Les protagonistes perçoivent rarement avec quelque clarté toutes les implications de ce fait. Ils pensent plutôt que le monde de chacun, les relations avec les autres, et surtout eux-mêmes sont restés tels qu'ils étaient auparavant, sauf, bien sûr, le fait que ce monde, les autres, eux-mêmes seront maintenant partagés avec le conjoint. Il doit être clair dès maintenant que cette idée est une grave méprise. Précisément à cause de ce fait, le mariage engage l'individu dans un développement imprévu et indistinct, au cours duquel la transformation « nomique » a lieu. Ce qui est directement saisi, ce sont certains problèmes objectifs et concrets

surgissant du mariage, comme les tensions avec les beaux-parents ou les amis antérieurs, ou les différences religieuses entre les conjoints, ainsi que les tensions directes entre eux. Ils sont saisis comme les difficultés extérieures, occasionnelles et pratiques. Ce qui *n'est pas saisi*, c'est le côté subjectif de ces difficultés, à savoir la transformation du *nomos* et de l'identité qui a eu lieu et qui se poursuit, en sorte que tous les problèmes et les relations sont vécus d'une manière toute nouvelle, à l'intérieur d'une réalité nouvelle et toujours changeante.

Redéfinition des relations

Prenons un exemple simple et fréquent : les relations du mari avec ses amis avant et après le mariage.

Il est d'observation courante que ces relations, surtout si les partenaires extra-conjuguaux sont célibataires, survivent rarement au mariage, ou, si elles le font, sont considérablement redéfinies après le mariage. Ce n'est pas le résultat d'une décision délibérée de l'époux, ni d'un sabotage délibéré de la part de l'épouse. Ce qui arrive tout simplement, c'est un lent processus où l'image que l'époux a de son ami est transformée à mesure qu'il en parle avec sa femme. Même s'il n'en parle pas directement, la simple présence de sa femme le force à voir autrement son ami. Cela ne signifie pas qu'il adopte une image négative qu'aurait sa femme. Quelle que soit l'image qu'elle a ou qu'il croit qu'elle a, elle sera différente de celle qu'a l'époux. Cette différence fera partie de l'image commune qui doit maintenant être élaborée au cours de la conversation permanente entre les partenaires du mariage, et comme il se doit, elle agira puissamment sur l'image qu'en avait auparavant le mari. De même, généralement, ce processus est rarement saisi avec un certain degré de lucidité. L'ancien ami s'estompera plus probablement du tableau par lents degrés, quand de nouveaux types d'amis prendront sa place. Le processus, tel qu'il est commencé surtout dans la conversation conjugale, peut toujours être expliqué par des formules socialement saisissables telles que « les gens changent », « les amis disparaissent », ou « nous sommes devenus plus mûrs ». *Ce processus de la liquidation par la conversation est spécialement puissant, parce qu'il est unilatéral.* Le

mari parle généralement de son ami avec sa femme, mais *il ne parle pas* de sa femme à son ami ; alors que l'ami est privé de défense, de la possibilité, pour ainsi dire, de redéfinir à son tour la relation. Cette prédominance de la conversation conjugale sur toutes les autres est sa caractéristique la plus importante. Elle peut être atténuée en se réfugiant, pour se protéger, dans quelques relations non conjugales (par exemple, « Mardi soir, sortie avec les copains » ou « Samedi, déjeuner avec maman »), mais même alors il y a de puissantes barrières émotives contre la sorte de conversation (au sujet de la relation conjugale) qui pourrait servir de contre-définition.

Le mariage pose donc une nouvelle réalité. La relation de l'individu avec cette nouvelle réalité est toutefois dialectique. Il agit sur elle, de connivence avec son conjoint, mais elle réagit sur lui et sur son conjoint, soudant ensemble leur réalité. Puisque, comme nous l'avons établi plus haut, l'objectivation qui constitue cette réalité est précaire, les groupes avec lesquels le couple est associé sont appelés à l'aide pour définir avec lui la nouvelle réalité. Le couple est poussé vers les groupes qui renforcent sa définition de lui-même et du monde, et il évite ceux qui l'affaiblissent. Celle-ci, à son tour, déclenche les pressions bien connues du groupe, qui réagit sur les conjoints pour changer leur définition du monde et d'eux-mêmes. La nouvelle réalité n'est donc pas posée une fois pour toutes, mais elle continue à être redéfinie, non seulement dans l'interaction conjugale elle-même, mais dans les diverses relations de groupe fondées sur le mariage et dans lesquelles le couple est impliqué.

Le mariage, phase décisive de la socialisation

Dans la vie de l'individu, le mariage, alors, provoque une phase décisive de socialisation, qui peut être comparée à celle de l'enfance et de l'adolescence. Cette phase a une structure plutôt différente des précédentes. Là, l'individu était en général socialisé dans des modèles déjà existants. Ici, il collabore activement plutôt que passivement à sa propre adaptation. Ainsi, dans les phases précédentes de socialisation, il y avait une appréhension d'entrer dans un monde nouveau et d'être transformé par lui. Dans le mariage, on appréhende peu un tel processus,

mais on pense plutôt que le monde est demeuré le même, avec simplement un changement de connotations émotives et pragmatiques. Cette notion, comme nous avons essayé de la montrer, est illusoire.

La reconstruction du monde dans le mariage a lieu principalement au cours de la conversation, comme nous l'avons suggéré. Le problème implicite de cette conversation est d'harmoniser deux définitions individuelles de la réalité. Par la logique même de la relation, on doit arriver à une définition générale commune ; sinon, la conversation deviendra impossible et, *ipso facto*, la relation sera mise en péril. Cette conversation doit être comprise comme le travail continuel d'un processus de mise en ordre et de symbolisation ou, si l'on préfère, d'un processus d'objectivation. Chaque partenaire apporte continuellement ses conceptions de la réalité, qui sont alors « discutées », habituellement plusieurs fois plutôt qu'une, et dans ce processus, elles sont objectivées par le procédé de la conversation. Plus longtemps se poursuit cette conversation, plus massivement réelles deviendront les objectivations pour les partenaires. Dans la conversation conjugale, non seulement un monde est construit, mais il est aussi maintenu en état d'entretien et continuellement remeublé. Les deux partenaires soutiennent la réalité subjective de ce monde par la même conversation. L'instrumentalité nomique du mariage se concrétise sans cesse du lit à la table du déjeuner, alors que les partenaires poursuivent la conversation sans fin qui s'alimente d'à peu près tout ce qu'ils vivent individuellement ou ensemble. À la vérité, il peut arriver finalement qu'aucune expérience ne soit pleinement réelle sans que et jusqu'à ce qu'on en ait « discuté ».

Stabilisation de la réalité

Ce processus comporte un résultat très important, à savoir un renforcement ou une stabilisation de la réalité objectivée en commun. Il devrait être facile de voir maintenant comment cela se passe. Les objectivations continuellement réalisées et intériorisées par les conjoints deviennent toujours plus massivement réelles, lorsqu'elles sont reconfirmées dans la conversation conjugale. Le monde qui est formé par ces objectivations gagne en même temps en stabilité. Par exemple,

l’image des autres personnes, qui pouvait avoir été plutôt ambiguë et mouvante dans l’esprit des deux partenaires avant le mariage ou dans les premières étapes de la conversation conjugale, se fixe maintenant dans des caractéristiques définies et stables. La femme, avant son mariage, peut avoir, par exemple, perçu une connaissance occasionnelle, parfois comme un bon moment, parfois comme un grand ennui. Sous l’influence de la conversation conjugale, où cette autre personne est souvent « discutée », elle se fixera plus solidement sur l’une *ou* l’autre de ces caractéristiques, ou sur un compromis raisonnable entre elles. Dans chacune de ces trois options, elle aura, avec son mari, composé de la personne en question une image plus stable que celle qu’elle avait vraisemblablement avant son mariage, alors que la conversation ne pouvait exercer aucune pression pour faire une option définie. Le même processus de stabilisation peut être observé au sujet des définitions que les époux font d’eux-mêmes. L’épouse, dans notre exemple, n’est pas seulement pressée d’assigner des caractéristiques stables aux autres, mais aussi à elle-même. N’ayant auparavant aucun intérêt politique, elle s’identifie maintenant comme libérale. Alors qu’elle alternait auparavant des positions religieuses faiblement articulées, elle se déclare maintenant agnostique. Étant auparavant dans la confusion et l’incertitude au sujet de ses émotions sexuelles, elle se comprend maintenant comme une hédoniste assurée dans ce domaine, et ainsi de suite, le même processus de stabilisation de la réalité et de l’identité agissant sur le mari. Le monde et leur propre personne prennent donc un caractère plus solide, plus sûr pour les deux partenaires.

De plus, ce n’est pas seulement l’expérience continuelle des deux partenaires qui est constamment partagée et passée par le creuset de la conversation. Le même partage s’étend au passé. Les deux vies distinctes, telles qu’elles sont subjectivement saisies par les deux individus qui les ont vécues, sont réorganisées et réinterprétées au cours de leur conversation. Et plus tard, ils « diront tout » ou, plus exactement, ils le diront de telle manière que cela coïncide avec la définition d’eux-mêmes objectivée dans la relation conjugale. Le couple ne construit pas seulement la réalité présente, mais il reconstruit aussi la réalité passée, se fabriquant une mémoire commune, qui intègre les souvenirs des deux

passés individuels[15]. La conclusion comique de ce processus peut être observée dans les cas où l'un des partenaires se souvient plus clairement de ce qui a eu lieu dans le passé de l'autre que l'autre lui-même, et le corrige en conséquence. Il y a de même un partage des horizons futurs qui conduit non seulement à une stabilisation, mais aussi à une restriction des projections futures de chaque partenaire. Avant le mariage, l'individu joue généralement avec des rêves très différents dans lesquels il projette son propre futur[16]. Ayant considérablement stabilisé sa propre image, l'individu marié devra projeter son futur en accord avec son identité conjugalement définie. La restriction des horizons futurs commence avec les limitations externes évidentes qu'entraîne le mariage, comme par exemple ce qui concerne les domaines de la vocation ou de la carrière. Toutefois, elle s'étend aussi aux possibilités plus générales de la vie de l'individu. Pour reprendre un exemple précédent, la femme s'étant « découverte » libérale, agnostique et « sexuellement saine » liquide *ipso facto* les possibilités de devenir anarchiste, catholique ou lesbienne. Du moins jusqu'à plus ample informé, elle a décidé ce qu'elle est et, du même coup, ce qu'elle sera. La stabilisation apportée par le mariage affecte donc la réalité totale dans laquelle existent les partenaires. Dans le sens le plus large du terme, l'individu marié « s'est rangé » et il doit le faire si le mariage doit être viable selon sa définition institutionnelle contemporaine.

On ne peut trop souligner que ce processus est généralement inconscient, de caractère presque automatique. Les protagonistes du drame du mariage ne se mettent pas délibérément à recréer leur monde. Chacun continue à vivre dans un monde considéré comme allant de soi, et qui conserve ce caractère de monde-qui-va-de-soi, même quand il est métamorphosé. Le nouveau monde que les partenaires du mariage, tel Prométhée, ont appelé à l'existence est perçu par eux comme le monde normal dans lequel ils ont vécu auparavant. Le présent reconstruit et le passé réinterprété sont perçus comme une continuité, s'étendant en avant dans un futur projeté en commun. Le changement dramatique survenu demeure, en gros, inaperçu et inexprimé. Et lorsqu'il s'impose à l'attention de l'individu, il est reprojeté sur le passé et compris comme ayant toujours été là, bien que peut-être d'une manière cachée.

Généralement, la réalité « inventée » au sein de la conversation conjugale est subjectivement perçue comme une « découverte ». Les partenaires « découvrent » donc eux-mêmes et le monde, « qui ils sont vraiment », ce qu'ils éprouvent réellement et qu'ils ont toujours éprouvé au sujet de ceci ou cela. Cette projection sur le passé du monde produit constamment par eux-mêmes sert à renforcer la stabilité de ce monde et en même temps à apaiser l'« anxiété existentielle », qui, d'une manière probablement inévitable, accompagne le sentiment que seuls les étroites épaules de chacun supportent l'univers dans lequel il a choisi de vivre. Si l'on préfère, il est psychologiquement plus tolérable d'être Colomb que Prométhée.

Le recours au terme de « stabilisation » ne doit pas nous empêcher de voir la difficulté et la précarité de cette entreprise de construction du monde. Assez souvent, le nouvel univers s'effondre *in statu nascendi*. Le plus souvent, il dure un certain temps, oscillant dangereusement entre le passé et l'avenir lorsque les partenaires s'efforcent de le maintenir, pour être finalement abandonné comme une entreprise impossible. Si l'on conçoit la conversation conjugale comme le drame principal et les deux partenaires comme les principaux protagonistes du drame, on doit alors considérer les autres individus impliqués comme le chœur soutenant l'action dramatique centrale. Les enfants, les amis, les parents, les connaissances occasionnelles, tous ont leur rôle à jouer pour renforcer la mince structure de la nouvelle réalité. Il va sans dire que les enfants constituent la part la plus importante de ce chœur. Leur existence même est un attribut du monde établi par le mariage. Les partenaires du mariage eux-mêmes prennent en charge leur socialisation dans ce monde, qui a un caractère préexistant et évident pour les enfants. *On leur enseigne dès le début à s'exprimer précisément dans ces formes de tendance chorale, depuis leurs premières invocations de « papa » et « maman »* jusqu'à l'adoption du cadre d'organisation et de représentation des parents qui définit maintenant leur monde. La conversation conjugale est en voie de devenir un symposium familial avec la conséquence nécessaire que ses objectivations gagnent rapidement en densité, en plausibilité et en durée.

En somme, le processus que nous sommes en train d'examiner est, de manière idéaltypique, un processus dans lequel la réalité est cristallisée,

rétrécie et stabilisée. Les ambivalences deviennent des certitudes. Les caractéristiques de soi-même et des autres se fixent. Plus généralement, les possibilités deviennent effectives. Qui plus est, ce processus de transformation demeure, la plupart du temps, inaperçu par ceux qui en sont à la fois les auteurs et les objets[17].

Importance sociale de la famille nucléaire

Nous avons analysé en détail le processus qui, affirmons-nous, nous autorise à décrire le mariage comme un instrument nomique. Il peut être bon maintenant de revenir une fois de plus sur le contexte macrosocial dans lequel ce processus a lieu, processus, répétons-le, qui est particulier à notre société pour autant qu'il concerne l'institution du mariage, bien qu'il exprime évidemment des faits humains bien plus généraux. Le rétrécissement et la stabilisation de l'identité sont fonctionnels dans une société qui, dans ses plus importantes institutions publiques, doit insister sur un contrôle rigide de la conduite de l'individu. En même temps, l'étroite enclave de la famille nucléaire sert de « terrain de jeu » macrosocialement inoffensif dans lequel l'individu peut exercer en sécurité ses propensions à construire le monde sans bouleverser aucun des plans sociaux, économiques et politiques importants. Empêché de s'étendre lui-même dans la zone occupée par ces grandes institutions, il a toute latitude pour « se découvrir » dans son mariage et dans sa famille, et, en vue des difficultés de l'entreprise, on lui fournit un certain nombre d'organismes auxiliaires, qui sont tout prêts à l'assister (tels les organismes d'orientation, de psychothérapie et de religion). On peut compter sur l'aventure conjugale pour absorber une grande part des énergies qui pourraient autrement être dépensées d'une manière plus dangereuse. Les thèmes idéaux de la famille, de l'amour romantique, de l'expression sexuelle, de la maturité, de l'adaptation sociale, ainsi que l'anthropologie « psychologique » diffuse qui les soustend tous, ont pour but de légitimer cette entreprise. Ainsi, le rétrécissement et la stabilisation du principal domaine de conversation de l'individu dans le cadre de la famille nucléaire sont fonctionnels dans une société qui exige un haut degré de mobilité géographique et sociale. Le petit monde isolé

de la famille peut aisément être détaché d'un milieu et transporté dans un autre sans interférences appréciables avec les processus centraux qui se poursuivent en lui. Inutile de le dire, nous ne voulons pas prétendre que ces fonctions sont organisées délibérément, ni même perçues par quelque mythique directoire souverain de la société. À l'égal de la plupart des phénomènes sociaux, qu'ils soient macroscopiques ou microscopiques, ces fonctions ne sont à proprement parler ni voulues ni exprimées. Qui plus est, leur fonctionnalité serait altérée si elle était trop largement perçue. Nous pensons que ces considérations théoriques peuvent ouvrir une nouvelle perspective sur divers faits empiriques étudiés par les sociologues de la famille. Comme nous l'avons souligné plusieurs fois, nos considérations sont « idéales-typiques » en intention. Nous nous sommes intéressés au mariage à l'âge normal dans les sociétés occidentales urbaines et dans les classes moyennes.

L'âge du mariage

Nous ne pouvons discuter ici de problèmes spéciaux tels que les mariages ou remariages à un âge plus avancé, le mariage dans les subcultures demeurées rurales, dans les groupes ethniques minoritaires ou dans les basses classes. Nous pensons cependant que les découvertes empiriques tendent vers la conception qu'un type global de mariage est en train d'émerger dans les couches centrales des sociétés industrielles modernes. Elles justifient donc cette limitation de la recherche[18]. Ce type, que l'on réfère communément à la famille nucléaire, a été analysé dans la perspective d'un glissement de la famille dite d'orientation à la famille dite de procréation (comme la référence la plus importante pour l'individu).

On a également noté l'égalisation de l'âge des partenaires du mariage[19]. Ceci est certainement à mettre en relation avec les valeurs égalitaires et, en même temps, avec le déclin de la « double mesure » de la moralité sexuelle. Il faut ajouter que ce fait est très favorable à l'entreprise de construction commune de la réalité que nous avons analysée. Un des traits de celle-ci, comme nous l'avons souligné, est la reconstruction des deux vies dans la ligne d'une mémoire commune

cohérente et en coordination mutuelle. Cette tâche est évidemment facilitée si les deux partenaires sont à peu près du même âge. Une autre constatation empirique que concernent nos considérations est le choix des partenaires du mariage au sein de milieux socio-économiques semblables[20]. À part les pressions pratiques évidentes qui orientent vers ces limitations du choix, cet arrière-plan assure une similitude suffisante des stocks d'expérience accumulés au cours de la vie pour faciliter le processus de construction de la réalité. Ceci offre également une nouvelle explication de la tendance constatée à limiter même davantage le choix des conjoints, par exemple dans la perspective d'un arrière-plan religieux[21].

Il existe maintenant un ensemble considérable de données sur l'adoption et l'adaptation mutuelle des rôles conjugaux[22]. Rien dans nos considérations ne rabaisse le mérite des analyses de ces données faites par les sociologues qu'intéressent surtout les processus d'interactions de groupes. Nous voudrions seulement montrer que quelque chose de plus fondamental est impliqué dans cette prise de rôle, à savoir la relation de l'individu à la réalité comme telle. Chaque rôle, dans la situation conjugale, porte avec lui un univers de discours, réactualisé dans la conversation constante entre les partenaires du mariage. Plus simplement, le mariage n'implique pas simplement l'entrée dans de nouveaux rôles mais, en plus, l'entrée dans un nouveau monde. Le *caractère mutuel* de l'adaptation peut encore une fois être référé à la montée de l'égalitarisme conjugal, dans lequel un effort comparable est exigé des deux partenaires.

Stabilité des gens mariés

Les données qui concernent la plus grande stabilité des individus mariés par rapport aux non mariés sont en relation plus directe avec nos considérations[23]. Bien que fréquemment présentées en termes psychologiques trompeurs (tels que « plus grande stabilité émotive », « plus grande maturité », etc.) ces données sont suffisamment valables pour être utilisées, non seulement par les conseillers conjugaux, mais aussi dans le calcul des risques des compagnies d'assurances. Nous

affirmons que notre perspective théorique situe ces données dans un cadre de référence sociologique bien plus intelligible et qui, de plus, est libre de toute déformation particulière de valeurs dont les termes psychologiques sont chargés. Il est tout à fait vrai, évidemment, que les gens mariés sont plus stables sentimentalement (*i.e.* ils agissent dans le cadre d'une expression émotive plus contrôlée), plus mûrs dans leurs vues (car ils habitent un monde plus étroit et plus solide en conformité avec les attentes de la société), et plus sûrs d'eux-mêmes (ayant objectivé une définition d'eux-mêmes fixe et plus stable). En conséquence, ils sont davantage susceptibles d'être psychologiquement équilibrés (ayant maîtrisé beaucoup de leur « anxiété » et ayant réduit l'ambivalence et l'ouverture à de nouvelles possibilités de leur propre définition), et d'avoir des conduites socialement prévisibles (les maintenant bien dans le cadre des règles de sécurité socialement établies). Tous ces phénomènes accompagnent le fait général de « s'être rangés » au niveau de la connaissance, du sentiment, de l'identification personnelle. Parler de ces phénomènes comme d'indices de « santé mentale », sans parler de « l'adaptation à la réalité », *c'est négliger le fait décisif que la réalité est socialement construite et que les conditions psychologiques de toutes sortes ont une matrice sociale.*

Nous voudrions dire tout simplement que l'individu marié en vient à vivre dans un monde plus stable, et certaines conséquences psychologiques peuvent facilement être déduites de ce fait. Accorder une sorte de *statut ontologique* plus grand à ces conséquences psychologiques est *ipso facto* un symbole de méprise ou de méconnaissance du processus social qui les produit. De plus, la tendance à légitimer le monde conjugal stabilisé, en termes psychologiques ou religieux traditionnels, est une nouvelle expression de la précarité de cette construction[24]. Ce n'est pas le lieu ici de développer davantage les processus idéologiques qui y sont impliqués. Qu'il suffise de dire que la psychologie contemporaine intervient pour soutenir ce monde précaire en lui assignant le statut de « normalité », opération de légitimation qui rejoint de plus en plus la vieille attribution religieuse du statut de « sacralité ». Ces deux instances légitimatrices ont établi leurs propres rites de passage (mythes et rituels de validation) et prévu des services d'intervention pour les situations de

crise. La légitimation de la réalité conjugalement construite en terme de « santé mentale » ou de « sacrement de mariage » est largement laissée aujourd'hui au libre choix du consommateur. Mais le fait qu'il soit de plus en plus possible de faire les deux choses en même temps est un signe de cristallisation d'un nouvel univers général de discours.

Le divorce

Finalement, nous voudrions signaler ici les données empiriques sur le divorce[25]. Le recours croissant au divorce peut apparaître à première vue comme un argument contre nos considérations théoriques. Nous prétendons que c'est le contraire qui est vrai comme les données elles-mêmes le prouvent. Généralement, les individus dans notre société ne divorcent pas parce que le mariage a perdu pour eux de son importance, mais parce qu'il est devenu tellement important qu'ils ne peuvent tolérer moins que le succès complet de l'engagement matrimonial qu'ils ont contracté avec cet individu particulier. On le comprend mieux lorsque l'on a saisi le besoin capital de cette sorte de monde que seul le mariage peut produire dans notre société, un monde sans lequel l'individu est fortement menacé d'anomie, au sens le plus fort du mot. Ainsi, la fréquence du divorce reflète simplement la difficulté et le caractère exigeant de toute l'entreprise. Le fait que la grande majorité des divorcés projettent de se remarier et qu'une grande partie d'entre eux le fait effectivement, du moins en Amérique, confirme pleinement ce point de vue[26].

Le propos de ce chapitre n'est pas polémique, et nous ne désirons pas préconiser quelques valeurs particulières au sujet du mariage. Nous avons cherché à démontrer l'idéologie de la famille dans la mesure où elle sert à masquer la compréhension sociologique du phénomène. Nous avions un double propos. Tout d'abord, nous voulions montrer qu'il est possible de développer une théorie sociologique du mariage basée sur des présuppositions nettement sociologiques, en dehors des catégories psychologiques et psychiatriques qui ont une valeur douteuse dans un cadre de référence sociologique. Nous pensons que cette théorie sociologique du mariage est généralement utile pour une pleine prise de

conscience de l'existence dans la société contemporaine, et non seulement pour les sociologues. En second lieu, nous avons pris le cas du mariage pour un exercice de sociologie de la connaissance, discipline que nous considérons comme très prometteuse. Jusqu'ici, cette discipline s'est presque exclusivement intéressée à des questions macrosociologiques, telles que celles traitant des rapports de l'histoire de la pensée et des processus sociaux. Nous pensons que les centres d'intérêts microsociologiques sont également importants pour cette discipline. La sociologie de la connaissance ne doit pas seulement s'intéresser aux grands univers de signification que l'histoire propose à notre réflexion, mais aussi aux *nombreux petits ateliers* dans lesquels les individus vivants continuent à travailler d'arrache-pied pour la construction et le maintien de ces univers. De cette manière, les sociologues peuvent apporter une importante contribution à l'éclairage de ce monde quotidien dans lequel nous vivons tous et que nous concourrons à façonner au cours de notre existence.

---

1 Ce chapitre est issu d'un projet plus vaste dans lequel les auteurs ont été engagés en collaboration avec trois collègues en sociologie et en philosophie. Le projet est de produire un traité systématique qui intégrera un certain nombre d'éléments théoriques à présents séparés dans la sociologie de la connaissance. (Ce projet a donné naissance au livre de Peter Berger et Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Garden City (NY), Doubleday, 1966.)

2 Cf. spécialement Max Weber, *Wirtschaft und Geselleschaft*, Tubingen, Mohr, 1956 ; *Gesammelte Aufasaetze zur Wissenchaftslehre*, Tubingen, Mohr, 1951 ; George H. Mead, Mind, *Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1934 ; *Alfred Schütz, Der sinnhafte Aufbau der szozialen Welt*, Vienne, Springer, 1960 ; *Id., Collected Papers*, t. I, De Haag, Nijhof, 1962 ; Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 ; *id., La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1953.

3 Cf. Schütz, *Aufbau*, p. 202-220 ; *idem*, *Collected Papers*, t. I, p. 3-27, 283-286.

4 Cf. Schütz, *Collected Papers*, I, p. 207-228.

5 Cf. spécialement Jean Piaget, *La Construction du réel chez l'enfant*, Delachaux, Niestlé.

6 Cf. George Mead, *Mind, Self and Society, op. cit.*, p. 135-226.

7 Cf. Schütz, *Aufbau, op. cit.*, p. 181-195.

8 Dans ces considérations nous avons été influencés par certains présupposés de l'anthropologie marxienne, ainsi que par l'œuvre anthropologique de Max Scheler, d'Helmuth Plessner et d'Arnold Gehlen. Nous devons à Thomas Luckmann d'avoir éclairci la signification sociopsychologique de la sphère privée.

9 Cf. Talcott Parsons et Robert Bales (éd.), *Family, Socialization and Interaction Process*, New York, Free Press, 1955, p. 3-34, 353-396.

10 Cf. Philippe Ariès, *Centuries of Childhood*, New York, Knopf, 1962, p. 339-410.

11 Cf. Kurt Wolff, édit., *The Sociology of Georg Simmel*, New York, Free Press, 1950, p. 118-144.

12 Cf. Schütz, *Aufbau*, *op. cit.*, p. 29-36, 149-153.

13 Cf. *ibid.* ; 186-192, 202-210.

14 Le concept bien connu de « hétéro-déterminé » de David Riesman pourrait aussi être appliqué ici.

15 Cf. Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF, 1952, n° spécial, p. 146-177 ; cf. aussi Peter Berger, *Invitation to Sociology. A humanistic Perspective*, Garden City, New York, Doubleday / Anchor, 1963, p. 54-65 (trad. fr. : *Comprendre la sociologie*, Paris, Resma, 1973).

16 Cf. Schütz, *Collected Papers*, vol. I, p. 72-73, 79-82.

17 Les phénomènes discutés ici pourraient aussi être utilement formulés dans la perspective des catégories marxiennes de réification et de fausse conscience. L'œuvre récente de Jean-Paul Sartre, spécialement la critique de la raison dialectique, cherche à compléter ces catégories avec une analyse phénoménologique de la conduite humaine. Cf. aussi Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L'Arche, 1958-1961.

18 Cf. Renate Mayntz, *Die moderne Familie*, Stuttgart, Enke, 1955 ; Helmut Schelsky, *Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart*, Stuttgart, Enke, 1955 ; Maximilien Sorre (éd.), *Sociologie comparée de la famille contemporaine*, Paris, CNRS. 1955 ; Ruth Anshen (éd.), *The family. Its Function and Destiny*, New York, Harper, 1969 ; Norman Bell et Ezra Vogel, *Modern Introduction to the Family*, New York, Free Press, 1960.

19 Cf. Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory*, New York, Free Press, 1949, p. 223-250.

20 Dans cette référence aux études empiriques ainsi que dans les suivantes nous ne prétendons naturellement pas à être complets. Les références sont données comme représentatives d'un bien plus large ensemble de matériaux, cf. Paul Glick, *American Families*, New York, Wiley, 1957, p. 54. Cf. aussi *id.*, « The Family Cycle », *American Sociological Review*, avril 1947, p. 164-174. Cf. aussi Bureau of the Census, *Statistical Abstracts of the United States*, 1956 et 1958 ; *Current Population Reports*, série P, vol. 20, n° 96, nov. 1959.

21 Cf. David Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1953, p. 29-40 ; Frederick Elkin, *The Child and Society*, New York, Random House, 1960, *passim*.

22 Cf. les références données à la note 3, p. 314.

23 Cf. W. Lyod Warner et Paul Lunt, *The Social Life of a Modern Community*, New Haven, Yale University Press, p. 436-440 ; August Hollingshead, « Cultural Factors in the Selection of Marriage Mates », *American Sociological Review*, oct. 1950, p. 619-627. Cf. aussi Ernest

Burgess and Paul Wallin, « Homogamy in Social Characteristics », *American Journal of Sociology*, sept. 1943, p. 109-124.

24 Cf. Gerhard Lenski, *The Religious Factor*, Garden City, New York, Doubleday, 1961, p. 48-50.

25 Cf. Leonard Cottrell, « Rôles in Marital Adjustment », *Publications of the American Sociological Society* 271 ; Morris Zelditch, « Role Differenciation in the nuclear Family », in Parsons and Bales (éd.), *Family, Socialization and Interaction Process*, p. 307-352. Pour une discussion générale de l'interaction des rôles dans les petits groupes, cf. spécialement Georges Homans, *The Human Group*, New York, Harcourt Brace, 1950.

26 Cf. Waller and Hill, *The Family*, p. 253-271, pour un excellent résumé de ces données.

Postface

Sur la socialisation secondaire par François de Singly

Le primat de la socialisation primaire

La sociologie classique accorde une grande place à la socialisation primaire (incluant non seulement la famille mais aussi l'école[1]). Dans *L'Éducation morale*, Durkheim énonce ce primat : « En chacun de nous, suivant des proportions variables, il y a de l'homme d'hier ; et c'est même l'homme d'hier qui, par la force des choses, est prédominant en nous, puisque le présent n'est que bien peu de choses comparé à ce long passé au cours duquel nous nous sommes formés et d'où nous résultons » (Durkheim, 1963). Dans *La Construction sociale de la réalité*, Peter Berger et Thomas Luckmann se situent dans une telle tradition : « Il est évident que la socialisation primaire est habituellement la plus importante pour l'individu » (Berger et Luckmann, 1966). Ils dessinent deux périodes spécifiques à la socialisation primaire qui ressemblent à celle proposée par Durkheim dans son cours, et aussi par George H. Mead (1963). La première, située dans la famille, met l'enfant au contact de ses parents, des « autrui significatifs qui lui sont imposés ». Ces proches « médiatisent » le monde social objectif, sélectionnant « des aspects selon leur propre situation dans la structure sociale et également en vertu de leurs idiosyncrasies individuelles, enracinées "biographiquement" ». L'enfant intériorise ce monde à la fois objectif et subjectif[2]. Dans un second temps, mais toujours à l'intérieur du processus de socialisation primaire, l'enfant autonomise ce monde de ceux et celles qui lui ont servi

de médiateurs. On passe à « une abstraction progressive qui se déplace. Des rôles et des attitudes des autrui spécifiques vers les rôles et les attitudes en général ». Comme Berger et Luckmann l'écrivent joliment, l'enfant n'est plus peiné parce qu'il voit que « maman est fâchée contre moi [qui viens de renverser ma soupe] », mais parce qu'il comprend qu'« on ne renverse pas sa soupe ». La socialisation primaire s'achève par le primat de l'autrui généralisé qui diminue de fait l'importance des autrui significatifs concrets.

C'est pour cette raison que Durkheim préfère nettement l'école à la famille (de Singly, 2005a), la première pouvant inculquer le respect de la règle alors que dans la seconde il y a toujours ambiguïté : l'enfant obéit-il pour faire plaisir à sa mère ou à son père, ou en raison du caractère général de la règle ? La valeur accordée à la discipline, à la règle s'enracine dans une conception sous-jacente de l'individu dans les sociétés modernes. Durkheim a une suspicion à l'égard des relations personnelles, et de la socialisation médiée par elles[3]. Il défend un individualisme à la condition que celui-ci prenne en compte non les différences individuelles, mais ce qui est commun à tous : « En définitive, l'individualisme ainsi entendu, c'est la glorification, non du moi, mais de l'individu en général ». Dans la perspective d'une sociologie morale, il estime que l'action n'est bonne que si l'individu se place non en prenant en considération les « circonstances particulières », mais en tant qu'« homme *in abstracto* » : « C'est pourquoi la conduite immorale se reconnaît à ce signe qu'elle est étroitement liée à l'individualité de l'agent et ne peut être généralisée sans absurdité manifeste » (Durkheim, 1898). Progressivement pendant la socialisation primaire, l'autrui généralisé prend la place des autrui significatifs. Et ainsi, le jeune peut agir selon des principes généraux, intériorisés. La « réalité subjective » n'exclut donc pas un degré élevé d'objectivation. « Quand l'autrui généralisé a été cristallisé dans la conscience, une relation symétrique est établie entre la réalité objective et subjective. Ce qui est réel "dehors" correspond à ce qui est réel "à l'intérieur" » (Berger et Luckmann, 1966).

Les deux types de socialisation secondaire

La socialisation n’est pas pour autant « terminée ». L’individu se trouve confronté à des pratiques, à des institutions auxquelles il n’a pas été préparé. Il peut être contraint d’apprendre de nouvelles choses. C’est la socialisation secondaire. Berger et Luckmann en donnent une première définition : elle « consiste en tout processus postérieur qui permet d’incorporer un individu déjà socialisé dans de nouveaux secteurs du monde objectif de sa société ». Cette socialisation est toujours partielle, elle désigne des apprentissages nécessaires pour que l’individu (avec sa socialisation primaire) puisse agir dans tel ou tel domaine qui a une régulation particulière. En effet, tout secteur (par exemple, l’entreprise au sein de laquelle l’agent travaille) est mixte, il est régi à la fois par les règles « générales », propres à l’ensemble de la société, et par des règles internes. Aucune socialisation primaire n’est suffisante : « la socialisation secondaire exige l’acquisition de vocabulaires spécifiques de rôles » (Berger et Luckmann, 1966). L’individu conserve le monde intérieur de sa socialisation primaire, mais il l’élargit en fonction de ses besoins. Il crée des pièces supplémentaires – des « “sous-mondes” intériorisés » – qui sont « généralement des réalités partielles en contraste avec le “monde de base” ».

Pour Berger et Luckmann, apprendre ce qui est requis pour jouer ces rôles n’implique pas un recours à des autrui significatifs. Cet apprentissage peut se faire « avec la simple identification mutuelle qui s’intègre dans toute communication entre êtres humains ». Cependant, ce type de socialisation est plus fragile, et peut donc n’être pas suffisant dans certains cas.

Il s’agit alors non pas d’ajouter une pièce, d’agrandir un peu le monde de l’individu. Il faut « une transformation réelle de la “maison” de l’individu ». Pour y parvenir, comme l’analogie y invite, la socialisation secondaire ne peut pas être pensée seulement sous le mode de l’addition. Elle doit prendre une forme différente : « elle finit par reproduire aussi fidèlement que possible le caractère de la socialisation primaire » (Berger et Luckmann, 1966). Berger et Luckmann citent alors le cas de personnes qui entrent dans des ordres religieux, qui se donnent « à la musique, à la révolution, à la foi, pas seulement partiellement mais avec ce qui est subjectivement la totalité de [la] vie ».

Cette transformation « subjectivement appréhendée comme totale » n'arrive que dans des « cas extrêmes » et repose sur « l'alternation » et des « processus de re-socialisation[4] ». On peut se demander alors s'il est judicieux de désigner sous le même concept deux mécanismes aussi différents : d'une part une socialisation tranquille, demandant quelques petits réaménagements, l'agrandissement et l'enrichissement de savoirs, de routines, demandées par l'exercice de nouveaux rôles, et d'autre part une socialisation révolutionnaire qui doit « redistribuer de façon radicale les accents de réalité », et opérer un « démantèlement de la structure nomique antérieure de la réalité subjective » (Berger et Luckmann, 1966). D'un côté, la conservation du monde « primaire » au prix de quelques modifications, de l'autre la construction du nouveau monde sur les ruines de l'ancien.

Dans *La Construction sociale de la réalité*, Berger et Luckmann donnent comme « meilleurs exemples » de ce second type, la conversion religieuse, l'endoctrinement politique et la psychothérapie. Ils ne citent pas le mariage et la vie conjugale. Or quasiment au même moment, Peter Berger signe avec Hansfried Kellner un article, « Le mariage et la construction de la réalité » (1964[5]) qui présente le mariage et la vie conjugale comme un espace au sein duquel la socialisation secondaire relève nettement plus du second type que du premier. Pour deux raisons. La première est que dans le cadre des sociétés modernes occidentales, la vie conjugale s'établit entre deux personnes amoureuses de telle sorte que l'affection qui reliait l'enfant à ses parents et qui le rendait dépendant est aussi présente entre les deux partenaires adultes. La seconde est que, pour Berger et Kellner, le conjoint est un « autrui par excellence » (Berger et Kellner, 1964) qui par les conversations quotidiennes valide ou invalide la totalité de la vie de son partenaire. C'est pour cela que « dans la vie de l'individu, le mariage [entendu en tant qu'ouvrant à une vie commune] provoque une phase décisive de socialisation qui peut être comparée à celle de l'enfance et de l'adolescence », même si dans cette socialisation secondaire, l'individu a élu l'autrui significatif.

J'ai proposé de nommer « moi conjugal » cette reconstruction identitaire (de Singly, 1988) qui a lieu à l'intérieur du mariage[6] comme « instrument de la construction sociale de la réalité » (Berger et Kellner,

1964). Malgré l'homogamie fréquente, le mariage est « une rupture "nomique" » puisque c'est le partenaire qui désormais, en tant que « autrui significatif par excellence », valide ou invalide l'ensemble de ce que son conjoint lui raconte. Progressivement par ces échanges, chacun transforme ses critères de jugement, s'alignant sur la manière dont son proche voit le monde. C'est ainsi que le moi précédant le mariage disparaît au profit d'un autre moi, au cours du « processus de liquidation spécialement puissant parce qu'il est unilatéral ». Et ce moi est remplacé par le moi conjugal, une autre identité, un autre monde subjectif, élaboré par la conversation conjugale. Pour reprendre l'analogie avec la maison, la vie conjugale ressemble à la fondation non seulement d'un logement familial, mais aussi et c'est plus surprenant de deux « maisons », deux mondes personnels qui méritent d'être nommés « conjugaux » puisqu'ils sont bâtis avec l'aide décisive du conjoint qui valide ou invalide les plans proposés. La vie conjugale est d'autant plus efficace comme mode de socialisation secondaire qu'elle dure longtemps, qu'elle comprend *a priori* la totalité de l'existence – le conjoint ne valide pas que le contenu de la vie privée : « un monde est aussi maintenu en état d'entretien et continuellement remeublé ». Le dire compte plus que le faire dans la théorie constructiviste[7].

Aussi contrairement à la perspective classique en sociologie de la famille (Kellerhals, 1982 ; de Singly, 1987) qui, selon les pratiques conjugales, distingue la fusion et l'autonomie, on différencie les couples qui se parlent beaucoup et les couples silencieux, les couples au sein desquels la vie professionnelle est validée par le partenaire et les couples qui valident principalement ce qu'ils font ensemble…

Socialisation secondaire et seconde modernité

Si cette typologie est pertinente, cela revient à se demander si la vie conjugale est pour tous les individus aussi décisive, si elle constitue toujours une socialisation secondaire de second type. Ne faut-il pas envisager que pour certains hommes, certaines femmes qui préservent de fortes « réserves d'information » (Goffman, 1973) non partagées par la conversation, la vie conjugale relève plutôt d'une socialisation secondaire

de premier type n'affectant qu'une partie de l'identité[8] ? L'individu qui ne fait pas valider par son conjoint ses activités extérieures a un moi conjugal restreint puisque la reconstruction identitaire est limitée. Inversement, l'homme ou la femme qui raconte sa vie à son conjoint de manière détaillée a un moi conjugal nettement plus conséquent. Les avantages et les inconvénients associés diffèrent. L'individu à faible conversation conjugale a, *a priori*, moins de difficultés à se séparer, le coût de sortie de la vie de couple étant moins élevé. Mais il est moins stabilisé du point de vue identitaire, son partenaire validant moins de territoires de son existence. L'individu à forte conversation conjugale est de plus en plus dépendant de son partenaire, ce dernier étant devenu sa source principale de stabilisation identitaire. En référence au modèle de « relation pure » qui majore l'autonomie individuelle, l'intensité émotionnelle (Giddens, 2004), la question de l'ampleur du « moi conjugal » devient centrale, les conjoints désirant préserver leur « soi réflexif et autodéterminant » « grâce à une sorte de "dialogue intérieur" continu » (*idem*). Le monde personnel est davantage validé par soi que par son partenaire afin de diminuer la dépendance vis-à-vis de l'autrui significatif. Sous la seconde modernité, la demande de rester soi-même augmentant, le fonctionnement de la vie à deux se modifie pour rendre compatible cette exigence avec le vivre ensemble.

Écrit dans la première moitié de la décennie 1960, le texte de Berger et Kellner appartient à une vision du monde social proche de la première modernité[9], mettant l'accent bien autant sur la sécurité[10] que sur le souci des individus de rester eux-mêmes. Le « moi conjugal » dominant au sein de l'identité témoigne de cette orientation. Sous la seconde modernité, deux solutions se présentent pour être conforme aux nouvelles exigences. La première solution consiste à augmenter les fortes réserves d'informations. Le conjoint reste l'autrui significatif par excellence, sans valider pour autant la totalité de l'existence de son partenaire. Le poids du moi conjugal baisse dans la structure identitaire. Assurée par la vie conjugale, la socialisation secondaire se limite au réaménagement de certaines pièces, et non plus de la totalité de la maison personnelle. Et cette part personnelle (non partagée par le conjoint et contribuant à engendrer le sentiment d'être soi-même[11]) peut être validée soit

exclusivement par l'individu lui-même, soit par d'autres autrui significatifs, comme les amis, soit encore par des autrui anonymes (un public, par exemple). Rien n'interdit qu'un accord soit trouvé *a priori* pour que les deux acceptent cette part d'inconnu dans l'autre. La remise en question de la transparence en découle. Dans *Le Fossé des générations* (1979), Margaret Mead estime que la culture « post-figurative » – avec une transmission des parents aux enfants – perd de son influence au profit d'une culture « co-figurative » au sein de laquelle les jeunes apprennent de leurs pairs et d'une culture « pré-figurative » (avec une transformation des parents par les jeunes). En rapprochant cette perspective de celle de Berger et Kellner[12], on avance que sous la seconde modernité, les modes de validation des individus à partir de l'adolescence changent de deux façons : avec un poids plus grand des socialisations horizontales, et une certaine déstabilisation des socialisations verticales ; et aussi avec l'habitude d'avoir plusieurs sources de validation, apportant un plus grand pouvoir sur soi (de Singly, 2005b). Pourquoi l'individu renoncerait-il à cette maîtrise en entrant dans la vie conjugale ? Non seulement, il peut conserver des amis qui ne deviennent pas des amis du couple, mais il peut ne pas faire valider par son conjoint les validations énoncées par ses amis personnels. Le conjoint peut être, conformément à la théorie de Berger et Kellner, l'autrui significatif par excellence (à moins de rendre équivalents le « par excellence » et l'exclusivité) sans pour autant avoir à valider (ou non) la totalité des validations que reçoit son partenaire. Il y a alors une cohabitation entre un moi conjugal[13] et un moi personnel (avec une structure interne, fonction des sources de validation autres que le conjoint). Le travail de cohérence identitaire relève, avec cette solution, ni du moi conjugal, ni de l'autre part du moi, mais d'une instance qu'il reste à définir. Le travail de validation et le travail de mise en cohérence (ou d'unité de soi) coïncident moins lorsqu'il y a affaiblissement de la part validée par le conjoint en dernière instance.

La seconde solution exige un conjoint qui accepte davantage les singularités de son partenaire et les valide *a posteriori*. La conversation reste importante, reposant sur un modèle de la reconnaissance des différences et sur la conviction qu'un enrichissement identitaire dérive

d’un tel échange[14] à la condition que les partenaires aient une vie personnelle et puissent donc continuer à avoir des choses nouvelles à raconter. La conversation devient alors intéressante pour celui (ou celle) qui écoute non seulement parce qu’il aide celle (celui) qui est écoutée, mais aussi pour lui (elle) même car il (elle) accède à des éléments du monde social qu’il (elle) ne maîtrise pas et qu’il (elle) peut intégrer, librement, à sa propre construction. La socialisation secondaire devient circulaire. Il s’agit alors d’une solution prônant une socialisation non pas plus faible, mais différente où l’un est tout autant que l’autre transformé par l’échange. Cette socialisation ne contribue plus seulement à stabiliser le monde de chacun, elle devient source créative.

Reposant, nous semble-t-il, sur la première solution réduisant le poids du moi validé par le conjoint, la « relation pure » sous-estime le problème auquel est confronté « l’individu incertain » (Ehrenberg, 1995) : une fragilité plus grande du fait même de l’affaiblissement des institutions en général, et du mariage en particulier (Dubet, 2002 ; Théry, 1993) qui peut rendre au contraire plus nécessaire la stabilisation de soi. C’est pour cette raison que les dangers d’une société de risques (Beck, 2001) tempèrent l’extension de fortes réserves personnelles et la mise en œuvre du modèle de la relation pure, au moins chez certains individus, demandeurs d’une forte stabilisation identitaire interpersonnelle. Aussi faut-il plutôt envisager aujourd’hui la coexistence de deux formes de vie conjugale – à forte validation et à faible validation[15], renvoyant à la demande des femmes et des hommes, en fonction de leurs idiosyncrasies, de leurs socialisations primaires[16], de leurs expériences antérieures.

Éventuelle, la diminution du poids de la socialisation conjugale ne rapproche pas pour autant cette socialisation de la plupart des autres socialisations secondaires. En effet, la socialisation conjugale a, soulignons-le de nouveau, deux caractéristiques originales : elle est assurée par un autrui très significatif, et elle est un « instrument nomique » dont la compétence est large (à la différence de la socialisation secondaire, limitée à l’apprentissage de quelques rôles). La revendication d’un individu autonome et indépendant est plus compatible avec la première caractéristique qu’avec la seconde. Le conjoint comme autrui significatif par excellence est peu remis en question. Le maintien

de la « fidélité » dans les premières places des qualités demandées au conjoint révèle cette demande : même si le partenaire ne valide pas toute son existence, il peut rester celui qui garantit au moins la stabilisation identitaire.

Une ou deux maisons sous le même toit ?

La socialisation secondaire est un processus réciproque, ce qui est peu le cas dans la socialisation primaire[17]. Cela n'implique pas que les deux conjoints soient affectés de la même façon par le processus nomique matrimonial. La socialisation secondaire n'a pas nécessairement la même force pour les deux membres. À moins de présupposer que la conversation conjugale valide ou invalide la totalité de toute l'existence des deux partenaires, on est en droit de s'interroger sur une éventuelle dissymétrie à l'intérieur du couple. Une des grandes plaintes des femmes concernant le silence de leurs conjoints ne peut-elle pas être interprétée comme le signe que les hommes font valider moins fortement leur propre identité, qu'ils refusent aussi cette forme de « territorialisation » (Schwartz, 1990) ?

Une autre question se pose, recoupant celle-ci : celle de l'existence d'une maison commune. Dans ce cas, les « moi conjugal » de l'un et de l'autre se ressembleraient si fortement qu'ils fusionneraient en quelque sorte sous la forme d'un nous conjugal. Certains énoncés de Berger et Kellner peuvent être lus dans cette optique : « La définition de la réalité de chaque partenaire doit être constamment mise en relation avec les définitions de l'autre… Bien plus l'identité de chacun prend maintenant un nouveau caractère, *ayant constamment à s'harmoniser avec celle de l'autre* (souligné par de Singly), étant même perçue par les gens de l'extérieur comme en symbiose avec l'identité de l'autre ». La vie conjugale mène à un « passé reconstruit », à un « passé réinterprété », et « s'étendant en avant dans un futur projeté en commun ». La socialisation secondaire du mariage serait telle que les deux partenaires deviendraient en quelque sorte interchangeables.

Cette idée d'un rapprochement entre les identités mérite d'être interrogée. Le conjoint valide avec son propre système de valeurs, son propre monde, au sein de la conversation conjugale, les actions, les décisions de son partenaire, et réciproquement, sans que cela implique automatiquement une ressemblance identitaire. En effet, pour qu'un tel mouvement ait lieu, il faudrait que les deux partenaires aient fait table rase de leurs principes de jugement, de classement antérieurs à la vie conjugale. Le mariage serait alors une institution totalitaire (Goffman, 1968) réussissant à déposséder chaque conjoint de toute identité antérieure. Maurice Halbwachs – que citent Berger et Kellner – a été tenté par une telle conception à propos de la mémoire (système d'interprétation du monde), supposant que les partenaires sont amenés à « faire une sorte de vide moral » (Halbwachs, 1925). Mais il a changé de point de vue à la fin de sa vie. Il reconnaît alors que la socialisation primaire n'a pas disparu : « Notre mémoire n'était pas comme une table rase ». Il estime qu'« un moment viendra où… mes enfants ayant changé de point de perspective s'étonneront de découvrir soudain que je suis si loin d'eux, et que par mes intérêts, mes idées et mes souvenirs, j'étais si près de mes parents » (Halbwachs, 1950).

Á l'entrée de la vie commune, le passé n'est pas aboli. Il est pour une part validé par la conversation conjugale, et il demeure pour une autre part dans l'identité personnelle. La séparation n'est pas figée, et au cours de l'histoire conjugale, les frontières peuvent fluctuer et la socialisation primaire « dormante » se réveiller, comme le suggère Halbwachs. Survivant partiellement au mariage, l'identité antérieure[18] (de Singly, Charrier, 1988) modèle les principes de la vision du monde, support de la validation ou de l'invalidation que l'on accorde à son partenaire de telle sorte que le moi conjugal de l'un est construit assez largement par le moi antérieur de son partenaire. Après des années de socialisation réciproque, des éléments de ce moi antérieur peuvent avoir été rectifiés eux-mêmes par l'invalidation énoncée par le partenaire. Ces modifications progressives de soi ne se font qu'à la condition que la validation soit à son tour validée par celui qui la reçoit. Notons que cette condition n'est pas énoncée par Berger et Kellner. Or l'amour ne suffit pas, peut-être, à rendre légitimes la totalité des jugements du partenaire, d'autres critères

entrent en jeu, y compris les ressources culturelles de chacun et donc le rapport de force conjugal. Avec le temps, tout se brouille, les frontières séparant la socialisation primaire et la socialisation secondaire, le moi célibataire et le moi conjugal deviennent floues, surtout que la socialisation primaire comme la socialisation secondaire ne sont pas nécessairement si homogènes que cela.

Le métissage associé nécessairement à la vie conjugale rend absurde la recherche d'un relevé exact, sur le terrain, des socialisations, ces dernières s'emboîtant les unes dans les autres (Darmon, 2006) et produisant des reformulations continuelles. Au moment de la séparation, l'individu peut avoir le sentiment de redevenir lui-même, cela n'est pas une preuve qu'il ait retrouvé une identité antérieure au mariage[19]. Ce qu'il exprime, c'est le sentiment d'être libéré de la validation permanente par son conjoint, autrui significatif. Même Maurice Halbwachs peut être victime d'une telle illusion lorsqu'il se sent « si près de [ses] parents ». Ce qu'il prend pour son passé n'en est qu'une actualisation réalisée[20]. Il ne retrouve pas quasi intacte sa mémoire d'origine. Avec l'action d'autrui significatifs (et pas seulement d'autrui anonymes et de l'autrui généralisé), la socialisation secondaire est telle que la socialisation primaire, aussi puissante soit-elle, aussi inconsciente soit-elle, disparaît à jamais dans sa pureté. La socialisation primaire est réactualisée en fonction de ce dont l'individu a besoin, en fonction de sa propre situation et de sa socialisation secondaire.

En sociologie, grâce aux travaux de Berger et d'Halbwachs notamment (y compris avec leurs tensions, leurs contradictions), la socialisation secondaire peut être réhabilitée puisque la socialisation primaire, ou si l'on préfère le passé, n'est à jamais accessible que sous sa forme actualisée, c'est-à-dire reformulée par la médiation de la socialisation secondaire. En conséquence, y compris dans les enquêtes quantitatives, la complexité de l'identité (ou dans une des variantes, l'habitus) ne se résume pas à la prise en compte de la trajectoire sociale de l'individu, elle doit, elle devrait, inclure aussi les positions sociales et culturelles de ses autrui significatifs, notamment le conjoint puisqu'il contribue à la construction de la réalité, toujours objective et subjective à la fois, et à la plus ou moins grande réactualisation de la socialisation primaire.

Pourquoi un grand-père compterait-il plus qu'un conjoint[21] ? Et si ce grand-père est aussi important, n'est-ce pas éventuellement du fait de la validation d'éléments du passé par le conjoint ? Les méthodes en sociologie devraient être interrogées, étant donné qu'elles prennent peu en considération la socialisation secondaire. Si comme le rappelle Danilo Martuccelli (2002) à la suite de Rimbaud – « Je est un autre » – alors il est plus que nécessaire d'en tirer les conséquences en ne se limitant pas dans les enquêtes aux autrui d'origine – de la socialisation primaire – et en élargissant à d'autres autrui – de la socialisation secondaire.

---

1 Ce texte doit beaucoup à Gilda Charrier et Christophe Giraud.

2 Dans la théorie de l'habitus, c'est le premier mouvement, le second étant celui de l'extériorisation de cette intériorité. Cf. P. Bourdieu, 1972.

3 Sans doute Richard Sennett, dans sa critique des *tyrannies de l'intimité* (1979), en est-il l'héritier.

4 Cf. P. Bourdieu et J.-C. Passeron (1970), qui n'excluent pas que des techniques puissent « produire un habitus aussi semblable que possible celui que produit la prime éducation, tout en ayant à compter avec un habitus préexistant ».

5 En 1988, j'ai réédité ce texte dans *Dialogue. Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, dans un numéro spécial, « Un drôle de je, le moi conjugal » (n° 102).

6 Dans l'article, seule la vie mariée est envisagée, mais théoriquement rien n'interdit d'élargir à l'ensemble des formes de la vie privée : concubinage et mariage, hétérosexualité et homosexualité. Le seul point qui importe dans la perspective est le fait que le proche soit « unique ».

7 Le travail de Jean-Claude Kaufmann avec la centration sur les habitudes et l'intégration conjugale (1992, 2005) relève plus de la seconde logique.

8 Dans *Le Soi, le couple et la famille* (1996), le conjoint-Pygmalion met en œuvre une socialisation secondaire de type deux plus que les autres modalités de conjoint.

9 Cf. Peter Wagner (1996) qui montre bien les « clôtures » mises en place à cette époque pour garantir la stabilité du monde.

10 Pendant cette première période de la modernité, tout est fait pour que la stabilité des individus s'appuie sur une stabilité institutionnelle. C'est ce qui justifie la position de Durkheim contre le divorce par consentement mutuel (1906).

11 Pour un exemple, cf. de Singly, 2005b.

12 Louis Gruel (2004) l’opère pour rendre compte de 68 comme une « crise de maintenance d’un monde commun ».

13 Ces deux « moi » ne recoupent pas le clivage entre le « je » et le « nous ». Le moi conjugal est la part de l’identité validée par l’autre, plutôt inconscient.

14 C’est la position de G. Simmel dans « Le secret et la société secrète » (1999).

15 Sur la sécurité au sein de la vie conjugale pendant la seconde modernité, cf. de Singly et Chaland, 2001. Le maintien de la demande vis-à-vis du mariage peut être lu aussi à cette lumière. Le degré faible, rappelons-le, peut être associé à d’autres objectifs, comme l’enrichissement mutuel des perspectives.

16 Incluant l’histoire matrimoniale des parents par exemple.

17 Même si, avec la seconde modernité, les jeunes interviennent davantage sur la socialisation de leurs parents.

18 Qui avec la complexité des biographies peut inclure un « moi conjugal » antérieur.

19 Cf. Vaughan, 1986, qui se centre, pour la personne qui a décidé en secret de se séparer, sur le temps précédant l’annonce à son partenaire pendant lequel la première se prépare, en amorçant ce que nous pouvons nommer ici un processus de désocialisation conjugale.

20 Cf. Koselleck, 1990.

21 La brève autobiographie de Pierre Bourdieu (2004) contient des indications sur ses parents et ses grands-parents, sur sa famille d’origine, et rien sur sa « trajectoire » conjugale et sur sa famille de procréation. Cela est conforme à sa théorie de l’habitus, davantage centrée sur la socialisation primaire que sur la socialisation secondaire.

Bibliographie

BECK U., *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* [1986], Paris, Aubier, 2001.

BERGER P. et LUCKMANN T., *The Social Construction of Reality*, New York, Doubleday, 1966.

BERGER P. et KELLNER H., « Le mariage et la construction de la réalité », *Diogène*, n° 46, 1964, p. 3-32.

BOURDIEU P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972.

BOURDIEU P. et PASSERON J.-C., *La Reproduction*, Paris, Minuit, 1970.

BOURDIEU P., *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004.

DARMON M., *La Socialisation*, Paris, Armand Colin, 2006.

DUBET F., *Le Déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.

DURKHEIM É., « L'individualisme et les intellectuels », *Revue Bleue*, 4e série, t. 10, 1898, 35e année, p. 7-13, republié in É. DURKHEIM, *La Science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1987, p. 261-278.

DURKHEIM É., « Le divorce par consentement mutuel », *Revue Bleue*, vol. 44, n° 5, 1906, p. 549-554, republié in DURKHEIM É., *Textes*, Paris, Minuit, 1975, t. II, p. 181-194.

DURKHEIM É., *L'Éducation morale*, Paris [cours professé en 1902-1903], 1963.

EHRENBERG A., *L'Individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

GIDDENS A., *La Transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes* [1992], Rodez, Le Rouergue/Chambon, 2004.

GOFFMAN E., *Asiles*, Paris, Minuit, 1968.

GOFFMAN E., *La Mise en scène de la vie quotidienne. Les relations en public*, Paris, Minuit, 1973.

GRUEL L., *La Rébellion de 68*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004.

HALBWACHS M., *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF, 1925.

HALBWACHS M., *La Mémoire collective*, Paris, PUF, 1950.

KAUFMANN J.-C., *La Trame conjugale*, Paris, Nathan, 1992.

KAUFMANN J.-C., *Casseroles, amour et crises*, Paris, Armand Colin, 2005.

KELLERHALS J. *et al.*, *Mariages au quotidien*, Lausanne, Pierre-Marcel Favre, 1982.

KOSELLECK R., *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.

MARTUCCELLI D., *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, « Folio », 2002.

MEAD G.H., *L'Esprit, le soi et la société* [1934], Paris, PUF, 1963.

MEAD M., *Le Fossé des générations. Les années 1970* [1979], Paris, Denoël/Gonthier, 1979.

SCHWARTZ O., *La Vie privée des ouvriers*, Paris, PUF, 1990.

SENNETT R., *Les Tyrannies de l'intimité* [1974], Paris, Seuil, 1979.

SIMMEL G., « Le secret et la société secrète » [1908], in G. SIMMEL, *Sociologie. Études sur la forme de la socialisation*, Paris, PUF, 1999, p. 347-372.

SINGLY DE F., *Fortune et infortune de la femme mariée*, Paris, PUF, 1987.

SINGLY DE F., « Un drôle de je : le moi conjugal », *Dialogue*, n° 102, 1988, p. 3-5.

SINGLY DE F. et CHARRIER G., « Vie commune et pensée célibataire », *Dialogue*, n° 102, 1988, p. 44-53.

SINGLY DE F., *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996.

SINGLY DE F. et CHALAND K., « Quel modèle pour la vie à deux dans les sociétés modernes ? » in F. de SINGLY, S. MESURE (éd.), *Comprendre le lien familial*, Paris, PUF, 2001, p. 283-300.

SINGLY DE F., « Vices et vertus de la famille », in M. FOURNIER (dir.), *Les Mutations de l'école*, Auxerre, Éditions Sciences humaines, 2005a, p. 117-125.

SINGLY DE F., *L'individualisme est un humanisme*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005b.

THÉRY I., *Le Démariage*, Paris, Odile Jacob, 1993.

VAUGHAN D., *Uncoupling*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

WAGNER P., *Liberté et Discipline. Les deux crises de la modernité*, Paris, Métailié, 1996.

Index

A

Antoni C. 1

Ariès P. 1, 2

Aron R. 1, 2, 3

B

Bales R. 1, 2

Barth F. 1

Barth H. 1

Beck U. 1

Bell D. 1

Benedict R. 1

Berger B. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8

Berger P. L. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65

Bergson H. 1

Birnbaum N. 1

Blin T. 1

Blumer H. 1

Bourdieu P. 1, 2, 3, 4

Bultmann R. 1

Butler J. 1

C

Calvez J.-Y. 1
Cefaï D. 1
Charrier G. 1
Comte A. 1
Cooley 1, 2
Cory D. W. 1
Cottrell L. 1
Cuvillier A. 1

D

Dahrendorf R. 1
Darmon M. 1
Dilthey W. 1, 2, 3
Dubet F. 1
Durkheim É. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33

E

Ehrenberg A. 1
Eliade M. 1, 2, 3
Engels F. 1

F

Festinger L. 1, 2
Feuerbach L. 1

Fornel M. de 1
Freidson E. 1
Freud S. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Freyer H. 1

G

Gabel J. 1
Garfinkel H. 1, 2
Gehlen A. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16
Geiger T. 1, 2, 3
Gergen K. G. 1
Gerth H. H. 1, 2
Giddens A. 1
Glick P. 1
Goffman E. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Goldmann L. 1
Gre G. L. de 1
Gruel L. 1
Gruenwald E. 1
Gurvitch G. 1

H

Habermas J. 1, 2, 3
Hacking I. 1
Halbwachs M. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Hall E. 1, 2
Haraway D. J. 1

Hegel F. 1
Heidegger M. 1, 2
Heimsoeth H. 1
Hill R. 1
Hollingshead A. 1
Hughes E. 1
Hughes H. S. 1
Hunter E. 1
Husserl E. 1, 2, 3
Huszar G. B. de 1

J

James W. 1
Jaspers L. 1

K

Kardiner A. 1
Kaufmann J.-C. 1
Kaufmann W. A. 1
Kautsky K. 1
Kellerhals J. 1
Kellner H. J. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Kelsen H. 1, 2
Kluckhohn C. 1
Kolakowski L. 1

L

Labriola A. 1
Lampert E. 1
Landschut S. 1
Lapassade G. 1
Le Breton D. 1
Leeuw G. van der 1
Lénine 1
Lenk K. 1, 2
Lenski G. 1
Lévi-Strauss C. 1, 2, 3, 4
Lévy-Bruhl L. 1, 2, 3, 4
Lieber H.-J. 1, 2, 3
Litman T. J. 1
Löwith K. 1, 2
Luckmann T. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64
Lukacs G. 1, 2, 3

M

Malinowski B. 1, 2, 3, 4
Mannheim K. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36
Maquet J.J. 1
Martucelli D. 1
Marx K. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31
Mauss M. 1, 2

Mayntz R. 1

Mead G. H. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28

Mead M. 1, 2

Merleau-Ponty M. 1

Merton R. K. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8

Mills C. W. 1, 2, 3

Monnerot J. 1

Murdock G. 1

N

Natanson M. 1

Nietzsche F. 1, 2, 3

O

Ogburn 1

Ogien A. 1

Ovesey L. 1

P

Pareto V. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9

Parsons T. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13

Passeron J.-C. 1, 2

Piaget J. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Plessner H. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Popitz H. 1

Portmann A. 1, 2, 3

Pullberg S. 1, 2

Q

Queiroz J.-M. de 1
Quéré L. 1

R

Radin P. 1
Rex J. 1
Riesman D. 1, 2, 3
Rose A. 1, 2
Roth J. A. 1

S

Salomon A. 1
Sartre J.-P. 1, 2, 3, 4, 5
Scheler M. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26
Schelsky H. 1, 2
Schelting A. von 1
Schütz A. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37
Schütz I. 1, 2
Schwartz O. 1
Searle J. 1
Seidel A. 1, 2
Sennett R. 1

Shitubani T. 1
Simmel G. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Singly F. de 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Sorokin P. 1
Spann O. 1
Stark W. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Stirner M. 1
Strauss A. 1, 2

T

Tenbruck F. 1, 2, 3, 4, 5, 6
Théry I. 1
Thomas W. I. 1
Tönnies F. 1
Topitsch E. 1, 2, 3
Touraine A. 1

U

Uexküll J. von 1

V

Vaughan D. 1
Veblen T. 1, 2
Voegelin E. 1, 2, 3, 4

W

Waller W. 1
Warner L. 1
Weber A. 1
Weber M. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17
Windelbland W. 1
Wittig M. 1
Wolff K. 1, 2

Z

Ziolkovski M. 1
Znaniecki F. 1

This file was downloaded from Z-Library project

Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.

z-library.sk z-lib.gs z-lib.fm go-to-library.sk

Official Telegram channel

Z-Access

https://wikipedia.org/wiki/Z-Library