

International Review of Community Development Revue internationale d'action communautaire



Pour une sociologie de l'individu Toward a sociology of the individual Para una sociología del individuo

Jean-Claude Kaufmann

Numéro 27 (67), printemps 1992

L'individu, l'affectif et le social

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1033850ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1033850ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (imprimé)

2369-6400 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Kaufmann, J.-C. (1992). Pour une sociologie de l'individu. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (27), 21–28. <https://doi.org/10.7202/1033850ar>

Résumé de l'article

L'individu construit de façon mouvante et incertaine sa réalité d'individu spécifique, autonome, cohérent, ayant en lui un social incorporé hétérogène. Il est nécessaire d'analyser de près tous les jeux, les hésitations, les contradictions, pour comprendre comment s'élaborent et se défont les cadres de détermination des conduites, comment s'opèrent l'invention et la recomposition des structures structurantes intériorisées, comment elles circulent entre individu et société, comment se fabrique l'unité personnelle à partir de la représentation. L'article se termine par quelques notations méthodologiques à propos des entretiens semi-directifs, en rapport avec les hypothèses exposées.

Pour une sociologie de l'individu

Jean-Claude Kaufmann

L'expression « sociologie de l'individu » peut paraître étonnante, associant deux termes peu faits pour « s'entendre ». Or c'est justement cet étonnement qui devrait nous être suspect : il est le produit du passé de la discipline, sédimenté en nous en habitudes de pensée. Et notamment de ce moment historiquement important où Durkheim fonda le champ disciplinaire autour de l'idée de la spécificité du fait social, en opposition aux théories centrées sur l'individu.

La thèse centrale de cet article est qu'au delà de l'illusion de son unité, l'individu est multiple au plan de ce qui fonde son identité, du cadre qui guide ses comportements, de ses sentiments, de ses idées. Il en va du théoricien comme de l'homme ordinaire. Si rigide et cohérente que soit la problématique qu'il donne à voir dans ses publications (et ce n'est pas toujours le cas), cette unité apparente ne correspond qu'à un



moment de la démarche de recherche : dans la quotidienneté du travail, les hésitations et contradictions sont essentielles à la construction non dogmatique de l'objet. Pour en revenir à la position de Durkheim sur l'individu, il n'est donc pas étonnant de trouver dans de nombreux textes une tonalité différente, manifestant la perdurance d'un questionnement qui est en contradiction avec l'assurance de surface. C'est par-

ticulièrement le cas quand Durkheim critique des théories qui négligent le rôle des individus : comme par effet de miroir, ces lectures lui révèlent ses doutes. Ainsi écrit-il que l'évolution sociale « ne se dirige pas du dehors au dedans mais du dedans au dehors » et que « l'étude des phénomènes sociologiques-psychiques n'est donc pas une simple annexe de la sociologie ; c'en est la substance même » (« La sociologie selon Gumpłowicz » [1885], dans Durkheim, 1975).

Il y a loin entre ces propos et le Durkheim plus connu qui pose la règle selon laquelle « un phénomène social ne peut être produit que par un autre phénomène social », précisant « que c'est hors de l'individu dans le milieu qui l'entoure et par conséquent dans son milieu social qu'il convient de chercher les causes de l'évolution sociale » (« L'état actuel des études sociologiques en France » [1895], dans Durkheim, 1975) et

que les faits sociaux sont « des réalités extérieures aux individus » (Préface à la première édition du *Suicide* [1897], dans Durkheim, 1975). Pourtant, les pages qui contredisent cette ligne d'analyse trop claire sont nombreuses, par exemple celles où Durkheim analyse le rôle grandissant des individus dans l'histoire ou bien fait une exception pour les grands hommes, qui, grâce à leur volonté, agissent sur les événements. La notion d'habitude se trouve sans cesse en contrepoint de cette hésitation sur le rapport individu-société. L'habitude est vue comme le caractère social de l'individu, et Durkheim ne parvient pas à décider si ce caractère appartient ou non au domaine de la sociologie. Il revient sur cette notion comme si elle pouvait lui donner une réponse à son hésitation sur l'individu, mais l'hésitation est la même. Le Durkheim fondateur de la discipline réduit les habitudes à un automatisme étroitement psychobiologique ; le Durkheim moraliste (surtout lorsqu'il se préoccupe des enfants, ces « êtres d'habitudes ») considère au contraire l'habitude comme un instrument majeur du changement social (Camic, 1986). Souvent il essaie, non sans difficulté, de définir une sorte de juste milieu où l'individu serait, grâce à l'habitude, reconnu dans son rôle social, mais seulement dans une

sphère limitée : « [les habitudes] ne peuvent guère s'étendre au delà de la famille, du petit monde des amis ou de la corporation » (« La science positive de la morale en Allemagne » [1887], dans Durkheim, 1975).

L'incapacité d'aller plus avant dans la direction d'une sociologie de l'individu, les hésitations de Durkheim, ne doivent pas masquer le fait que son apport fut important sur un point : il a placé la question de l'habitude au centre de la réflexion sociologique sur l'individu (position qui fut malheureusement oubliée par la suite, sauf par Mauss). Le concept d'habitude a traditionnellement occupé une place importante dans le débat philosophique (Héran, 1987). Sous forme de notion, la référence à l'habitude est fréquente chez Durkheim et chez Weber (Camic, 1986). Bien que mal définie, elle fonctionne alors comme notion opératrice du lien individu-société. Puis elle disparaît quasiment des publications scientifiques, accaparée sous une forme réductrice par le behaviorisme, avant de réapparaître plus tard sous la forme élaborée mais réifiée de l'*habitus* bourdieusien.

Je m'intéresse depuis quelques années à ce concept oublié, difficile (parce qu'emboîté dans une définition de sens commun), mais qui me semble central pour l'analyse du rapport entre individu et société. Plutôt que d'exposer in abstracto les raisons de cette centralité, il m'a paru plus intéressant de relater la démarche qui m'a conduit à la mise en évidence de cette centralité. L'on pardonnera le caractère autobiographique et le style anecdotique des lignes qui suivent. Elles correspondent à la conviction méthodologique que le détour par les « cuisines » de la fabrication de la recherche est souvent essentiel pour la compréhension des résultats.

J'avais feuilleté par hasard un numéro ancien (1897) de la *Revue internationale de sociologie*. Le titre d'un article avait attiré mon attention (« Les bases psychologiques de la sociologie »). Il était l'œuvre d'un inconnu (Édouard Abramowski) et voisinait avec des élucubrations sur le rapport entre l'intelligence et la forme des crânes. Je pensais lire quelques lignes, pour le plaisir, comme on visite une curiosité historique. Mais aussitôt je pris conscience de l'immense qualité de ce texte oublié (fut-il jamais connu ?). L'auteur dénonçait et surtout analysait ce « daltonisme étrange » qui ne faisait voir à Durkheim et à Tarde « qu'une seule face du phénomène social ». Sans employer explicitement la notion d'habitude, il montrait comment l'individu n'était que le simple produit de la société et comment, à la fois, la société ne prenait sens et mouvement que par les individus. Reprenant de manière critique la théorie des « infinitésimales psychiques », l'auteur écrivait : « l'unité de notre conscience est une unité apparente, [...] sous elle, des milliers de petits êtres cachent leur existence, bouillonnent d'une vie psychique indépendante ». Il critiquait cette thèse en ce que les « petits êtres » ne sont pas indépendants mais reliés entre eux dans un vaste ensemble qui forme le social. Mais l'image des « petits êtres » s'imposa à moi comme la dimension qui me manquait. Certes, il ne s'agit que d'une image et l'habitude n'a aucune réalité autonome. J'avais pourtant besoin de cette déformation pour comprendre l'étendue de son caractère vivant, structurant, relativement indépendant de l'identité, « plus fort » que l'identité. Ainsi, l'habitude — ou plutôt les enchaînements complexes de millions et de millions d'habitudes, analysés par Leroi-Gourhan (1965), qui lui non plus



n'emploie pas le terme, comme la sédimentation d'une mémoire inscrite hors de la mémoire, dans des automatismes individuels et sociaux — s'avérait être le matériau de base qui indistinctement construit l'individu ou le social (la même habitude construit en même temps l'un et l'autre). Mais de plus, l'image stimulante des « petits êtres » suggérait que le rapport pouvait être très vivant voire conflictuel entre ces forces structurantes incorporées et la conscience de soi, la construction identitaire. L'individu devait construire de façon mouvante et incertaine sa réalité d'individu spécifique avec ce social agissant incorporé. Il devenait ainsi définitivement clair pour moi que l'habitude, si elle était bien l'intériorisation d'une « structure structurante », était tout le contraire d'un cadre statique de détermination ; il fallait au contraire analyser de près tous les jeux, les hésitations, les contradictions, le contexte des gestes et leurs représentations, pour comprendre comment se construisaient et se défaisaient les cadres, comment s'opéraient l'invention et la recomposition des « structures structurantes », comment elles circulaient entre individu et société.

Ce programme théorique fut mis en œuvre dans une enquête qui déboucha sur la publication d'un livre, *La Trame conjugale*,

analyse du couple par son linge (Kaufmann, 1991). La mise en couple est un moment privilégié pour l'étude de la recomposition des identités, l'individu étant placé devant l'obligation de reformuler ses repères. Comment se maintient le fil de l'identité à travers ces changements ? Que reste-t-il de l'individu passé ? Comment s'invente le nouveau ? Comment se mélangent l'individuel et le conjugal dans la formation de cette nouvelle identité ? Toutes ces questions furent étudiées sur un terrain précis, un système de gestes porteurs de sens : les pratiques d'entretien du linge. Ces gestes avaient été choisis pour plusieurs raisons : ils sont socialement porteurs d'une identité sexuelle bien marquée, et permettent d'analyser, outre cette identité, la question du partage des tâches vue sous cet angle. Mais surtout, ils portent une conception du propre et de l'ordre qui est à la base de toute formation identitaire individuelle. Les résultats confirmèrent l'intérêt du choix. L'analyse montre que l'individu entrant en couple n'abandonne qu'une part minime de son identité passée. Il est bien entendu contraint de reformuler de nouveaux enchaînements d'habitudes répondant à la situation conjugale dans laquelle il s'inscrit. Mais il s'ingénie à inventer ces enchaînements en maintenant autant que possible son rapport spécifique au propre et au rangé. La conjugalisation peut ainsi être analysée comme l'art de définir un ensemble commun dans lequel chaque partenaire peut trouver sa place tout en restant lui-même. Ce contexte est à la base de très nombreux conflits et négociations dans les couples, portant notamment sur des gestes très particuliers d'apparence banale, minuscules. En fait ces gestes sont porteurs d'un enjeu de sens considérable. Car le

couple peut être considéré comme un cadre de socialisation où les identités individuelles se recomposent avec une force particulière, un point nodal du passage individu-société. Donc un lieu également où les identités individuelles passées se défendent contre leur dilution dans le « social » représenté par l'échange avec le partenaire conjugal. Les agacements autour de microsituations ritualisées sont la marque de cette protection identitaire. C'est la première face du phénomène. Car, même si la reproduction de l'identité passée semble l'aspect dominant, l'individu ne reste pas crispé sur ses positions. En s'intégrant dans le nouvel ensemble collectif, il accepte aussi en partie la reformulation d'un nouveau moi (Berger et Kellner, 1988). À ce point, l'étude des gestes et le concept d'habitude deviennent essentiels. Car l'analyse fine révèle que l'évolution n'a lieu qu'en surface et que les supports de l'identité passée sont mis en sommeil mais non effacés. Plusieurs cas montrent même qu'un changement de situation peut les réactiver. L'individu apparaît alors comme doté d'un « capital » d'habitudes (un patrimoine social, comme il y a un patrimoine génétique) qu'il incorpore en couches successives mais qui ne sont réactivées, sélectivement, qu'en rapport avec le contexte d'interaction et le fil de la recomposition identitaire du moment. Les « structures structurantes » incorporées ne deviennent cadre de détermination des pratiques que dans la mesure où l'interaction du moment les rend opératoires. Mais inversement, l'interaction et l'interdépendance — comme contexte historique de la définition d'un moi particulier telle que la définit Norbert Élias (1991) — ne produisent des effets qu'en s'articulant aux manières et idées sédimentées dans une confi-

guration spécifique à un individu donné.

Quelques fragments d'une histoire de vie tirée de l'enquête (Kaufmann, 1991) permettront de mieux comprendre. Agnès A. s'était opposée aux principes ménagers que sa mère tentait de lui inculquer, la qualifiant de « maniaque ». Elle s'inscrivait ainsi dans un processus social actuellement en développement, poussant les jeunes à s'opposer aux valeurs domestiques, et en conséquence à leurs parents, pour leur permettre « d'inventer » leur relation conjugale en définissant très progressivement les rôles sexuels. Elle était donc conduite à une logique d'identification d'elle-même et de construction d'un cadre de pratiques dans cette perspective. Mais après qu'elle eut rencontré Jean, ce « moi » s'effondra en quelques semaines. Jean se plaçait dans une tout autre représentation des échanges conjugaux, il avait une attente de rôle précise autour de l'idée simple de la femme au foyer. Le sentiment amoureux permit à Agnès d'opérer le changement de son cadre d'identification sans difficulté : elle entra dans le rôle souhaité par Jean et, à peine mariée, se découvrit parfaite ménagère. Elle remarqua à quel point elle retrouvait des gestes connus : elle répétait, en les adaptant à la situation présente, ceux de sa mère. Ainsi, le

capital de manières accumulé avant la crise d'adolescence, et même durant cette crise (car l'opposition aux principes n'était pas contradictoire avec l'observation des gestes), n'avait pas été oublié et était révélé par les nécessités présentes de l'interaction. Cependant, l'enquête, la discussion approfondie avec Agnès, permet de mettre en évidence que la première perspective d'identification rêvée n'a pas été totalement oubliée : Agnès a un autre « soi » en réserve. Généralement cantonné dans l'imaginaire. Mais qui parvient parfois à se manifester en concurrence avec l'autre soi quand une difficulté ou une insatisfaction apparaissent dans les échanges conjugaux. Pour traiter ce dédoublement, Agnès a mis au point une petite scène de ménage ritualisée : elle repasse les chemises de son mari à la dernière seconde, ce qui agace au plus haut point ce dernier. Cet agacement la paie de son insatisfaction et lui permet de s'identifier plus positivement dans son rôle de bonne ménagère. Mais le geste de rébellion conjugale marque publiquement le maintien d'une autre perspective possible concernant la conception des gestes ménagers, les échanges conjugaux et plus généralement le type d'identification personnelle. C'est donc un geste ambigu, contradictoire, comme la plupart des gestes qui nous constituent en tant qu'individus « autonomes » et « cohérents ».

Pour mettre en évidence la réalité multiple de l'individu, l'analyse sociologique doit atteindre le geste quotidien, l'idée élémentaire, la petite habitude, qui, enchaînés à des millions d'autres, construisent la personne. L'exemple donné nous fait pénétrer à un premier niveau de la multiplicité : la variation du fil directeur de l'identification et la variété des structures incorporées qui expli-

quent que ces changements de cap s'opèrent facilement. Il permet de comprendre qu'au delà de l'illusion de l'unité et de la continuité, chaque individu est en fait constitué d'un « comité de soi »¹ en lutte les uns contre les autres (Douglas, 1990). Mais il reste au niveau d'une identité (ou d'une logique d'identité parmi celles qui animent un même individu) constituée comme un tout relativement cohérent. Or rien ne permet d'affirmer qu'une telle cohérence n'est pas une illusion. Elle se forme dans la représentation de soi, parce que le travail de la représentation de soi est justement de tenter de construire l'unité (et l'illusion de l'unité) à partir de la diversité des schémas incorporés. Ce n'est pas tant la volonté, comme le pensait Durkheim, que la représentation de soi qui constitue le trait spécifiquement individuel : à travers la complexité sociale qui le constitue, l'homme parvient à se faire une idée simple de lui-même et des principes devant guider ses pratiques. Mais cela au prix d'une occultation de tous les schémas incorporés qui n'entrent pas en cohérence avec cette idée simple. Les expériences de psychologie portant sur la « dissonance cognitive » (Poitou, 1974) ont montré que nous étions en lutte contre la moindre de nos divergences internes. Le caractère expérimental a toutefois généré une erreur d'interprétation, par généralisation de la portée des résultats. Car si nous sommes sans cesse en lutte pour dépasser nos contradictions, nous n'y parvenons que très imparfaitement, sinon au niveau le plus conscient de la représentation de soi. Pour avancer, la sociologie de l'individu doit parvenir à sortir de ce niveau marqué par une illusion si forte qu'elle trompe le chercheur lui-même, qui prend la représentation de soi pour la réalité de

l'individu. Car, comme le signale Abramowski (1897), l'idée du moi, négation de toutes les qualités, ne peut éprouver les changements et possède donc une « invariable continuité » qui « unit toutes ces personnalités les plus contradictoires » : « au milieu des plus extrêmes contrastes de la vie, mentaux et corporels, nous ressentons toujours l'identité, notre " moi " propre ». Pourquoi ? Parce que l'idée de notre moi est la certitude ultime, « un axiome qui dédaigne les preuves », possédant en lui-même son unique principe légitime. Ce développement complète parfaitement l'analyse d'Élias portant sur l'émergence historique de l'idée du moi. Il a l'avantage considérable de nous faire sortir radicalement de notre illusion primordiale. Rupture d'autant plus indispensable à notre époque d'individuation croissante, qui met sur le devant de la scène un individu de plus en plus « autonome » et « responsable ».

Au delà de la représentation de soi, importante, mais qui ne constitue qu'un aspect de l'individu, il est nécessaire de plonger dans la réalité sociale, vivante, multiple, de l'individu. Norbert Élias montre comment ce dernier est le produit d'une époque, qu'il n'est rien d'autre qu'une configuration particulière des gestes et idées mêmes qui constituent ses semblables, que c'est par un effort de volonté qu'il parvient à s'identifier en se distinguant des autres, dans l'illusion qu'une frontière sépare radicalement le moi du monde extérieur. En fait, le geste qui participe à la construction d'un individu participe également à la construction d'une culture à une époque donnée. La circulation des idées et des gestes entre individus et société dans leur processus de construction mutuelle est fluide et constante : l'individu construit la société en même temps que la



société le construit. Une fois dépassée l'illusion du moi comme entité séparée et autonome, l'évidence du lien intime individu-société apparaît très vite et l'on s'étonne que la distinction disciplinaire entre champs de la psychologie et de la sociologie reste encore aujourd'hui aussi forte. Chaque incorporation de geste s'inscrit à la fois dans une histoire personnelle et dans un processus social. Agnès, adolescente, s'opposait au repassage, élément parmi d'autres étayant la perspective d'un certain rôle domestique. Dans le même temps, ce refus de reproduction d'un geste acquis par les parents était partagé par des milliers d'autres jeunes, et s'inscrivait lui-même dans un processus beaucoup plus large tendant à reformuler le mode de formation des couples et l'évolution du cycle de vie. Le petit geste d'Agnès participait donc à tous ces niveaux à la fois. Et inversement, ce geste n'avait une portée que parce qu'il s'insérait dans un mouvement d'ensemble de la jeunesse, qui lui conférait sa légitimité et son sens. Jusqu'à l'épisode suivant, où, nous l'avons vu, l'individu Agnès, sous la contrainte de l'interaction, reformula la ligne directrice de ses pratiques et refoula ses premières habitudes de repassage dans une mémoire qui aurait pu être lointaine (mais

qui ne le fut pas étant donné ses insatisfactions conjugales).

Jour après jour, nous incorporons ou redoublons des milliers de petits gestes et de petites idées qui s'agglutinent au fonds de manières qui nous constituent en tant qu'individus. Chaque élément pris séparément peut paraître insignifiant. Enchaîné à d'autres, il est pourtant toujours porteur de sens et de normes d'action, il introduit des liens d'interdépendance avec certains processus sociaux. Il est impossible de n'incorporer que des habitudes qui soient en cohérence avec notre moi. D'abord parce que l'idée que nous nous faisons de ce dernier est elle-même changeante, nous l'avons vu. Tout événement important nous conduit à reformuler notre propre image. Tout événement quotidien aussi, surtout quand le « comité de moi » est particulièrement démocratique et indécis. Ensuite parce que nous sommes soumis à des contextes d'interaction très divers et souvent incohérents entre eux. Or, dans chaque contexte, nous prenons des éléments qui s'accumulent (à des places certes différentes, plus ou moins opératoires) dans notre capital de gestes et d'idées. Enfin parce que chaque geste, chaque idée sont souvent en eux-mêmes porteurs de sens multiples car s'insérant dans des contextes sociaux très disparates. Ainsi, le refus de repassage peut aussi bien marquer une marginalisation sociale se traduisant par un laisser-aller domestique que l'affirmation positive d'une contre-culture de la jeunesse appuyée sur une légitimité reconnue. L'analyse microsociologique montre qu'y compris dans les cas où le refus de repassage se veut le plus légitime et explicite, marqué par une volonté de s'opposer au modèle domestique ancien, la composante « laisser-aller » (alliée

26

à la conscience d'une vague stigmatisation) n'est pas absente. Ce rudiment d'une autre signification incorporée prépare d'ailleurs le retournement ultérieur qui s'opère généralement, quand le couple commence à s'installer et « redécouvre » une à une les valeurs domestiques.

Derrière l'apparence d'unité, nous sommes donc constitués d'un assemblage des plus hétéroclites, la société tout entière, dans sa complexité et sa mouvance, se retrouvant dans une certaine configuration dans chaque individu, individu agité entre son capital de structures structurantes incorporées, les contraintes de l'interaction et sa représentation de soi présente. Cet individu réduit en miettes par le sociologue n'est cependant pas un simple jouet du social. Historiquement, il se constitue même comme un acteur de plus en plus autonome et responsable. Mais il est nécessaire de mettre en évidence sa réalité sociale avant de passer à ce point, pour rompre l'illusion de l'opposition entre individu et société. Contrairement à ce que dit Élias, je ne pense pas que le moi ne soit qu'illusion. Il est d'abord illusion, illusion nécessaire. Mais c'est à partir de ce point de départ que se construit la capacité d'initiative personnelle. À partir de l'image simplifiée que nous nous formons de nous-mêmes (et que nous ren-

voient les autres), nous travaillons en effet continuellement à la fabrication de notre unité. Nous refoulons dans l'oubli le plus lointain possible les structures incorporées qui entrent en dissonance avec l'image simplifiée du moment, nous tentons de n'intérioriser de nouvelles idées et de nouveaux gestes que dans la mesure où ils sont compatibles avec cette grille de construction identitaire, nous négocions sans cesse dans les contradictions de l'interaction pour présenter une cohérence minimum de notre personnage public, nous arbitrons dans le « comité de moi » pour que les changements s'opèrent dans la continuité.

Le travail incessant de fabrication de l'unité de la personne à partir de la diversité sociale incorporée n'a guère plus été étudié que cette dernière. Cela tient à la représentation de l'individu comme entité autonome, séparée du social, et comme entité cohérente : l'illusion fondatrice de l'identité individuelle dans la société contemporaine a pour effet d'occulter l'accès d'un domaine possible de recherche, domaine essentiel en ce qu'il se situe à l'articulation du psychologique et du sociologique, de l'individu et de la société. C'est pourquoi il me semble important de consolider les bases et de dégager les perspectives d'une sociologie de l'individu. Les acquis sont déjà notables, principalement sur l'aspect structurant du social individuellement incorporé : des modèles conceptuels aussi divers que les « habitus » ou que les « attitudes » proposent des grilles d'interprétation de ce processus. Reste à mieux comprendre les conditions concrètes de l'incorporation des schémas. Reste également à mettre en œuvre un programme de recherche sur une composante totalement ignorée : le caractère hétérogène et contra-

dictoire de ces schémas incorporés. Ainsi pourra-t-on atteindre à une dimension plus dynamique du rapport individu-société. Notamment parce que la mise en évidence d'un schéma contradictoire constitue un instrument privilégié pour remonter aux processus sociaux ayant produit un trait individuel tout en offrant la possibilité d'observer l'arbitrage entre les contraires par l'individu lui-même. Toute hésitation entre deux « moi », entre deux idées, entre deux gestes, est à la fois sociale et individuelle, produit d'un passé complexe et moment clé dans la fabrication d'une nouvelle unité, tentative de synthèse individuelle d'une incorporation sociale contradictoire et de définition d'une grille de perception et d'apprentissage cohérente pour l'avenir.

Ce programme théorique brièvement esquissé devrait être complété par une réflexion méthodologique. Il serait étonnant en effet qu'un objet aussi inhabituel (à la fois individuel et social, fondé sur des dynamiques contradictoires) ne nécessite pas une méthodologie particulière. Ce sont bien entendu les éventuelles expériences de travail qui donneront une réponse à cette interrogation et non des définitions construites a priori. À partir du bilan de mes enquêtes, je me permettrai cependant de souligner ici quelques points concernant les entretiens semi-directifs.

La méthode d'enquête par entretiens a souvent eu le statut peu enviable de parente pauvre dans les sciences humaines et sociales. Il faut dire que son emploi facile par des étudiants, des non-professionnels et parfois des chercheurs n'aide pas à l'amélioration de son image. Elle offre en effet la particularité de pouvoir être utilisée de façon très peu rigoureuse (manipulation d'extraits, collages illustratifs, etc.)

alors qu'elle est peut-être l'une des méthodes les plus exigeantes qui soient (ce qui ne pourra devenir clair que lorsque l'on aura compris sa spécificité). Avec la monographie et les autres méthodes non quantitatives, elle est d'abord sujette à suspicion pour cause de non-représentativité (voir un bon exemple dans Chapoulie, 1991 : 354). S'ajoute pour les entretiens une vision dévalorisante du matériau recueilli (de l'ordre de la représentation et du discours, déformé par la situation d'entretien, etc.). Une analyse détaillée montrerait sans aucun doute que ces accusations-pressions d'une partie du milieu scientifique se fondent le plus souvent sur un jugement rapide ayant effet d'amalgame (l'existence de pratiques d'enquête non rigoureuses renforçant les critiques et les exigences). Le problème est que ces critiques et ces exigences se réfèrent généralement à des critères extrinsèques à la méthodologie de l'entretien. Et que, pour y répondre, les chercheurs mis en position d'accusés bricolent des preuves de légitimité dans le sens du traitement rationnel ou de la quantification des données, de l'analyse impersonnelle de contenu, de la représentativité de l'échantillon, etc. Or tout cela n'aboutit qu'à un mélange des genres, qui freine la réflexion sur la méthodologie propre aux entretiens.

La perception devient tout autre si l'on utilise l'entretien dans le cadre d'une sociologie de l'individu. Il devient alors un instrument privilégié pour découvrir les contradictions sociales de l'individu, remonter aux processus sociaux qui les ont produites, un instrument souple qui permet de toucher à la fois le social et l'individuel, et surtout de comprendre les liens, d'observer la vie du social incorporé dans sa spécificité individuelle et concrète et de

voir s'opérer la fabrication de l'unité et du cadre de l'expérience future à partir de ces miettes du social individualisées. La critique sur la nature du matériau recueilli perd alors son fondement. La représentation n'est pas en effet un simple reflet, pauvre et déformé, de la réalité : elle est un moment de la fabrication de cette réalité. Contrairement à ce qui a été trop souvent dit, l'entretien est donc en prise directe sur un moment de la construction de la réalité. Il n'est pas possible de développer ici ces questions de méthode, mais la « déformation » n'a pas non plus l'importance qu'on lui accorde ; il est même fréquent que l'entretien crée les conditions d'une plus grande sincérité avec soi de la personne interrogée, une occasion dont certains se saisissent pour analyser leurs contradictions ou au contraire pour présenter leur unité dans un cadre « officiel » et se rassurer eux-même sur la réalité de cette unité. L'entretien est donc un moment très fort où se joue avec une particulière intensité le rapport avec soi, le rapport de l'individu avec le social incorporé. Toute la question est de savoir saisir cette richesse. Considérer le discours comme un « matériau brut », le mettre à plat, ne peut aboutir qu'à une utilisation faible et à une incompréhension des processus sous-jacents. Au contraire, il faut savoir prendre une distance d'analyse, plonger dans les contradictions, émettre des hypothèses. Puis retourner, pour vérifier, au « terrain ». Dans un premier temps à l'entretien lui-même (un bon dépouillement, c'est-à-dire producteur d'hypothèses, devrait pouvoir durer plusieurs jours sur une même bande). Puis, si cela est possible, auprès des personnes interrogées. L'enquête est dans la personne, se fait en suivant le fil de ses cohérences et de ses incohérences pour retrouver le



social agissant. Chaque mot doit être replacé dans cet ensemble dynamique, mis en situation. Il n'existe pas « une » opinion de la personne enquêtée, mais une manière d'exprimer cette opinion, à confronter avec d'autres manières, voire avec d'autres opinions sur le même sujet, ces variations permettant de comprendre les articulations des structures structurantes de l'individu. Et, après un premier dépouillement, de cadrer et d'interpréter les contextes qui conduisent la personne à exprimer certaines idées, donc, peu à peu, de ne plus être soumis aux cadres d'analyse de la personne qui parle. Ces cadres d'analyse ne sont rien d'autre en effet que le fil directeur de sa fabrication d'unité du moment. Or le chercheur doit se dégager radicalement de cette mise en scène de l'individu par lui-même et pour lui-même. Il doit paradoxalement entrer en sympathie, en plongée compréhensive, pour mieux se donner les moyens d'une distance d'analyse.

Ces quelques notations indiquent que, conçue d'une telle façon, la méthode d'entretien est tout le contraire d'une méthode « facile » (elle est notamment très exigeante en temps de travail). Elle se fixe des objectifs délimités : la compréhension de processus et non la possibilité de les mesurer. Cette délimitation doit permettre au chercheur de mettre en œuvre

28

une liberté et une capacité d'analyse. Elle ne résout pas cependant la question de la validité des résultats (à ne pas confondre avec la représentativité de ces derniers, indûment réclamée à l'entretien semi-directif).

Bien que particulièrement adaptés, les entretiens ne sont pas la seule méthode possible pour mettre en œuvre une sociologie de l'individu. Les dernières pages de ce texte n'ont pas pour objectif de mettre les entretiens en valeur, mais de montrer comment ce domaine de recherche peut renouveler une méthode et permettre de la préciser dans une direction. La réflexion méthodologique est d'ailleurs ici étroitement mêlée à la réflexion théorique, les mêmes éléments (importance des contradictions, fabrication de l'unité à partir de la diversité) occupant dans les deux une place centrale.

Jean-Claude Kaufmann
CNRS, Université de Rennes 2, et
Centre d'étude et de recherche
en sociologie de la famille
(CERSOF), Université de Paris
V-René Descartes

Bibliographie

- ABRAMOWSKI, Édouard. 1897. « Les bases psychologiques de la sociologie », *Revue internationale de sociologie*, 8-9 : 577-611, et 10 : 689-708.
- BERGER, Peter, et Hansfried KELLNER. 1988. « Le mariage et la construction de la réalité », *Dialogue*, 102 : 6-21.
- CAMIC, Charles. 1986. « The Matter of Habit », *American Journal of Sociology*, 91, 5 : 1039-1087.
- CHAPOULIE, Jean-Michel. 1991. « La seconde fondation de la sociologie française, les États-Unis et la classe ouvrière », *Revue française de sociologie*, 32, 3 : 321-364.
- DOUGLAS, Mary. 1990. « La connaissance de soi », *Revue du MAUSS*, 8 : 125-136.
- DURKHEIM, Émile. 1975. *Textes. 1 : Éléments d'une théorie sociale*. Paris, Éd. de Minuit, 568 p.
- ÉLIAS, Norbert. 1991. *La Société des individus*. Paris, Fayard, 301 p.
- HÉRAN, François. 1987. « La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, 28, 3 : 385-416.
- KAUFMANN, Jean-Claude. 1991. *La Trame conjugale. Analyse du couple par son linge*. Paris, Nathan.
- LEROI-GOURHAN, A. 1965. *Le Geste et la parole, la mémoire et les rythmes*. Paris, Albin Michel, 282 p.
- POITOU, Jean-Pierre. 1974. *La Dissonance cognitive*. Paris, Albin Michel, 126 p.

Notes

¹ NDLR : entendre « comité de sois » (soi au pluriel). De même, plus loin, pour « comité de moi ».