

LE TRAVAIL DES SOCIÉTÉS

FRANÇOIS DUBET

LE TRAVAIL DES SOCIÉTÉS

ÉDITIONS DU SEUIL

27, rue Jacob, Paris VI^e

ISBN 978-2-02-099527-6

© avril 2009, Éditions du Seuil

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.editionsduseuil.fr

Extrait de la publication

Introduction

Longtemps, j'ai cru vivre dans une société. J'ai même pensé que la sociologie consistait à étudier cette société, à en expliquer la nature, les mécanismes, les ressorts et, pourquoi pas, les « lois ». Aujourd'hui, cette idée se dérobe. Bien sûr, tout est social : nos habitudes, nos pensées, nos sentiments, nos activités les plus intimes et les plus publiques. Bien sûr, le social s'impose à nous : nous n'en choisissons ni les langages, ni les règles, ni les contraintes, et la société nous résiste dès que nous nous y opposons. Cependant, la plupart des sociologues, des spécialistes du social, expliquent que ce social-là ne forme plus *la société*, un ensemble organisé et cohérent, un mécanisme réglant l'ensemble de nos mouvements, un dieu caché qui serait la société elle-même.

Les grandes théories générales expliquant à la fois les conduites des acteurs, les lois du système et le sens du changement sont reléguées au musée de la pensée sociale. Elles ne renaissent aujourd'hui que sous la forme de vagues dénonciations du « système global », alors que la plupart des sociologues professionnels pensent que l'idée même de société est inutile, voire dangereuse¹. *La société* est une « construction », un « mirage », au mieux une illusion et une manière parmi d'autres de représenter le monde, un mythe et un fantôme dont il faut se débarrasser². La croyance dans la performativité du langage est parfois si forte que beaucoup affirment que la

1. *Revue du Mauss*, n° 24, « Une théorie sociologie générale est-elle pensable ? », Paris, La Découverte, 2004.

2. Bruno Latour, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006 ; Alain Touraine, *Un nouveau paradigme*, Paris, Fayard, 2005.

société n'est qu'une espèce d'acte de langage parmi bien d'autres. Dès lors, il convient de « déconstruire » la société et de n'étudier que ce qui apparaît « réel » : les actions individuelles plus ou moins rationnelles, les interactions et les régulations locales, les réseaux, les acteurs-réseaux, les jeux de justifications... Bref, il s'agit d'étudier le micro et le local, tout en admettant que la mondialisation nous emporte dans un flux irrésistible et que « le système » se déploie sur toute la planète et s'impose à nous. Dans tous les cas, la sociologie ne serait plus la science ou la théologie de la société. Elle ne serait plus cette discipline qui étudie son objet parce qu'elle y croit et veut le faire advenir.

Tout un ensemble de bonnes raisons invitent à ne plus adhérer à *la société* des sociologues. Pour le dire simplement, nous pouvions croire à l'existence et à l'efficacité de *la société* tant que la vie sociale paraissait « naturellement » réglée par la correspondance entre une structure sociale objective et des conduites et des représentations subjectives. Il semblait alors possible de mettre à nu un mécanisme d'intégration qui était *la société* elle-même. Il va de soi que les sociologues sérieux n'ont jamais été suffisamment naïfs pour croire que ce mécanisme fonctionnait parfaitement, mais il est clair qu'ils le concevaient comme un cadre épistémologique et souvent même comme un idéal, chacun faisant ce que *la société* attend de lui sans le lui imposer, quitte à ne cesser de décrire la distance entre le modèle et les faits : les crises, l'anomie, la domination, l'aliénation... Mais l'ombre portée de *la société* était toujours derrière ces analyses.

Or, ce modèle ne tient plus. D'une part, la structure sociale paraît se décomposer, parce que les inégalités se multiplient, sans former un système homogène et centré comme le fut la structure de classes de la société industrielle. Les inégalités se fractionnent et souvent s'accroissent sans que l'on puisse en démonter le mécanisme et la rationalité cachée. D'autre part, les institutions de socialisation ne semblent plus en mesure de « formater » les individus et de les préparer aux places qui les attendent avec l'efficacité que supposait *la société*. En fait, l'écart, la critique, la réflexivité, le décalage sont devenus la règle et la merveilleuse harmonie de *la société* des sociologues ne paraît plus être qu'une idéologie usée. Idéologie d'autant

plus vieillot qu'elle ne correspond plus aux États-nations qui sont toujours là, et peut-être plus que jamais, mais qui ne sont plus *la société*, quand il n'est pas raisonnable de les concevoir comme l'intégration d'une culture nationale, d'une économie elle aussi nationale, et d'une souveraineté politique entière. Alors, la sociologie de *la société* devient une vague nostalgie ou bien une posture critique s'acharnant à décrire la vie sociale comme un mécanisme de domination sans faille.

Pourtant, même quand *la société* n'est plus là, les sociétés existent et l'on doit aller au-delà de l'inépuisable description de la « crise ». En fait l'intégration sociale laisse la place à la *cohésion sociale* qui « succède » à *la société* de la même manière que *la société* a succédé à *la communauté*. La comparaison est d'autant plus fondée que *la société* se pare de toutes les vertus au fur et à mesure qu'elle s'éloigne, comme *la communauté* romantique devenait à la fois une altérité théorique et l'utopie d'un monde meilleur quand elle se perdait dans les brumes du passé et les soleils de l'exotisme. La défiance envers la cohésion se comprend d'autant mieux que le discours des ingénieurs de la cohésion sociale transite dans les bagages du néolibéralisme, comme celui de la modernité sociale a été associé au capitalisme industriel naissant. Pourtant, il faut prendre au sérieux le modèle de la cohésion.

L'individu est plus défini par ses épreuves que par ses positions, il doit être simultanément authentique et productif, rationnel et solidaire, et la critique sociale ne peut être menée qu'au nom de l'individu et des « pathologies sociales » qui le privent de reconnaissance. Rien ne montre mieux ce changement que les transformations des modèles de justice sociale. Alors que le paradigme de *la société* conduit à resserrer l'espace des positions sociales au nom de l'intégration, celui de la cohésion sociale invite à réfléchir d'abord en termes d'inégalités des chances et des opportunités. Les inégalités injustes sont perçues comme des discriminations, des obstacles aux possibilités d'atteindre équitablement toutes les positions sociales en fonction du seul mérite des individus. L'image des groupes sociaux se transforme : à la « vieille » opposition des classes se substitue la concurrence des individus et des groupes plus ou moins stigmatisés et discriminés.

Alors que l'intégration suppose des institutions solides, « républicaines », des lois universelles et une fonction publique indépendante de la société, la cohésion sociale met en œuvre des politiques actives, mobilisant la société civile, les élus, les associations et les citoyens ; elle en appelle à une définition des problèmes et à des évaluations à jet continu. Le critère de jugement des politiques se transforme au profit d'une mesure ininterrompue, d'un *benchmarking* dans lequel les statistiques et les comparaisons internationales fondent la mise en œuvre et l'évaluation des politiques. Dès lors, le désir de stabilité des modèles d'intégration fait place à une effervescence fébrile, à une ronde des dispositifs et des réformes visant à mobiliser les acteurs et les organisations au nom d'une société dont l'activité est la plus grande des vertus et le risque, le plus grand des dangers.

C'est dans ce cadre que s'impose la notion de capital social dont le succès tient à l'ambiguïté et à la plasticité. Avec la confiance, le capital social est une des notions magiques de la cohésion sociale, aussi magique que celle de fonction dans *la société*, puisqu'il transformerait les vertus sociales privées en bénéfiques collectifs. Dans tous les cas, il est la glande pinéale de la cohésion grâce à laquelle les liens sociaux deviennent des richesses productives, des protections locales rapprochées, de la sécurité et de la démocratie. Il s'agit moins d'opposer des barrières au capitalisme que de le diluer et de l'avalier dans la vie sociale, les régulations et les réseaux afin de le rendre vertueux, afin de faire que la société se produise enfin elle-même grâce au simple flux de la vie sociale.

Face à cette nouvelle version du doux commerce, *la société* devient inutile. La seule « réalité » est celle des individus, de leurs utilités, de leurs échanges, de leurs bonnes raisons, et la vie sociale est un ensemble de scènes et de jeux, elle n'est plus un système. On observe alors un étrange changement de rôle entre la sociologie et l'économie : la sociologie est de plus en plus « micro », alors que l'économie, parce qu'elle raisonne naturellement en termes d'effets émergents, qu'elle est mieux armée pour le *benchmarking*, saisiserait plus précisément les mécanismes de la cohésion des sociétés. La sociologie est menacée de disparaître avec *la société* pour ne devenir qu'une description des « trous » de la cohésion et pour étudier ce que l'économie laisse encore de côté. Elle devient la science des arrangements locaux, la science du vécu, la science des inégalités et des problèmes sociaux,

mais elle n'est plus en mesure de proposer une image raisonnée des sociétés et bien des sociologues ont déjà renoncé à ce projet.

Le modèle de l'intégration de *la société* est derrière nous, mais, pour autant, je ne veux pas abandonner le désir d'expliquer *ensemble* la vie sociale et le « fonctionnement » des sociétés dans lesquelles nous vivons. Ceci suppose de cerner les mécanismes de production de ces sociétés, qui ne sont pas un simple flux d'interactions ou un effet émergent des utilités individuelles. Pour remonter vers une image sociale des sociétés de cohésion, afin d'essayer de construire une sociologie des sociétés, j'emprunterai trois chemins parmi bien d'autres possibles.

Le premier chemin est celui de l'action et de ce que j'ai appelé l'expérience sociale. Même quand on accepte de construire un raisonnement sociologique en partant de l'action individuelle et de ses diverses logiques – ce qui est mon cas –, on doit admettre que les logiques de l'action sont pleinement sociales et renvoient à des ordres de phénomènes, à des sous-systèmes, qui leur sont antérieurs. Alors que l'intégration de *la société* emboîtait l'acteur et le système comme dans un jeu de poupées russes, la cohésion laisse émerger des logiques autonomes qui renvoient à des sous-systèmes eux aussi autonomes. Cette séparation croissante de nos rationalités n'implique pas que chaque logique ne soit pas pleinement déterminée, soit par la socialisation elle-même, soit par les ressources et les rationalités limitées de nos stratégies, soit encore par les définitions culturelles de la subjectivité auxquelles nous nous identifions. La multiplication des déterminations ouvre des espaces d'action et oblige à agir avec un matériau social donné aux acteurs et leur résistant. De ce point de vue, la sociologie n'a aucune raison de renoncer à sa vocation première : celle de tenir serrée l'analyse des conduites subjectives et des mécanismes sociaux globaux qui les déterminent, même quand ces mécanismes ne forment plus un système. Sous réserve que ceci ait été un jour le cas.

Le deuxième chemin invitant à ne pas abandonner l'analyse des sociétés est celui de la domination. Les acteurs les plus dominés auraient d'ailleurs quelque difficulté à comprendre et à croire que l'idée de société est inutile. La cohésion sociale n'enlève rien à la domination sociale ; simplement, elle la transforme, l'émiette et la

rend plus subjective. Dans la mesure où les individus sont obligés d'agir et de se construire dans des conditions et avec des matériaux qu'ils ne choisissent pas, la domination sociale peut être définie comme la somme des obstacles et des rapports sociaux qui interdisent cette activité. La domination est alors l'ensemble des forces qui empêchent les acteurs dominés de maîtriser pleinement leur expérience sociale, quand bien même cette maîtrise s'impose comme un impératif fondamental.

Enfin, il existe des sociétés parce que les acteurs sociaux en construisent la critique de façon continue. Même si les critiques des injustices sont indexées sur des contextes précis et des personnes, elles en appellent aussi à des principes de justice « universels », c'est-à-dire valables pour toute la communauté concernée. Ainsi, la définition d'une société est une sorte de nécessité cognitive et morale à laquelle chacun recourt spontanément quand il se mêle de critiquer les injustices sociales dont il se sent la victime ou le témoin. Alors qu'il ne semble plus possible d'affirmer que *la société* existe parce qu'il y aurait, au-dessus d'elle, des valeurs partagées par tous, l'activité critique exacerbée par le déclin de ces valeurs reconstruit une représentation des sociétés comme un ordre juste, ou plutôt comme une distance à un ordre juste. Quand les valeurs sacrées ne fondent plus la société, à la manière de la tradition durkheimienne, s'imposent la « priorité du juste » et la nécessité de s'accorder sur des principes de justice. Dans ce cas, la construction des sociétés ne se stabilise pas puisque chacun peut en critiquer les fondements, les outils et les rouages, et c'est ce travail qui la fait tenir malgré tout. Le monde de la cohésion sociale, c'est d'abord la découverte de la production continue des sociétés par elles-mêmes, c'est la véritable laïcisation de la sociologie.

Quand *la société* n'est plus, le régime des théories sociologiques change de nature. Sauf à se situer à des niveaux d'abstraction extrême, sauf à faire dériver la formation des sociétés d'une logique d'action unique et universelle, il n'est plus possible de faire une théorie générale de la société comme quelques « pères fondateurs » de la sociologie s'y sont essayés. Si l'on admet que les sociétés, les formations sociales singulières, se substituent à *la société*, si l'on admet aussi que les sociétés sont plus un travail social, une multitude d'activités

d'autoproduction d'elles-mêmes qu'elles ne sont un être, la sociologie des sociétés a pour tâche de dégager les mécanismes élémentaires de ce travail consistant à faire tenir ensemble ce que les logiques de l'action séparent. L'atome élémentaire de cette activité est l'expérience sociale elle-même, mais elle ne suffit évidemment pas à créer un monde commun. Aussi doit-on distinguer des mécanismes et des niveaux. Je suggère ici de distinguer trois mécanismes fondamentaux : les *flux* qui tissent les interactions et mettent en présence ceux qui ne se rencontrent pas ; les *outils* qui régulent la vie sociale sans intentions sociales immédiates ; les *représentations* – démocratie politique, médias et mouvements sociaux – qui ne cessent de construire les images dans lesquelles les sociétés se reconnaissent dans leurs fractures plus que dans leur unité.

Deux remarques, ou deux repentirs, doivent clore cette introduction.

Les concepts que j'utilise, notamment ceux de société et de cohésion, sont fatalement ambivalents. D'un côté, ils désignent des périodes historiques et des faits plus ou moins objectifs, objectivables et réels, et ce livre mobilise de multiples illustrations empiriques. D'un autre côté, ils désignent des représentations, des manières de concevoir la vie sociale : on voit les problèmes en termes de *société*, en termes de cohésion, en termes de rôles sociaux, en termes d'expériences... Et il est extrêmement difficile de trancher entre ces deux significations si l'on admet non seulement que les concepts ne sont pas de simples reflets objectifs d'une réalité déjà là, mais aussi que les représentations et le langage ne sont pas tout-puissants et que les choses résistent également aux mots. On ne peut guère trancher entre ce qui tient aux changements du monde et ce qui vient des changements de nos façons de le lire. On doit donc accepter une ambiguïté qui est le propre des phénomènes sociaux et je ne vois pas comment la sociologie y échapperait.

À l'heure de la mondialisation, il semble un peu décalé, voire ridiculement local, de proposer un raisonnement général à partir d'un cas national, ici celui de la France. Cette limite tient sans doute à l'auteur de ces lignes ; je ne me sens guère capable d'écrire sérieusement sur les mutations de la planète et de plusieurs pays. Ce qui serait une manière de dérouler des lieux communs et d'écrire sur ce

que l'on connaît le mieux en faisant semblant de faire autre chose, sauf à prendre les banques de données du *benchmarking* pour la réalité du monde. Rien ne remplacerait la comparaison raisonnée de quelques pays et c'est là l'œuvre d'une vie. Mais il y a une raison plus solide à cette limite : quand on ne croit plus à *la société*, à l'idée qu'une partie du monde occidental incarne l'universel, ni que l'on parle de tout en parlant de soi parce qu'on est dominant sans même le vouloir, il faut admettre que n'existent que des sociétés singulières et que c'est sur elles que l'on doit raisonner, quitte à imaginer que ce n'est pas toujours aussi différent ailleurs. Ici, l'universalité du cas particulier est celle de Montaigne, pas celle d'un empire qui se prend pour le tout¹.

1. Je remercie Mireille Gaultier qui a lu, relu et corrigé ce manuscrit.

1. La société des sociologues

Pour définir la sociologie, le plus simple est de dire que cette science étudie la société. D'abord, cette définition a l'avantage d'être immédiatement comprise puisqu'il est bien évident que nous vivons dans une société. « Qu'on le veuille ou non, qu'elles soient un bien ou un mal, les sociétés existent ¹. » Aussi « constructiviste » soit-on, on a du mal à se passer de formules comme : la société « évolue » ou « résiste », la société « exige », la société « veut »... Ensuite, cette définition est légitime puisqu'elle désigne un objet et, comme toute science a un objet, la sociologie peut donc être une science. Même s'il a quelques doutes sur la consistance de son objet de recherche, le sociologue pourra toujours répondre à des questions plus fines : les sociétés forment-elles un système qui s'impose à nous ? Quel est le sens du changement social qui nous emporte ? Dans quelle mesure nos pratiques et nos pensées sont-elles sociales ?... Enfin, cette définition lie le sociologue, probablement plus qu'il ne le pense, à une tradition intellectuelle, celle qui a, justement, défini la sociologie par son objet tout autant que par ses méthodes et ses perspectives. Si le sociologue est français et a lu Durkheim, il peut même avancer quelques bonnes raisons de croire qu'il existe une réalité *sui generis* qu'on appelle la société.

En fait, la sociologie, ou pour le moins toute une tradition de la sociologie, peut être considérée comme la philosophie sociale qui a inventé l'idée de société dans la seconde moitié du XIX^e siècle, au moment où le siècle des révolutions avait brisé l'idée selon laquelle la vie sociale procédait, soit d'un ordre naturel voulu par Dieu, soit

1. Émile Durkheim, *La Science sociale et l'Action*, Paris, PUF, 1987, p. 208.

d'une sorte de contrat passé par des individus a priori libres et égaux. Les Lumières et les révolutions démocratiques ayant rompu le fil de la légitimité entre le ciel et le monde des hommes, la misère engendrée par la révolution industrielle montrant à beaucoup que le contrat démocratique ne pouvait à lui seul fonder un ordre social acceptable, il fallait bien définir la nature de la vie sociale qui se formait sur les ruines de l'Ancien Régime. C'est à ce moment-là, au moment aussi où se formaient des États-nations modernes, industriels et plus ou moins démocratiques, que s'est forgée l'idée de société¹.

Qu'est-ce que *la société* ?

La sociologie n'a pas inventé l'idée selon laquelle tout ou presque est social, ce que savaient Aristote, Machiavel, Montaigne, Pascal et beaucoup d'autres parlant des lois et des mœurs de la vie sociale comme de réalités premières. La sociologie a « inventé » l'idée selon laquelle le social composait une société. Elle a défini les ensembles sociaux les plus pertinents, notamment les États-nations, comme des sociétés. Cette manière de désigner des groupes sociaux n'est pas seulement une façon de parler, c'est un programme intellectuel et, plus largement peut-être, un programme politique. *La société* est un objet, une réalité pour les plus naturalistes des sociologues, mais elle est aussi un mécanisme régulateur, un cadre expliquant la vie sociale. Pour le dire de manière un peu rapide : *la société* est l'objet de la sociologie, tout en étant ce qui explique le fonctionnement de cet objet. C'est la tradition que l'on appellera fonctionnaliste ou « classique » qui assumera le plus nettement cette proposition, mais toute la sociologie de *la société* la partagera peu ou prou, souvent de façon si spontanée que cela va sans dire.

La société est un système

Nul besoin d'être un fonctionnaliste de stricte obédience, il n'en existe d'ailleurs plus guère, pour admettre que l'idée de société est plus ou moins clairement attachée à celle de système. Dire que

1. Robert A. Nisbet, *La Tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984.

la société existe comme une réalité autonome et indépendante de chacun de nous, c'est être « naturellement » durkheimien et considérer que la société est déjà là comme un ensemble organisé. Cette épistémologie banale – la société française va bien, la société française va mal... – n'est pas seulement une manière de représenter le monde social et de le désigner, elle suggère aussi que cet ensemble est organisé, cohérent, et que la société est un système. Dès lors, toute pratique sociologique, ou presque, cherchait à montrer en quoi la société est un ensemble dont chaque élément dépend des autres, et les plus ambitieux des sociologues voulaient mettre à jour les « lois », les chaînes de causalité, les mécanismes d'interdépendance de ce système. Pourtant, l'épuisement du programme de ce fonctionnalisme fort, tel qu'il a été porté par une chaîne d'anthropologues et de sociologues allant de Durkheim à Malinowski et à Parsons, ne doit pas faire illusion ; dès qu'elle parle de *la société*, la sociologie comme la pensée sociale « naturelle » désigne toujours quelque chose qui ressemble à un système placé au-dessus de nous ou derrière nous. Il suffit d'essayer d'analyser les effets des transformations de l'économie sur la vie politique, de la famille sur l'école, ou des innovations techniques sur l'organisation du travail pour raisonner en termes de système social. Aujourd'hui, tout se passe comme si les théories fonctionnalistes les plus élaborées s'étaient étiolées, alors que nous continuons à penser dans leurs catégories sans même nous en rendre compte dès que nous évoquons *la société*.

Cette représentation de la vie sociale est si banale que l'on oublie parfois à quel point elle a construit la pensée sociale moderne en concevant *la société* comme un principe générateur, un mécanisme caché, une programmation invisible susceptible d'expliquer, non seulement les conduites des acteurs, mais aussi l'existence d'un ordre social objectif. Comme le dit justement Latour, *la société* est comme un « fantôme » dont on n'a pas pu se passer quand il fallait essayer d'expliquer la stabilité de l'ordre social, au moment où se dérobait le sol de la tradition et des croyances fondatrices et partagées dans les communautés et les mondes de l'Ancien Régime¹. Il fallait expliquer pourquoi un ordre se maintenait quand bien même les

1. Bruno Latour, *Changer de société*, op. cit.

individus des sociétés démocratiques étaient de plus en plus mobiles, de plus en plus libres, de plus en plus détachés des communautés et de plus en plus « égoïstes ». Il fallait expliquer aussi pourquoi il y avait de l'ordre alors que ce que Touraine nomme les « garants méta-sociaux » ne pouvaient plus s'imposer au moment où le monde des hommes et celui des dieux semblaient se séparer, au moment aussi où la révolution industrielle et les désordres démocratiques auraient pu installer le règne des changements continus et sans principe ¹. Alors, en affirmant que *la société* est un ordre caché, un ordre régi par des lois nécessaires, on peut la considérer comme un mécanisme objectif, indépendant des individus et supérieur à eux, comme une horloge capable d'expliquer pourquoi il y a l'ordre social plutôt que rien, ou plutôt qu'une agitation fébrile et dénuée de sens. Ce mécanisme générateur fixe des positions, s'impose aux individus, établit des rapports nécessaires nous laissant libres d'agir comme bon nous semble tant que nous respectons les lois de ce système qui sont, ainsi que le disait Durkheim, « comme celles » de la nature ². Il faut donc bien comprendre que les idées de société, de fonction, de système, émergent comme des formules scientifiques postulant qu'il existe un principe générateur et régulateur fondamental et, d'une certaine manière, naturel, dont la contrainte s'exerce sur les individus de la même façon que le font les lois de la nature avec lesquelles on peut jouer à condition de ne pas s'y opposer.

Aujourd'hui, la plupart des sociologues ne se reconnaîtraient pas dans ces vieilles lunes positivistes ; « constructivistes », ils expliqueraient sans mal comment l'idée de société n'est elle-même qu'une représentation et qu'une construction sociale de la réalité, qu'une « *accountability* » parmi bien d'autres... Ils auraient mille fois raison. Le seul problème vient de ce que la pratique la plus banale de la sociologie continue à reposer implicitement sur cette représentation suggérant qu'il y a *la société* derrière la vie sociale. Par exemple, la routine professionnelle consistant à distinguer les variables objectives, celles qui tiennent à la position des individus dans un système, et les

1. Alain Touraine, *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973.

2. Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* (1895), Paris, PUF, 2007.

variables subjectives, celles qui définissent les opinions, les idées et les conduites des individus, afin d'établir des liens réguliers entre les deux ensembles, n'est que la mise en œuvre banale de l'idée de *société*. En effet, le but du jeu est toujours de montrer que les positions objectives déterminent les pratiques subjectives et que ces jeux de détermination informent sur des fonctions ou sur des « lois » du système. D'ailleurs, sans même y prendre garde, nous transformons des régularités statistiques en causes : si les enfants des classes populaires échouent plus souvent à l'école que leurs camarades des classes favorisées, on en conclut banalement que l'origine sociale est la « cause » de l'échec scolaire. Bref, il faut montrer comment un dieu caché tire les ficelles et nul n'est besoin d'être « naïf », de réifier et de naturaliser ce dieu en lui attribuant des objectifs et des volontés, pour croire qu'il y a *la société* au-delà de la vie sociale. Pour que *la société* existe, elle n'a pas plus besoin de le vouloir que la mer ne veut le mouvement des marées. À terme, *la société* est simultanément l'objet qu'il faut étudier et ce qui explique l'objet étudié. On aura beau jeu de montrer que cette construction n'a de force que par la tautologie qu'elle contient ; il n'empêche que nous avons bien du mal à nous en défaire.

Une théorie de l'individu

Si l'idée de société s'est imposée avec autant de force, c'est parce qu'elle porte dans ses bagages une théorie de l'individu, l'idée selon laquelle l'existence d'un système objectif caché est toujours associée à un système de croyances, de normes, de codes et de représentations existant dans la tête des individus. Durkheim n'est nullement paradoxal quand il affirme en même temps que la société exerce une contrainte sur les individus et que l'individu est le « dieu » et l'adulateur des sociétés modernes. Pas plus que Parsons n'est paradoxal en développant une théorie de « l'individualisme institutionnel ¹ », ou que ne l'est Elias en parlant de la « société des individus ² ». Parce que

1. Talcott Parsons, *Social Structure and Personality*, New York, The Free Press, 1964 ; François Bourricaud, *L'Individualisme institutionnel. Essai sur la sociologie de Talcott Parsons*, Paris, PUF, 1977.

2. Norbert Elias, *La Société des individus* (1939), Paris, Fayard, 1991.

la société socialise les individus comme des individus et non comme des clones, elle surmonte a priori la contradiction entre le holisme et l'individualisme. Elle articule la liberté des acteurs aux nécessités du système ; elle repose sur une anthropologie bien plus robuste que ne le suggèrent les critiques désormais convenues adressées à « l'idiote culturel » de cette sociologie de *la société*.

La première étape du raisonnement est incontestablement de nature holiste : l'individu intériorise le social par le biais d'un ensemble de normes, de valeurs, de codes, de modèles qu'il s'approprie de manière singulière. Il intériorise d'autant mieux cette contrainte qu'il ne la vit pas comme une contrainte, mais qu'il la perçoit comme sa propre création, comme la construction de sa propre personnalité. Ayant oublié les conditions de sa socialisation, il finit par se croire le produit de ses propres œuvres. Ayant oublié les causes et la signification de ses actes et de ses pensées, il s'en perçoit comme l'auteur. *La société* est première et l'individu « l'avale », la fait d'autant plus sienne qu'il pense l'avoir créée, qu'il possède le sens du jeu social, de la même manière qu'un pianiste n'atteint l'excellence qu'au moment où il peut oublier les techniques et les gammes. Elias a développé une théorie générale construite sur ce modèle : plus nous sommes modernes, plus nous vivons dans des sociétés, plus nous sommes profondément socialisés, plus nous intériorisons les attentes sociales et plus nous les vivons comme notre création. Le contrôle social extérieur est remplacé par un contrôle social intérieur, la culpabilité se substitue à la honte, l'autonomie éthique au conformisme moral. Bref, plus nous sommes socialisés, plus nous sommes des individus accomplissant librement ce que « la société attend » de nous, et plus le monde nous apparaît comme un paysage sur lequel nous nous projetons. Parsons a bien montré comment l'anthropologie négative de la psychanalyse – l'homme est naturellement non social – apportait de l'eau à ce raisonnement général : la formation de la personnalité ne suppose pas seulement que l'individu se plie à la loi sociale en imitant ses parents, elle suppose aussi que cet individu s'identifie à cette loi « contre » ses parents et ses maîtres afin de former un Moi autonome, afin de se constituer en sujet moral. L'individu est le « dieu » de *la société* parce que *la société* se cristallise en lui, parce que *la société* est tout entière dans sa singularité.

Si nous en restions là, l'individu ne serait que l'intériorisation du

social, il ne serait qu'une figure singulière de mécanismes généraux, et l'idée de société ne permettrait pas de répondre véritablement au problème posé par les sociétés modernes : comment des ensembles cohérents et organisés peuvent-ils être composés d'individus libres ? Aussi le raisonnement va-t-il plus loin en affirmant que c'est dans la mesure où l'individu est socialisé et bien socialisé qu'il est capable d'agir de manière autonome et d'être, dans un style sociologique, un sujet kantien. Riesman a proposé une version particulièrement éclairante de ce processus¹. Alors que l'homme des sociétés traditionnelles serait totalement déterminé par les attentes du groupe, les obligations culturelles, les jugements de ses pairs, et qu'il ne posséderait que la gamme des réponses prévisibles à des situations elles-mêmes prévisibles, l'homme des sociétés modernes, l'homme de *la société*, serait « intro-déterminé ». Il posséderait le stock culturel, les valeurs, les codes et les motifs lui permettant d'orienter sa propre conduite dans des circonstances changeantes tout en étant guidé par une boussole intérieure, par des principes universels stables. Il posséderait un for intérieur moral lui permettant de résister aux fluctuations de la vie sociale et au conformisme ambiant, sur le modèle d'une éthique puritaine dans laquelle la force intérieure de la loi religieuse garantit l'autonomie du sujet. Cinquante ans avant Riesman, Durkheim ne pensait guère différemment en définissant l'individu moderne par son identification à des valeurs universelles, valeurs sociales sans doute, mais vécues comme non sociales et supérieures à la société. Dans tous les cas, c'est parce qu'il est socialisé que l'acteur social est un individu capable de critique, un individu « réflexif » dit-on dans le langage d'aujourd'hui. Parsons procède de la même famille de raisonnements quand il essaie de montrer que des orientations culturelles stables et systémiques sont nécessaires à la capacité d'adaptation des acteurs dans des sociétés modernes où un grand nombre de situations ne sont ni stables ni totalement prévisibles. Ainsi, l'individu peut-il « inventer » librement les réponses les mieux adaptées au fonctionnement de la société.

Dans une large mesure, cette construction conduit, sous des formes diverses, à distinguer des « Nous » sociaux, des « Moi » conçus comme des cristallisations singulières de ces « Nous », et des « Je », c'est-

1. David Riesman, *La Foule solitaire* (1950), Paris, Arthaud, 1964.

à-dire des capacités réflexives et critiques à partir desquelles l'individu se met à distance de lui-même et du monde. Sans surprise, c'est chez Mead que l'on trouve la représentation la plus élaborée de cette construction dont il faut rappeler qu'elle était pensée par lui comme une philosophie naturaliste¹, comme une théorie du sujet parfaitement sociale et nécessaire à la formation d'un « Je » mettant le social à distance. Bien sûr, toutes ces constructions théoriques, et il en est bien d'autres encore, comportent de grandes différences entre elles. Mais toutes affirment que l'individu des sociétés modernes est totalement social, aucune ne pense que l'individu préexiste à sa socialisation. De ce point de vue, l'acteur *est* le système. Mais en même temps, toutes ces théories affirment que cet individu est un sujet pour une part autonome, et que cette subjectivité est elle aussi une production sociale.

Le principe de continuité du système à l'acteur est donc au cœur de l'idée de société et d'un mécanisme de réversibilité entre l'acteur et le système qui rend peu pertinente l'opposition scolaire, sur ce plan en tout cas, des sociologies holistes et des sociologies individualistes. Si les sociologues de *la société* ont choisi ce type de solution, c'est parce qu'il leur permettait de régler un double problème. Un problème épistémologique d'abord, visant à expliquer pourquoi les sociétés modernes sont des ensembles de fonctions, de lois et de contraintes, et pourquoi les acteurs sont des individus irréductibles à ces lois et à ces contraintes. Cette solution est aussi essentielle du point de vue moral et politique dans la mesure où l'idée de société accompagne la formation, et souvent la défense, de systèmes démocratiques impliquant que les citoyens y soient « libres », responsables, critiques et moralement autonomes. En effet, si l'on peut toujours penser que les sociétés humaines sont fonctionnelles comme le sont les fourmilières, il faut alors admettre que les fourmis qui la composent forment peu ou prou une démocratie. Le sociologue le plus déterministe, le plus convaincu de ce que tout est manipulation et pouvoir, ne peut s'empêcher de penser que les acteurs ne sont pas totalement des clones ; autrement il ne ferait pas l'effort d'écrire des textes s'adressant fatalement à la « raison » et à la « liberté » de ses lecteurs ; autrement, il serait obligé d'invalider sa propre critique,

1. Albert Ogien, *Les Règles de la pratique sociologique*, Paris, PUF, 2007.

