

**ST12 « Ne pas) consentir ?
Conformismes contestataires et institutions de la critique »
Nicolas Mariot (CNRS / CESSP)**

Version de travail : merci de ne pas citer svp.

Que peut la critique si on admet que le préétablissement des institutions ?

1 Argument

Dans cette communication, mon argument est simple et limité. Je précise d'abord qu'il se situe à l'intérieur de l'espace des sciences sociales, et ne s'applique donc pas aux innombrables autres lieux (militants notamment) où la critique peut s'exercer. Dans les paragraphes qui suivent, je chercherai à montrer et à discuter les difficultés qui sont à mon sens inhérentes à tout spécialiste de sciences sociales dès lors qu'il veut conjuguer analyse et critique sociale. Dans ces disciplines, la critique, particulièrement si on l'entend comme outil de lutte contre l'aliénation, ou comme un moyen pour transformer sinon renverser les rapports de domination dans le monde social, butte sur l'idée de préétablissement des institutions sociales (pour parler comme Mauss) ou sur celle d'esprit objectif (pour parler comme Hegel). Ou, autre façon de dire la même chose, elle est nécessairement limitée par le fait que les agents sociaux ne réinventent pas le monde chaque matin, ou encore que celui-ci est toujours « déjà là ».

Il s'agit ici de formuler un paradoxe bien connu mais sur lequel on passe souvent trop vite et auquel, me semble-t-il (mais peut-être est-ce le fait de mon ignorance ?), on n'a pas apporté de réponse satisfaisante. On peut formuler ce paradoxe ainsi : le chercheur prétend libérer les acteurs en leur montrant inlassablement comment le monde est institué ; ou encore : plus le chercheur travaille à éclairer les rouages sociaux pour que les acteurs puissent connaître et reconnaître les ressorts de leur aliénation, plus il leur montre la force des déterminations dans lesquelles ils sont pris. Il y a bien longtemps maintenant, P. Bourdieu et J.-C. Passeron avaient proposé une formule restée célèbre qui, à mon sens, n'est rien d'autre qu'une manière plus négative ou désenchantée d'énoncer ce paradoxe sociologique de la critique :

« Etant donné les difficultés qu'il y a à trouver de vraies différences sans sortir des limites du consensus, les oppositions risquent toujours d'être fictives ou formelles et l'on s'expose à ne jamais discuter de l'essentiel parce qu'il faut être d'accord sur l'essentiel pour discuter¹ ».

En reconnaissant la nécessité sociologique d'être d'accord sur l'essentiel pour discuter (ie de partager une même langue autant qu'un ensemble quasi infini de croyances communes sur la société dans laquelle la discussion a lieu), les deux hommes admettent

¹ P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *Les héritiers*, Minuit, 1964, p. 75.

la difficulté à faire advenir la critique, ou plus précisément une critique radicale, c'est-à-dire une critique qui porte sur et veut mettre en question « l'essentiel ».

2 *Eveiller ou observer les ronfleurs ?*

Pour essayer de mieux préciser cet argument, je propose de discuter rapidement un extrait des *Cadres de l'expérience* de Goffman qui, je crois, formule bien le problème considéré.

« J'ajouterai que celui qui voudrait lutter contre l'aliénation et éveiller les gens à leurs véritables intérêts aura fort à faire, car le sommeil est profond. Mon intention ici n'est pas de leur chanter une berceuse, mais seulement d'entrer sur la pointe des pieds et d'observer comment ils ronflent² ».

La citation peut susciter de longs commentaires. En résumé, Goffman propose l'alternative suivante : aux aliénés sociaux, endormis, faut-il chanter une berceuse ou observer comment ils ronflent ?

On pourrait commencer par noter le caractère un peu méprisant par lequel le sociologue juge le premier terme de l'alternative : éveiller les gens à leur intérêt, ce serait leur chanter une berceuse. On n'est pas loin de la poudre aux yeux ou du marchand d'illusions. Pourtant même en qualifiant négativement la solution, il semble laisser entendre que la lutte contre l'aliénation reste possible. Simplement, ajoute-t-il, la tâche est très difficile : le lutteur, qu'on pourrait qualifier ici de critique radical, « aura fort à faire ». C'est cet argument de la difficulté qu'il semble d'abord prendre pour justifier sa préférence pour l'observation des ronfleurs.

Sans doute Goffman, en mentionnant « celui qui voudrait lutter contre l'aliénation et éveiller les gens à leurs véritables intérêts », veut-il ici rappeler qu'en sciences sociales, et en sociologie spécialement, nombreux sont les chercheurs qui se fixent un tel horizon. La critique, chez eux, ne peut être que radicale précisément au sens où elle s'entend bien comme une lutte contre l'aliénation. De ce point de vue, elle est pensée comme un instrument quasi révolutionnaire contre la domination, jamais comme une arme de rappel à l'ordre. On reconnaît évidemment ici le projet porté par P. Bourdieu et les sociologues qui se réclament de ses travaux, même s'il n'est évidemment pas le seul à porter un tel désir d'émancipation. En un sens même, cet horizon émancipateur est ce qui continue de relier la sociologie de P. Bourdieu à celle de ses « meilleurs » critiques, les pragmatistes.

A ce point de la discussion, on pourrait demander à Goffman s'il juge effectivement que les deux tâches – observer les ronfleurs et/ou leur chanter une berceuse – sont irréconciliables ou incompatibles ? Car après tout, c'est précisément ce double effort que nombre de chercheurs revendiquent : il s'agit bien de réveiller les dormeurs par la connaissance. L'observation minutieuse des ronflements est la tâche première, le préalable à l'éveil, en ce sens que le savoir posséderait un caractère libérateur sui generis. L'un des livres d'hommage à P. Bourdieu le rappelait clairement à travers son titre : *La liberté par la connaissance*. Mais on pourrait évoquer ici des projets nettement moins bourdieusien, comme celui de P. Favre : *Comprendre le monde pour le changer*.

² E. Goffman, E., *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1974, p. 22.

En quelque sorte : le récit de l'observation des ronfleurs ferait office de berceuse supposée du coup assez forte pour « éveiller les gens à leurs véritables intérêts ». Ici on pourrait objecter à l'inverse que le savoir, le désenchantement du monde, le dévoilement de l'illusio, loin de mettre celui-ci à bas, sont au contraire conservateurs en ce qu'ils rappellent constamment frontières et limites du jeu social. D'ailleurs c'est souvent ceux qui sont les pris dans et par le jeu qui sont aussi les plus prompts à jouer de la critique précisément pour rappeler les règles et stigmatiser les risques de sortie de piste. Dans la trilogie hirshmanienne, la critique est toujours pensée du côté de la « voice », de la prise de parole, alors qu'elle peut tout aussi bien être du côté de la loyalty. Car le plus important dans la critique, ce n'est pas forcément l'idée qu'elle porte, mais plus vraisemblablement le fait de se sentir autorisé à la porter. Le réflexif de service, c'est aussi souvent sinon celui qui est sûr de lui, la « grande gueule », au moins celui pour lequel la mise en question est devenue, au terme d'un progressif apprentissage, quelque chose comme une seconde nature.

Une des manières possibles de discuter cette perspective liant exercice critique et désaliénation consiste à se situer non du côté des sciences sociales mais de celui de la critique elle-même en disant : les objectifs qui lui sont fixés (désaliéner, éveiller les gens à leurs intérêts bien compris) sont trop élevés. En radicalisant la critique, ils limitent trop et ses occurrences effectives et ses possibilités (dit autrement : il existe des critiques plus fréquentes, plus banales et moins radicales qu'on aurait intérêt à prendre en compte). Mon argument consiste à aller vers des conclusions semblables, mais par un autre chemin : en avançant que ce qui limite la radicalité de la critique, ce n'est pas seulement l'ampleur et la complexité de la tâche, mais les fondements mêmes de la science sociale en ce qu'elle pose l'extériorité et l'antériorité du monde social aux individus.

En ce sens on pourrait entendre, et ce ne serait pas étonnant chez Goffman, l'argument de la profondeur de l'endormissement non comme un moyen de signaler simplement la difficulté de l'opération (il « aura fort à faire »), mais comme une façon d'avancer un argument plus strictement sociologique : dire que « le sommeil est profond », c'est rappeler que le conformisme social est consubstantiel à la vie en société, en ce sens qu'on ne décide pas des « formes de vie » dans lesquelles on évolue. On retrouve ici la formule paradoxale de Bourdieu et Passeron énoncée en introduction quand ils disaient qu'on ne discute jamais de l'essentiel parce qu'il faut être d'accord sur l'essentiel pour discuter.

3 La fragilité du monde comme expérience de pensée

Dans le point précédent j'ai évoqué l'existence d'autres spécialistes bien connus « de la critique », les sociologues du courant dit « pragmatiste ». Leur cas mérite qu'on s'y arrête parce qu'eux aussi ont évidemment fait face au paradoxe mentionné en commençant : comment critiquer alors même que notre activité de sociologue nous conduit à constater à longueurs d'enquêtes combien le monde social est objectivé ? S'intéresser à la réponse qu'ils donnent au problème est tout à fait utile : car ce que j'estime être l'artificialité de la solution proposée (faire comme si la société était faiblement instituée et fragile par essence) permet de souligner avec d'autant plus de

force, en creux, la robustesse du paradoxe – c'est-à-dire le préétablissement des choses sociales.

Je reprends ici un morceau d'un précédent article consacré à tenter de préciser le statut sociologique de la réflexivité. Je commençais par y discuter les fondements de deux livres récents : ceux de Cyril Lemieux et de Luc Boltanski. Tous deux, en effet, recourent au même postulat de départ pour justifier le poids qu'ils confèrent à la critique : l'existence humaine, posent-ils d'emblée, serait caractérisée par une inquiétude généralisée. Intégré sous l'entrée éponyme dans l'index notionnel de chacun des deux livres, ce postulat anthropologique, bien que peu justifié, est décisif. C'est en effet lui qui permet de d'identifier, dans la réalité, l'ampleur du travail de justification et de critique mené par les acteurs sociaux (et de légitimer, dans la théorie et l'analyse, l'importance qu'il convient de lui consacrer). Le problème tient ici aux conséquences sociologiques d'un tel postulat : il me semble que s'il donne des instruments puissants pour penser la critique et la façon dont les acteurs peuvent discuter les réalités institutionnelles qui leur sont imposées, il rend très difficile la compréhension du fait que, malgré ces tentatives de relativisation, les institutions tiennent. Pour le dire rapidement : en tentant de contourner le paradoxe de la critique, en faisant comme s'il n'existait pas, les deux auteurs s'y enlisent d'autant plus nettement.

Dans *Le devoir et la grâce*, l'inquiétude naît de ce que notre inconscient risque toujours, par les tentations qu'il suggère, de nous faire adopter un comportement inactuel (inadapté) vis-à-vis de la dominante grammaticale de l'action (Lemieux 2009 : 175-176). Le quiproquo, et plus encore le lapsus, en sont les manifestations et les indices. « Nulle organisation sociale ne peut conjurer le risque que la part la plus inactuelle des actions ne subvertisse à *tout moment* les dominantes grammaticales qui donnent à ces actions leur sens positif ». Et plus loin, l'auteur ajoute encore que « ces anthropologies [qui font de l'habitus la vérité ultime de la pratique] minorent l'inquiétude qu'éprouve tout individu agissant ou jugeant, *y compris lorsqu'il refait ce qu'il sait faire et a déjà fait mille fois* » (212). Dit autrement, d'après C. Lemieux, tout se passe comme si les habitudes, les institutions sociales, les mœurs n'étaient jamais capables de limiter l'inquiétude des acteurs, et donc de porter certaines de leurs actions sans qu'ils y pensent. La société est bien là, mais elle n'est d'aucun secours parce que l'acteur s'en méfie, craint qu'elle ne soit trop faible et se dérobe, un peu comme si un marcheur ne franchissait jamais un pont de crainte qu'il ne s'effondre. Dans le livre, cette incertitude est illustrée, entre autres, par une lecture du *Bartleby* de Melville. Parce que le héros, dans une situation de travail, refuse d'une célèbre formule (*I would prefer not to*) les directives et ordres pourtant donnés par son patron, il devient l'incarnation logique de l'indétermination des liaisons morales : dans toute situation d'interaction, même la plus réglée, la possibilité de l'inattendu ou de l'irrespect existe et justifie qu'on rejette tout mécanisme dans l'étude des comportements humains. C. Lemieux fait comme si l'obéissance au patron n'était pas la réponse la plus probable et la plus fréquente dans des situations de salariat. Il fait comme si *Bartleby* était, socialement, un cas modal.

On comprend mieux la position de C. Lemieux lorsque l'on se tourne vers le livre de L. Boltanski. Cette fragilité intrinsèque, présente, on le voit, jusque dans les situations les plus routinières, est en effet également au cœur de son anthropologie. A plusieurs reprises, il insiste sur le fait qu'en sociologie, « la possibilité d'une incertitude radicale concernant ce qu'il en est de ce qui est », mais encore « l'inquiétude qu'elle suscite »

sont, au même titre que le désaccord ou la dispute dont elles sont les indicateurs et les conséquences, trop souvent minimisées voire résorbées de façon insatisfaisante (Boltanski, 2010 : 90-91). Plutôt que de régler artificiellement la question en mobilisant par exemple l'idée d'un sens commun, L. Boltanski propose de « prendre au sérieux cette inquiétude constante » (92). La raison en est simple : parce qu'elle implique le fait qu'une « pluralité d'options sont possibles », la notion d'action présuppose une incertitude (44). Il est donc important, au moins à titre « d'expérience de pensée » sur le modèle de l'état de nature, de « poser la question de la consistance du monde social depuis une position originelle dans laquelle règne une incertitude radicale » (92). Cette fois le paysage s'éclaire : L. Boltanski admet l'artificialité du postulat d'incertitude, nécessaire pour fonder le règne de la critique.

Comment L. Boltanski gère-t-il la difficulté consistant à maintenir une expérience de pensée qui vient largement heurter ce à quoi ressemble la réalité qui nous entoure ? Il relativise un peu le propos. Si l'incertitude est radicale parce qu'irréductible, explique-t-il, elle n'est pourtant pas générale parce qu'elle ne concerne que la part la moins instituée de nos vies en société. Pour illustrer ce point, L. Boltanski avance l'opposition entre, d'un côté, « le monde », soit « tout ce qui arrive » de façon hasardeuse et fortuite et, de l'autre, « la réalité », cette fois définie comme « ce qui se tient ». En ce sens, l'incertitude est attachée au monde alors que la réalité est l'espace du risque mesurable et contrôlable. Disons-le autrement encore : quand le monde incarne la part d'imprévisibilité et d'aléatoire de nos existences, la réalité tend à nous apporter stabilité et permanence. Et c'est bien cette « incertitude mondaine » qui menace et fragilise, via les critiques puisées dans le fil des événements, les arrangements institutionnels de la réalité (95).

Dès lors, deux stratégies sont possibles pour « saisir le rôle que joue l'incertitude dans le cours de la vie sociale » (97-98). La première, bien développée par les travaux des sociologues pragmatistes, consiste à se saisir des moments de conflit pour voir à l'œuvre cette incertitude quant à « ce qu'il en est de ce qui est ». La seconde, objet du livre, revient à observer les choses en creux : « atteindre l'incertitude en quelque sorte *a contrario* en prenant pour objet les moyens considérables qu'il semble nécessaire de mettre en œuvre pour la résorber, ou au moins pour diminuer l'inquiétude qu'elle suscite, et faire que quelque chose qui se tienne tant soit peu, c'est-à-dire pour qu'il y ait de la réalité » (98).

A ces deux perspectives fondées sur une anthropologie de l'incertitude, on peut poser une même question. Pour C. Lemieux, elle peut être formulée ainsi : la possibilité logique du cas Bartleby justifie-t-elle qu'on l'assimile à un « cinquante / cinquante » entre obéissance et refus, autrement dit qu'on laisse ouverte une indétermination complète quant à l'action en retour de la consigne patronale, comme s'il y avait effectivement une chance sur deux pour que les équivalents de Bartleby (d'autres scribes dans d'autres bureaux) se comportent comme lui ?

Son équivalent chez L. Boltanski revient à interroger la robustesse d'une position « consistant à partir du monde social en train d'être fait » (là où, comme chez C. Lemieux, tout semble possible et ouvert) plutôt que « déjà fait » (75-76). A plusieurs reprises en effet, L. Boltanski décalque l'opposition entre sociologie critique et sociologie de la critique sur cette distinction classique : dans le second cas écrit-il, typique de la sociologie critique, la société est déjà là, et la « description tirera vers la

cartographie, la métrologie et la morphologie sociale ». Dans le premier en revanche, caractéristique de la sociologie de la critique, l'accent est mis sur l'observation des situations où les personnes « fabriquent » et « performant » le monde social. Or assumer, même en pensée, la position originelle du règne d'une incertitude radicale, c'est nécessairement adopter un point de vue où la société n'est pas déjà mais « en train » d'être faite, sans quoi l'incertitude ne menacerait pas « constamment le cours de la vie sociale » (91). Là encore, Boltanski résout le paradoxe en l'évacuant : la société n'est pas déjà là, mais toujours à faire.

Si l'on croise ce point de vue obligé (le monde est toujours entrain de se faire) avec la deuxième stratégie d'étude exposée (saisir l'incertitude à partir des moyens existant pour la circonscrire), alors on comprend mieux l'impression constamment paradoxale ressentie à la lecture. D'un côté, L. Boltanski réintroduit dans l'argumentation, à intervalles réguliers, le spectre de l'incertitude d'un monde dont les événements adviennent, erratiques et imprévisibles, et qui, précisément parce qu'il est guetté par le risque d'un « morcellement infini de significations », reste largement indescriptible, et de fait très peu décrit. Mais en même temps, face à ces interventions mondaines aussi fugaces et fugitives, le livre est en quelque sorte rattrapé par le paradoxe de la critique : il apparaît bien comme une description aboutie de la réalité via, en particulier, ses instances de confirmation de « ce qui est » et de sa valeur, présentes non seulement dans les moments pratiques (ceux où la réflexivité est faible), mais bien jusque dans les registres critiques ou « métapragmatiques ». Très concrètement, *De la critique* est une sociologie des institutions, ces « êtres sans corps » conçues pour donner une « sécurité sémantique » à des acteurs angoissés devant le cours du monde. Le livre décrit alors avec une grande précision analytique des dispositifs, des cadres, des épreuves particulièrement formatées, des rituels visant la résorption du différentiel entre la réalité et le monde, des instruments pour garantir du mieux possible les chances de succès de l'action, des points d'appui pour décontextualiser des usages et les arracher ainsi à la singularité individuelle, ou encore des processus de qualification permettant de faire correspondre des situations occurrentes à un même type en fixant et contrôlant des références. Bref, il décrit un espace social préétabli et composé de choses qui tiennent en apparence plutôt solidement quand bien même son auteur persiste à régulièrement rappeler au lecteur leur fragilité constitutive, à la fois parce que le monde menace et parce que les porte-parole sont faillibles (142).

Comment résoudre cette tension paradoxale ? Comme C. Lemieux avec le cas Bartleby, L. Boltanski avance ici un argument imparable dans sa logique même. Il consiste à assumer l'ambiguïté en posant le caractère dialogique de la relation entre confirmation et critique (99), ou en décrivant le « couple indissociable » que forment croyance et critique des institutions (132). Tout comme l'ordre patronal peut donner lieu aussi bien à l'obéissance qu'au refus bartlebien, la réalité et ses institutions sont, chez L. Boltanski, à la fois nécessaires et discutables, régulièrement confirmées et toujours fragiles. C'est ce dilemme entre fragmentation des points de vue situés et remise de soi à une référence extérieure que L. Boltanski dénomme « contradiction herméneutique » (133). La question que je voudrais soulever est celle du réalisme sociologique d'une telle position. On peut la formuler de la façon suivante, à partir d'éléments empruntés à l'auteur : est-il possible, non plus sur un plan logique mais empirique, de faire tenir ensemble d'un côté le constat de « l'autorestriction des protestations » (58) et du fait

que les acteurs « ne demandent pas l'impossible » (59), ou encore la croyance et la confiance faites aux institutions (132) et, de l'autre, le caractère « peut-être exceptionnel » de l'accord (98), « l'inquiétude quant à la possibilité d'une défaillance des êtres qui composent l'environnement (le moteur va-t-il fonctionner, le cheval va-t-il obéir ?) » (111), ou, encore et surtout, le fait que la « contradiction herméneutique » entre institution et critique est « sans arrêt présente à la conscience des acteurs ou, au moins, à ses confins » (132) ?

En maintenant à flot, tout au long du livre, cette oscillation, L. Boltanski ne parvient qu'incomplètement à dépasser des perspectives dont il avait souligné, à propos de la dualité des points de vue se donnant un monde « déjà fait » ou, au contraire, « à faire », que leurs résultats étaient « difficilement compatibles » (76). Le phénomène tient à ce qu'il tend à proposer, pour les besoins de l'argumentation, des situations « points de départ » d'où il fait artificiellement disparaître « la réalité » (par exemple 96), comme si les acteurs se trouvaient nus devant « le monde » et devaient alors fabriquer des institutions pour parvenir à résorber leur inquiétude. Dès lors qu'on admet, comme L. Boltanski le note fort justement à plusieurs reprises, le caractère préétabli des institutions³, une telle situation apparaît largement irréaliste.

4 Un point de départ sociologiquement cohérent

Par différence avec la solution « inquiète » proposée par Lemieux et Boltanski, je voudrais maintenant évoquer un petit livre d'intervention, proposant lui aussi une critique radicale, mais qui a l'intérêt, à mon sens tout à fait rare, de partir du point de vue sociologique « classique », autrement dit non seulement de ne pas faire comme si le « paradoxe de la critique » n'existait pas, mais, mieux, de le mettre au fondement de son exposé. Il s'agit du volume de poche d'Alain Accardo, *De notre servitude involontaire*⁴.

Je précise ici que je ne discuterai pas le cœur de son analyse et les propositions qu'il suggère. Ce qui m'intéresse chez lui particulièrement, je le répète, c'est la grande cohérence (et, pourrait-on ajouter, la grande sincérité) de son point de départ. Essayons de résumer son propos.

Quel est l'objet du livre ? La 4^e de couverture indique qu'il traite la question de « l'adhésion inconsciente de chacun au système capitaliste », « notre connivence involontaire, cette forme de complicité qui s'ignore parce qu'elle “va sans dire”. Nous agissons spontanément et à notre insu pour être compatible avec une logique que nous avons intériorisée en vertu de la place que nous occupons dans ce monde et des propriétés sociales que nous détenons ». Son idée, c'est donc que la critique ne saurait seulement viser les institutions extérieures du système capitaliste (l'économie, l'Etat et les institutions), mais doit tendre à une réforme intérieure de nous-mêmes, tenant compte en cela des leçons des sciences sociales :

« Le système ne consiste pas seulement en une réalité (économico-politique) objective extérieure à nous-mêmes, qui nous contraint du dehors, mais qu'il est aussi, et inséparablement, une réalité intérieure qui opère du dedans » (24).

³ De façon symptomatique (et à mon sens en partie contradictoire avec sa volonté de se donner pour point d'observation un monde social « en train de se faire »), L. Boltanski mobilise l'idée de préétablissement (et l'adjectif) à de nombreuses reprises (p. 16, 101, 135, 151 au moins).

⁴ Alain Accardo, *De notre servitude involontaire*, Agone, 2011, poche 2013.

Or, explique-t-il, ce qui le conduit à décrire les choses ainsi, ce n'est pas seulement une analyse politique, mais bien plutôt les leçons qu'il tire de sa pratique de sociologue. « Sans doute la diffusion insuffisante de la culture en sciences sociales est-elle pour beaucoup dans cette ignorance qui s'ignore » des manières par lesquelles le système s'impose, écrit-il p. 15. En conséquence, il consacre un développement introductif à rappeler ce qu'il estime être des évidences sociologiques dans un point justement intitulé, p. 25 sq : « Une vision sociologiquement fondée : le système et son esprit ».

A. Accordo revient dans ce bref état des lieux sur quelques unes des « antiennes » classiques des sciences sociales : l'inanité de l'opposition individu / société, le caractère incorporé du monde social, à la fois à l'extérieur et dans les individus, l'impossible réduction du social au collectif. Il s'agit pour lui, explicitement et à mon sens de façon très cohérente par rapport à ses objectifs, de « [s]e place[r] dans l'optique même d'une vision sociologique de la réalité » :

« La science sociale n'aurait pas été d'un grand secours pour la connaissance du monde si elle n'avait su mettre en lumière le fait fondamental de la socialisation, avec la diversité de ses effets et en particulier le fait que la socialisation du genre humain se traduit par la structuration simultanée d'agents collectifs et d'agents individuels porteurs des propriétés adéquates pour faire société avec les autres. De ce point de vue, la vieille opposition classique *individu / société* se révèle dépourvue de tout fondement autre qu'une croyance métaphysique, et *le social cesse d'être confondu avec le seul collectif* pour apparaître sous sa forme double et connexe d'histoire-faite-chose(s) – institutionnalisée ou objectivée – et d'histoire-faite-personne(s). Un système social, quel qu'il soit, existe toujours sous cette double forme : autour de nous sous une forme objective, dans le foisonnement des institutions, des appareils, des organisations, des techniques, des classements, des hiérarchies, des distributions, des répartitions, des réglementations, des codes, etc. ; et en nous sous forme d'ensembles structurés, plus ou moins cohérents et compatibles, de dispositions personnelles, inclinations, tendances, motivations, compétences et aptitudes à fonctionner dans un tel environnement objectif. (...) Sans un degré suffisant (et d'ailleurs fluctuant) d'isomorphisme entre le dedans et le dehors, l'ensemble (la société) se mettrait à dysfonctionner plus ou moins gravement et entrerait en crise », p. 26-27.

Arrive alors la conclusion de ce passage :

« A mesure qu'il se construit, l'individu tend à s'autonomiser relativement (à devenir un sujet) et à réagir sur les structures en place pour les reproduire et les modifier tout à la fois dans des proportions variables. Tel est le contenu sociologique minimum qu'il importe de donner à la notion de "social", faute de quoi l'analyse des faits sociaux ne peut que s'enliser dans d'insurmontables antinomies entre un dehors sans rapport avec un dedans et un dedans sans lien avec un dehors (On m'excusera de répéter des choses qui, en principe, sont censées être devenues depuis longtemps des banalités, mais quand je constate à quel point elles sont dépourvues de conséquences sur le plan des représentations

et des pratiques effectives, j'en arrive à douter qu'elles soient aussi banales qu'elles peuvent le paraître) », p. 28.

Procédant ainsi, A. Accardo ne fait effectivement que redire certains des principes les plus fondamentaux avancés par les pères fondateurs de la sociologie lorsqu'ils se sont efforcés de définir la discipline. Je voudrais les rappeler rapidement pour souligner combien, à mon sens, le paradoxe de la critique s'encre effectivement (et A. Accardo a raison de le noter) dans les fondements mêmes sur lesquels les sciences sociales se sont progressivement établies.

Dans un article manifeste, P. Fauconnet et M. Mauss donnaient, entre autres, deux exemples visant à préciser ce qui constitue le caractère spécifiquement social de certains faits : les manifestations économiques et les relations matrimoniales des sociétés modernes d'Occident⁵. Des secondes, ils rappelaient que les liens de parenté ne sauraient être réduits à des relations de sentiments, qu'ils peuvent exister sans le consentement voire à l'insu de l'une ou des deux parties, enfin qu'ils imposent des actes déterminés à chacune d'entre elles. Ainsi, il n'est pas rare que X, épouse, existe sans pour autant vivre sous le toit de Y, son mari. Pour autant ce n'est pas ce qui met fin au caractère social de leur relation. Ce qui est par contre socialement impossible, c'est que X ait le statut d'épouse sans que quelqu'un, quel qu'il soit, ait le statut de mari. De l'examen des manifestations de la vie économique, Mauss et Fauconnet font clairement apparaître ce caractère interne des relations sociales : un commerçant peut s'établir sans avoir de clients ; en revanche, aucune vente n'est possible si rien n'est acheté, et rien ne peut être acheté sans qu'existe l'idée de vente et les « notions, institutions et habitudes » connexes qui font système avec elle. Ni le commerçant ni l'ouvrier « n'inventent le crédit, l'intérêt, le salaire, l'échange ou la monnaie. [...] c'est ainsi que le commerçant qui voudrait recréer à lui seul les règles de son activité économique, se verrait condamner à une ruine inévitable »⁶.

Ces dernières lignes esquissent le « signe d'extériorité » dont les deux sociologues vont faire le critère fondamental de reconnaissance des faits sociaux. Selon celui-ci, ce n'est pas l'obligation (et la sanction dont sa violation peut faire l'objet) qui caractérise les normes sociales, mais bien le fait qu'elles préexistent aux individus : « Qu'ils soient ou non défendu à l'individu de s'en écarter, elles existent déjà au moment où il se consulte pour savoir comment il doit agir »⁷. Les deux sociologues peuvent alors proposer leur définition de ce que sont les « institutions sociales », et faire de leur étude l'objet central de la jeune discipline :

« Sont sociales toutes les manières d'agir et de penser que l'individu trouve préétablies et dont la transmission se fait le plus généralement par la voie de l'éducation. Il serait bon qu'un mot spécial désignât ces faits spéciaux, et il semble que le mot institutions serait le mieux approprié. Qu'est-ce en effet qu'une institution sinon un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'imposent plus ou moins à eux ? »⁸.

⁵ P. Fauconnet et M. Mauss, article « Sociologie » dans *La grande Encyclopédie*, vol. 30, Société anonyme de la Grande Encyclopédie, Paris, 1901, repris in M. Mauss, *Œuvres*, vol. 3, Paris, Minuit, 1969, p. 139-177.

⁶ *Ibid.*, p. 143-144.

⁷ *Ibid.*, p. 149.

⁸ *Ibid.*, p. 150.

Ce qu'ils avancent ainsi avec une grande clarté, c'est l'idée que les « manières sociales d'agir et de penser » ne sont pas établies comme à la suite d'un engagement des volontés, elles sont « préétablies » pour pouvoir être reproduites ailleurs et plus tard. Mauss et Fauconnet disent très clairement que la sociologie se construit sur le rejet d'une conception délibérative ou contractuelle du lien social, où se rencontrent deux individus nés adultes et « autonomes de leurs volontés ». Ils lui substituent la perspective, éminemment plus réaliste, d'une société toujours déjà là dans laquelle grandissent des personnes soumises dès leur naissance à de multiples processus de socialisation, ceux-là même qui permettent de comprendre comment des « modèles de conduite » peuvent « pénétrer dans l'individu du dehors »⁹.

Peut-être aura-t-on reconnu ici une perspective d'analyse qui sera systématisée par Norbert Elias dans sa « Société des individus » (1939). Il consacre ainsi l'ensemble des deux premiers points de ce texte, synthétisant les fondements de la démarche suivie dans *Über den Prozess der Zivilisation*, à montrer que c'est « l'interdépendance des fonctions humaines » qui « lie l'individu »¹⁰ (il prend des exemples comparables à ceux mobilisés par Mauss et Fauconnet : les rapports de parents à enfants, de mari à femme, de seigneur à serf, de roi à sujets, de directeur à employés). L'ordre social et ses règles ne proviennent pas de l'addition d'une « multitude d'actes de volonté » ou d'une « décision commune ». Ce rejet, explicite, d'une perspective contractualiste prend deux formes. D'une part, Elias s'efforce de dissiper l'image de la société comme mur de brique : « les individus ne sont pas liés par un ciment », mais bien « parties d'un tout » en ce sens que tout agrégat humain est fondé sur un regroupement non pas additif mais fonctionnel des individus qui le composent¹¹. D'autre part, il insiste longuement sur l'artificialité des analyses qui se représentent « la société essentiellement comme une société d'adultes, d'individus achevés, qui n'ont jamais été des enfants et jamais ne mourront ». Prendre acte du fait « qu'il n'y a pas de degré zéro de la dépendance sociale de l'individu, pas de commencement », c'est se donner les moyens de comprendre, une fois encore, les processus « d'assimilation de schémas sociaux préétablis »¹² (on notera, pour le propos qui nous occupe, la récurrence du vocabulaire du préétablissement dans ces différents textes).

Pratiquement au même moment, Maurice Halbwachs poursuivra l'entreprise maussienne en insistant à plusieurs reprises sur la possibilité de soumettre l'analyse des émotions et des manières de penser à un programme sociologique qui place à son fondement le caractère préétabli des liens sociaux (précisément au sens où ils sont à la fois dans et hors des individus) :

« Nos diverses opinions et nos points de vue ne sont enfermés en effet qu'en apparence dans nos esprits. On peut dire, autrement que sous forme métaphorique, que notre pensée est souvent comme une salle de délibération où prennent rendez-vous et se rencontrent des arguments, idées ou abstractions que nous devons dans une large mesure aux autres : si bien que ce sont les autres qui débattent en nous, qui soutiennent des thèses, formulent des propositions qui ne sont dans notre

⁹ *Ibid.*

¹⁰ N. Elias, *La société des individus*, Paris, « Agora » Pocket 2004 [1987], p. 56.

¹¹ *Ibid.* p. 48-51.

¹² *Ibid.* p. 62-64.

esprit que l'écho du dehors ».

« En résumé, ce qui frappe surtout [...], c'est que non seulement l'expression des émotions, mais à travers elle les émotions elles-mêmes sont pliées aux coutumes et aux traditions et s'inspirent d'un conformisme à la fois extérieur et interne »¹³.

J'arrête ici une liste qui pourrait être bien plus longue, voire trouver des antécédents plus anciens encore, par exemple chez Tocqueville. L'intérêt de ce retour aux fondamentaux n'a d'autre objet que de revenir à mon point de départ : comment expliquer qu'alors même que les sciences sociales fondent leur singularité sur l'idée d'un préétablissement des institutions, la critique ait pu aussi aisément y prendre la forme privilégiée d'une table rase visant rien moins que l'émancipation des plus dominés ?

5 En guise de conclusion

Je n'apporterai aucune réponse définitive à ce paradoxe qui, depuis longtemps, m'intrigue. Je voudrais maintenant essayer d'ouvrir deux séries de questions permettant de prolonger le questionnement. Face à ce paradoxe, que faire ?

5.1 D'abord, maintenir me semble-t-il la position seconde de la critique (ou de la réflexivité) par rapport à la marche ordinaire du monde, seconde précisément en ce sens qu'elle est une complication par rapport au caractère préétabli des institutions sociales. Je renvoie sur ce point à un article paru dans *L'Homme*, « La réflexivité comme second mouvement ».

5.2 Une deuxième manière de répondre, qui a l'immense avantage d'être empirique, revient ici à suivre les propositions énoncées dans sa thèse par Elsa Rambaud¹⁴, propositions consistant à penser la critique comme une pratique sociale ordinaire, et avec les outils habituels des sciences sociales ; soit, suivant une liste non exhaustive :

- arrêter de prendre la critique intellectuelle – ie la discussion systématique des fondements d'une œuvre – pour modèle de toute critique ;
- dégager les expressions critiques des seules situations « de crise » pour les replacer dans la marche ordinaire des sociétés ;
- s'intéresser aux cas où la critique est un instrument au service de la domination, un instrument de rappel à l'ordre.
- (Ce qui implique de) sortir la critique des seules situations individuelles de désajustement au monde des habitus clivés ou déchirés, mais de considérer aussi les cas où ce sont des dominants qui mettent en oeuvre la critique.
- considérer surtout que la critique, comme toute autre pratique sociale, fait l'objet de processus de socialisation permettant qu'elle soit apprise, ou encore que certains acteurs y soient plus et mieux entraînés que d'autres.

¹³ M. Halbwachs, « La psychologie collective du raisonnement », *Zeitschrift für Sozialforschung*, 7, Paris, 1938 et « L'expression des émotions et la société », *Echanges sociologiques*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1947, repris dans *Classes sociales et morphologie*, Paris, Minuit, 1972, p. 131-151 et p. 164-173.

¹⁴ Elsa Rambaud, *Médecins Sans Frontières. Sociologie d'une institution critique*, Thèse de science politique univ. Paris 1, 2013 (voir notamment sur cette question l'introduction p. 39-89).

- se demander du coup à quelles conditions la critique, la réflexivité, peuvent-elles devenir des réflexes, des automatismes, des pratiques ? Ou encore s'il est possible de parler d'habitus critique ?

Comme Elsa reviendra sans nul doute sur ces principes dans le cadre de la ST, je n'y insiste pas plus ici, excepté pour souligner une fois encore combien ces perspectives de travail me semblent riches, et également pour indiquer, au passage, qu'A. Accardo formule des suggestions proches lorsqu'il insiste sur le fait que la critique n'est pas innée et que, pour être efficace et fondée, elle doit faire l'objet d'un apprentissage, l'auteur rappelant notamment combien les écoles et associations partisans, notamment celles du PCF, avaient pu servir de lieux de socialisation à la critique.

5.3 Une troisième ouverture empirique, en quelque sorte inversée par rapport à la première, pourrait consister à prendre à bras le corps le paradoxe en réinterrogeant, sous cet aspect, des situations révolutionnaires. Parmi d'autres, Mona Ozouf a montré, dans son livre sur les fêtes révolutionnaires, qu'il y avait loin des prétentions refondatrices des penseurs des fêtes à l'effectivité de leurs programmes, logiquement conçus pour pouvoir être reconnus par les participants. De même on sait que Marcel Mauss, cohérent avec ses postulats sociologiques, avait précisément critiqué la révolution bolchévique sur la base de sa volonté éradicatrice des institutions sociales existantes :

« Les communistes (russes), sociologues naïfs, ont cru que l'ordre souverain, que la loi peut créer, comme le verbe de Dieu, de rein, ex-nihilo. Hallucinés de rêves révolutionnaires, ils ont cru refondre toute la société humaine, s'imaginant copier les constituants et les conventionnels. Ils se sont grandement trompés. Les révolutionnaires français n'ont guère dépassé le possible, et ils étaient prêts à la tâche : Pothier les avait éduqué au droit ; Condorcet les avait initiés à la pédagogie (...) Ce n'était pas de toutes pièces qu'ils bâtissaient une société ; ils en avaient le capital matériel et la force morale ; ils possédaient tout le personnel dirigeant nécessaire, et ils étaient appuyés de toute la ferveur d'un peuple patriote, de bon sens, déjà riche, éclairé et policé. Les communistes n'avaient pas le capital, ni la moralité ni le savoir-faire humain requis. C'est pour cela que, malgré leur violence, malgré leur force, malgré leur énergie et leur bravoure, malgré leur pouvoir, le pouvoir politique, ils ont échoué. Une fois de plus, il faut le répéter, la loi ne crée pas, elle sanctionne. Le décret peut prescrire des formes à l'action, il ne peut la susciter ni même aisément lui susciter des motifs¹⁵ ».

Mais ce type d'arguments « conservateurs », s'ils ont le mérite de la cohérence avec les principes des sciences sociales, sont tout à fait insuffisants au sens où ils laissent dans l'ombre que ces révolutions, malgré tout – ie à l'encontre du préétablissement du monde social –, ont changé dans les sociétés concernées.

Je voudrais revenir, à travers le livre de Julie Pagis sur mai 68¹⁶, sur un exemple récent qui soulève avec une grande acuité la question de l'ambivalence entre fatalité et changement social, ou des rapports entre stabilité et instabilité du monde social.

J. Pagis enquête sur un groupe d'individus ayant été, pour beaucoup d'entre eux, très militants durant les événements. Et même certains parmi les plus militants, avec des

¹⁵ M. Mauss, « Appréciation sociologique du bolchévisme » (*Revue de métaphysique et de morale*, 1924), in *Ecrits politiques*, textes réunis et présentés par Marcel Fournier, Paris, Fayard, 1997, p. 553.

¹⁶ Julie Pagis, *Mai 68, un pavé dans leur histoire. Événements et socialisation politique*, Presses de Sciences Po, 2014.

pratiques fortes de rupture avec la société : refus du salariat, de l'héritage, transformations des pratiques éducatives ou sexuelles, etc. Elle raconte d'un côté leur investissement en 68 et dans les années qui ont suivi, puis, de façon massive, le retour de bâton social lorsqu'il leur a fallu « se réinsérer » en reprenant des activités réglées, celles justement avec lesquelles ils avaient voulu rompre. J. Pagis montre très bien combien cette remise en ordre a souvent été très longue et particulièrement douloureuse pour beaucoup d'entre eux.

Ainsi, en exagérant un peu, on pourrait résumer son travail à un mouvement de balancier avec d'un côté ou d'abord le poids des « dés » : défatalisation de l'ordre existant / décroisement social / dénaturalisation / désobjectivation des rapports sociaux (104) / dérégulation de l'économie émotionnelle ; et de l'autre côté ou après, avoir le sens des limites / faire les compromis semi-conscients pour s'ajuster aux attentes / accepter les démissions silencieuses qui font le consentement (109).

Ainsi, il est de nombreux développements dans le livre où l'auteure montre combien l'investissement en 68 reste socialement différencié : à la lecture des ACM, il semble exister un lien marqué entre origines populaires des militants et refus des expériences les plus hors normes : communautés, établissements, contre-culture ? Plus encore de passages dans lesquels l'auteure souligne combien les règles sociales finissent par reprendre le dessus, voire faire payer chèrement aux individus leur engagement, par exemple au moment de la retraite alors que nombre des militants n'ont pas cotisés. Enfin d'autres développements encore où elle souligne que ces effets se prolongent aux enfants, par exemple lorsque, commentant le fait qu'1/5 des enfants d'enquêtés deviennent militants, elle rappelle les caractéristiques sociales bien particulières de ceux-ci : « une enfance marquée par l'homogénéité des agents socialisateurs (homogénéité au sein du couple parental mais aussi entre sphère familiale et sphère scolaire) et une certaine stabilité matérielle et affective favorise la transmission de disposition contestataires. La réussite scolaire favorise ensuite l'assimilation et l'activation de disposition contre-culturelles, là où l'échec scolaire et le déclassement sont bien souvent à l'origine de leur rejet » (299).

Bref. La question que je voudrais soulever ici est simple : en première apparence, le livre de J. Pagis semble proposer une illustration, à la fois supplémentaire et particulièrement exemplaire, du paradoxe de la critique (radicale). A ces individus qui se sont lancés dans des remises en cause profondes du jeu social, il semble que « la société » soit venue leur rappeler, et avec une particulière dureté, qu'on ne saurait aussi aisément faire abstraction des institutions, et d'autant moins qu'elles touchent à ce qui est a priori le plus profond (le couple, la sexualité, l'éducation, l'obligation de travailler, etc.). Discutant le livre, j'avais ainsi demandé à J. Pagis quelle place elle conférerait à mai 68 dans une théorie sociologique ? Ou comment elle proposerait de conjuguer l'idée de lien social avec celle de défatalisation ?

La réponse est rien moins évidente. Car si les trajectoires ultérieures des plus militants montrent, à mon sens, combien les institutions sociales sont difficiles à transformer, on ne saurait à l'évidence réduire mai 68 à une révolution avortée, ou à une simple parenthèse avant un retour à « l'ordre des choses ». La société française, et au-delà, a été profondément transformée par ces événements, et y compris dans des domaines où les rapports sociaux sont parmi les plus institués – par exemple les rapports de genre. La question, qui pourrait là aussi faire l'objet d'une enquête, devient donc ici : quels ont été les chemins de la critique, comment est-on passé (fallait-il en passer par ?) de ces appels

à une refonte radicale de la société à des changements à la fois aussi généraux et pourtant moins entiers et radicaux ?