Document généré le 14 août 2025 01:09

Sociologie et sociétés

Renouvellement de paradigme ou traduction-trahison de la tradition sociologique : pour une positivité de l'objet sociologique

Paradigmatic Renewal or Translation/Treason of the Sociological Tradition: For a Positivity of the Sociological Object

Nicole RAMOGNINO

Volume 19, numéro 2, octobre 1987

Nouvelles trajectoires sociologiques

URI : https://id.erudit.org/iderudit/001612ar
DOI : https://doi.org/10.7202/001612ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)
1492-1375 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

RAMOGNINO, N. (1987). Renouvellement de paradigme ou traduction-trahison de la tradition sociologique : pour une positivité de l'objet sociologique. *Sociologie et sociétés*, *19*(2), 37–49. https://doi.org/10.7202/001612ar

Résumé de l'article

Les courants de pensée aussi divers que l'individualisme méthodologique, l'ethnométhodologie, et l'interdisciplinarité entre anthropologie, histoire et sociologie ouvrent aux sociologues des questionnements théoriques et méthodologiques fondamentaux, en ce sens qu'ils mettent l'accent sur la liaison entre une ontologie du social et les constructions opérées. Les solutions dépendent de la mise en œuvre d'une méthode qui cherche à la fois à répondre aux critères logiques de possibilité, nécessité, et réalité du phénomène social et à construire les quatre moments du concept (singulier, particulier, général, universel). C'est tout au moins la thèse que nous avons voulu défendre, en montrant la capacité différente et spécifique de ces courants à remplir ces exigences. Si l'individualisme méthodologique théorise comme ontologie du social la base empirique classique de la sociologie, l'ethnométhodologie, quant à elle, tente de montrer la possibilité d'un social défini comme ordre à partir des structures formelles de l'activité. Anthropologie et histoire sont divisées entre une orientation descriptive ou explicative, c'est-à-dire entre le moment particulier du concept ou le moment général, qui relèvent respectivement eux-mêmes des critères de réalité et de nécessité du phénomène étudié. Critères logiques et moments du concept permettent alors de saisir quelle ontologie du social sous-tend la construction empirique élaborée.

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 1987

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Sociologie et sociétés, vol. XIX, nº 2, octobre 1987, p. 37-50

Renouvellement de paradigme ou traduction-trahison de la tradition sociologique: pour une positivité de l'objet sociologique

NICOLE RAMOGNINO

Je voudrais défendre, sans doute provisoirement, l'hypothèse de la nécessité d'une discipline sociologique: ceci implique qu'elle ait un «objet» spécifique, c'est-à-dire, qu'elle explicite précisément l'opération effectuée par la construction d'un rapport entre un (des) questionnement(s) et un ou des terrains. Ce souci n'est guère nouveau: Durkheim avait ressenti la nécessité de fonder la sociologie, et nous a proposé un principe (le social n'était explicable que par le social) et des critères de reconnaissance du «fait social ». La difficulté commence avec la manière de comprendre le principe et les critères de reconnaissance. Elle se redouble du fait que cette opération «fonder le social» reste toujours et, à jamais si je puis dire, la première tâche du sociologue. Le sociologue doit proposer une «théorie fondatrice» du social, puisque celui-ci n'est pas doté d'une présence ontologique visible immédiatement. Les écueils de l'explication dualiste traditionnelle (le positivisme de Durkheim ou l'explication compréhensive de M. Weber), ou moderne (holisme ou individualisme méthodologique), ou encore la version première renouvelée sous la forme structuralisme/pragmatisme me semblent relever de ce problème: à savoir la sociologie a-t-elle un objet spécifique, et si oui quelle est sa «réalité», quelle est son ontologie?

Cette question essentielle nous est venue tardivement avec le constat de l'impossibilité de traiter de grands thèmes comme celui de l'idéologie, des rapports homme/femme, des couches moyennes dans le cadre d'un paradigme fort, avec l'ouverture tous azimuts aux problématiques anthropologiques, historiques, avec la remise en question par l'ethnométhodologie des pratiques sociologiques classiques. Doit-on abandonner la posture épistémologique de la tradition sociologique?

Nous tenterons de répondre à cette question ou de défendre notre thèse, d'abord en nous référant aux divers détours auxquels sont conduits les sociologues, lorsqu'ils tentent de donner une consistance à leur «objet»; puis nous essaierons de proposer une solution descriptive, qui nous contraindra à une évaluation méthodologique et épistémologique; enfin, nous tenterons de proposer un paradigme théorique qui tienne compte des diverses pratiques sociologiques actuelles.

Nous avons développé ailleurs des réflexions concernant les dualismes d'explication en sociologie; aussi nous n'y reviendrons pas. Si ceux-ci peuvent apparaître comme un obstacle au développement de la discipline, cette dernière n'est cependant pas remise en question dans ce débat. Par contre, nous devons nous interroger sur la «consistance» de notre objet. La multiplicité des terrains que d'ailleurs nous partageons avec l'ensemble des disciplines sociales et humaines, l'abandon d'un paradigme fort, l'impossibilité de construire des observations qui fassent l'unanimité de la «Communauté sociologique» sur des thèmes comme celui des couches moyennes, des rapports hommes/femmes, ou de l'idéologie sont autant d'éléments qui convergent vers cette question. Pour

paraphraser J. Rancière, la sociologie est-elle condamnée à n'être qu'une tautologie de l'économie ou de la statistique (et, pourrait-on ajouter de la psychologie, ou de l'anthropologie), ou une répétition de la doxa? Le caractère flou de l'objet sociologique nous fait en quelque sorte mériter ce procès. Aussi l'enjeu nous paraît-il primordial et la violence de J. Rancière un défi auquel nous voulons répondre.

Je ne développerai pas non plus en quoi le paradigme fort de la sociologie «marxiste» a fait glisser notre objet vers l'économie ou les sciences politiques, mais je tenterai d'inventorier plutôt les propositions qui ont été faites quand celui-ci a été contesté. De l'individualisme méthodologique à l'ethnométhodologie, si l'on prend les paradigmes proposés, de la notion de vécu aux histoires de vie, si l'on aborde la question du point de vue méthodologique, l'ouverture aux disciplines voisines comme la psychologie, l'histoire ou l'anthropologie sur les thèmes comme le corps, l'identité ou le sujet, ou encore à la linguistique et à la pragmatique, pour traiter des phénomèmes cognitifs ou interactifs, la sociologie semble, tout-à-la fois, écartelée dans de multiples directions et s'enrichir au gré de ces multiples détours. Loin de nous l'idée que ces divers chemins sont inutiles ou inefficaces: je suis de ceux qui croient et luttent pour l'interdisciplinarité. Mais qui dit interdisciplinarité dit discipline, et la seule question que je voudrais émettre dans cette aventure est la suivante: est-ce que le sociologue, quand il aborde ces disciplines ou ces outils, est encore ou toujours sociologue: en d'autres termes, s'il s'agit d'élargir le système explicatif de la sociologie, et ses modèles théoriques, perd-on ou non dans ces recours notre objet, ou pour reprendre la vieille formule de Durkheim, expliquons nous toujours le social par le social. Certes la formule est ambiguë, mais posons la autrement, quelle ontologie est à la base de la description de notre objet.

1. L'ONTOLOGIE DE LA SOCIOLOGIE CONSTRUCTIVE: L'EXEMPLE DE L'INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE

Nous avons repris à dessein l'expression des éthnométhodologues pour aborder la posture épistémologique de la sociologie classique. Comme il ne nous est pas possible d'aborder ici cet ensemble complexe, nous avons délibérément choisi de traiter succinctement l'«individualisme méthodologique» parce que celui-ci semble, à nos yeux, présenter une forme particulière de synthèse des grands courants de la tradition sociologique, en ce sens qu'il est un produit d'une construction de l'observation, héritée à la fois de E. Durkheim pour la partie technique, et de M. Weber pour les références théoriques.

Si l'on en croit Raymond Boudon, «le principe de l'‹individualisme méthodologique› énonce que, pour expliquer un phénomène social quelconque — que celui-ci relève de la démographie, de la science politique, de la sociologie ou de toute autre science sociale particulière — , il est indispensable de reconstruire les motivations des individus concernés par le phénomène en question, et d'appréhender ce phénomène comme le résultat de l'agrégation des comportements individuels dictés par ces motivations» (p. 46). L'auteur reprend à sa manière une proposition de Weber consistant à énoncer qu'à la base du social il y a toujours des réalités individuelles. Cette remarque est tout à fait légitime, face à un modèle holiste, qui ignore que la première règle sociologique exige de fonder la «réalité» du social que l'on construit. Quelle est donc la «réalité» de la structure sociale, quelle forme d'être envisage-t-on sous ce vocable? Quelle ontologie est mise en œuvre par ce courant sociologique? Mais pour en revenir à l'individualisme méthodologique, il n'est pas certain que, pour autant, la question précédente soit résolue; certes on comprend bien que le social construit résulte de l'agrégation d'individus, et que cette agrégation, obtenue quantitativement ou qualitativement, est possible puisqu'il s'agit de comportements «compréhensibles». Par exemple dans le cas de comportements traditionnels, «la perspective individualiste consiste à s'interroger sur la situation de l'acteur et à tenter de montrer que si la tradition est suivie, ce n'est pas seulement parce qu'elle provoque un respect inconditionnel et mécanique, mais surtout parce qu'elle n'est pas en contradiction avec les données de la situation, bref qu'il est «rationnel» pour l'acteur de la suivre, qu'elle fait *sens* pour lui» (p. 57-58). Si l'on voit bien empiriquement comment se constitue cette «réalité» sociale, à savoir dénombrer les comportements individuels et interroger ces individus sur leurs «motivations» ou sur le «sens» qui les conduisent à les réaliser, on peut s'interroger sur la nature de ce social et sur sa spécificité: en quoi, par exemple, ce social est-il *différent* du social du psychosociologue? Quelle est la nature théorique d'une agrégation de motivations individuelles? Comment construire une cohérence de sens (puisque c'est, en général ce que le

sociologue construit) à partir des sens donnés par des individus? et en quoi des motivations, ou du sens sont-ils de nature sociologique?

Certes, toutes ces questions peuvent-être posées à l'ensemble de la sociologie, et non simplement au courant de l'individualisme méthodologique, puisque les procédures méthodologiques renvoient soit à l'ontologie statistique, c'est-à-dire à l'être que constituent les procédures statistiques, soit à une ontologie psychologique, c'est-à-dire à l'être que constitue la motivation, soit à une ontologie rationnelle, c'est-à-dire un être «compréhensible par l'observateur à partir du moment où celui-ci est suffisamment informé du contexte dans lequel se meut l'acteur» (p. 58). L'individualisme méthodologique a au moins le mérite d'expliciter l'ontologie de la méthodologie sociologique, et d'en tirer des conséquences sur l'acteur social qui n'est plus conçu comme «une pâte molle sur laquelle viendraient s'inscrire les données de son environnement, lesquelles lui dicteraient ensuite son comportement dans telle ou telle situation» (p. 57). Mais la question qui demeure est alors de savoir si l'objet de la sociologie, l'être social, est un agrégat d'acteurs sociaux. Si l'individualisme méthodologique se conçoit, en tant qu'une réalité empirique concrète, comme un agrégat d'individus, et au bout de l'analyse, par les motivations et le sens, la «réalité» sociologique n'est plus qu'une abstraction, l'agrégation en question ou la rationalité. R. Boudon, commentant G. Simmel, le revendique d'ailleurs: «Simmel (y) affirme d'abord qu'un phénomène social, quel qu'il soit, ne peut être conçu que comme un effet d'agrégation, que comme le résultat d'actions, d'attitudes ou de comportements individuels». Et lorsqu'il précise qu'il ne peut s'agir que d'une chimère, il veut dire qu'il ne saurait être question de prétendre analyser, de façon objective et contrôlable, les comportements de chaque acteur social en particulier. Il faut, au contraire, regrouper ces acteurs en types et proposer du comportement de ces acteurs idéals typiques une explication qui sera toujours une représentation très simplifiée. Cette représentation mettra toujours en œuvre, comme il le dit ailleurs, «une psychologie abstraite» ou une «psychologie de convention». En bref, les explications individualistes passent toujours par la construction de *modèles*. De même, que l'économiste se donne le droit de décrire le comportement *du* consommateur ou *du* producteur dans telles ou telles circonstances, de même le sociologue choisira de créer des acteurs idéals typiques et il leur prêtera des «logiques» de comportement infiniment simplifiées par rapport au réel» (pp. 55-56).

Au fondement du social, l'acteur donc, le sujet social, ainsi conçu comme une abstraction, définie par une «logique»? Notre question peut alors s'énoncer sous cette forme: quelle ontologie se manifeste sous ces logiques? Et il semble bien qu'il s'agisse de celle qui se constitue par une «psychologie abstraite» ou de «convention» selon que l'on mette l'accent plus sur les «motivations» ou le «sens». «Pour éviter le piège redoutable du sociocentrisme» (p. 58) et ne pas tomber dans une «conception hypersocialisée de l'homme» selon la formule de Wrong, reprise par R. Boudon (p. 57), il semble que l'individualisme méthodologique ne construise pas une ontologie sociologique spécifique. Et, pour le comparer au courant holiste auquel il s'oppose, si ce dernier ne construit pas la «réalité» de ces concepts (collectif, groupe ou classes sociales), le premier avoue que ce qu'il construit n'est qu'une pure abstraction ou une chimère. Rappelons, comme nous l'avons écrit par ailleurs à propos de Durkheim et de Weber, que ces deux chimères sont les conséquences d'une volonté de répondre à la question sociale, — mais qui n'est pas pour autant sociologique —, du rapport entre individu et société: si le deuxième auteur figure la «liberté» et souvent la «rationalité» et le premier la «contrainte», l'orientation de ce rapport change aves les idéologies sociales de l'analyste. Ajoutons que la psychologie, qui est à la base de l'individualisme méthodologique, constitue un être en réaction (sans lui donner le sens étroit qui caractérise le behaviorisme) à un contexte ou un environnement, dont la qualité nous échappe: nature, culture, social?

Nous avons bien là affaire à une «sociologie constructive», selon l'expression critique de l'ethnométhodologie, c'est-à-dire à un raisonnement pratique, identique à celui proposé par les profanes pour expliquer, ou interpréter la réalité sociale. Comme le reprend Bernard Conein, dans la réflexion qu'il propose autour des approches ethnométhodologiques, le raisonnement sociologique des professionnels fonctionne comme une «double idéalisation, une double montée sémantique», qui circule des expressions réelles aux expressions idéales, celles-ci étant conçues comme des propriétés construites servant de modèle pour l'analyse des propriétés des expressions réelles. Il ajoute que des expressions réelles aux expressions idéales, il ne s'agit pas d'une inférence inductive mais d'une transformation corrective, dans laquelle, selon les remarques de Bouveresse, «une équivalence de contenu entre expressions est conçue comme compatible avec une «hétéronomie pragmatique», c'est-à-dire des conditions contextuelles dans l'interaction et l'usage totalement différentes».

Nous retiendrons de cette critique d'une sociologie constructive l'idée que le passage à l'interprétation fonctionne comme un raisonnement pratique, semblable à celui des profanes, et qu'en tout état de cause, dès lors que le sociologue en use, son interprétation n'est pas substituable à celle donnée par les acteurs sociaux eux-mêmes, c'est-à-dire qu'elle n'a aucune vertu «scientifique» particulière, et qu'elle est aussi pratique à toutes fins utiles. Cependant, au-delà de cet acquis, l'individualisme méthodologique par la mise en évidence d'un certain nombre de fonctionnements sociologiques qui ne se reconnaîtraient pas sous ce label, nous apprend la nécessité de poser non seulement des questions de méthode mais aussi la question ontologique: il se caractérise, en effet, au-delà de la différence des interprétations «correctives», comme une explicitation de l'ontologie mise en œuvre par les procédures méthodologiques, utilisées par la communauté sociologique. Cette explicitation a le mérite de nous révéler que l'ontologie du social ne va pas de soi et que, sans autre contribution de la part du chercheur, cette dernière se résout dans une «agrégation des préférences individuelles».

2. L'ONTOLOGIE DE L'ETHNOMÉTHODOLOGIE

Le point de vue, à partir duquel nous abordons les diverses approches qui se reconnaissent comme ethnométhodologiques est partiel, et se veut délibérément partial. Nous n'essaierons pas de voir si ce courant particulier doit être considéré «comme une forme de sociologie, une sociologie d'un champ spécifique (la vie quotidienne) ou une discipline extérieure à la sociologie qui relèverait plus d'une pragmatique linguistique ou de la philosophie du langage ordinaire que des sciences sociales» (B. Conein p. 5). Nous ne tenterons pas de comprendre ce courant de pensée, puisqu'il semble que, pour ce faire, il faille changer de posture épistémologique. Dans notre questionnement actuel, la seule manière dont nous pouvons nous approprier cette pensée est de la traduire dans notre posture présente, quitte à prendre le risque de faire des contresens. En quoi l'ethnométhodologie nous ouvre-t-elle une conception ontologique du social différente de celle de l'individualisme méthodologique, et de l'agrégation des préférences individuelles? Peut-on considérer que cette ontologie, mise en scène dans la description et dans la rhétorique qui l'accompagne, est suffisante pour fonder une discipline spécifique — la sociologie — et par ailleurs est-elle pertinente pour satisfaire des exigences déontologiques?

L'intérêt de l'ethnométhodologie, à nos yeux, ne relève pas tant de la nécessité d'un «changement de posture épistémologique» consistant à exiger de la sociologie un déplacement de la position interprétative à une position descriptive. Il nous semble que la méthode scientifique se doit d'opérer ainsi, et si la sociologie dite constructive est défaillante sur ce point, c'est moins par décret épistémologique que par impuissance à traiter des données qualitatives ou linguistiques. L'intérêt de l'ethnométhodologie est de nous proposer un «modèle technique» de construction de cette observation, celui qui tend à mettre en évidence les «structures formelles de l'activité quotidienne», et que, ce faisant, elle offre un déplacement de l'ontologie du social: au lieu d'individus agissant en fonction de motivation ou de rationalité, le social se construit et «s'accomplit» dans la pratique sociale.

Ajoutons que

1°) ce social est nommé «ordre» dans la rhétorique qui accompagne la description,

2°) cet «ordre» accompli dans la pratique sociale l'est

— du fait de la qualification des acteurs sociaux comme «membres» ;

— et du fait des propriétés du «langage naturel», à savoir «une activité pratique engendrant son ordre propre», et un «lieu d'ancrage des ethnométhodes des membres», pour reprendre les formulations de L. Quere (p. 130).

Que l'ordre soit accompli dans les pratiques sociales, c'est-à-dire qu'il soit réalisé localement, de manière continue, c'est une proposition qui a l'avantage de résoudre une difficulté réelle du discours sociologique, l'abstraction qui tend à le présenter comme le résultat de structures sociales et de déterminismes globaux avec les conséquences problématiques qui en résultent, à savoir l'énoncé des thèmes de l'intériorisation par les sujets des normes et valeurs, liées à ces dites structures sociales. L'ethnométhodologie nous offre ainsi une base empirique pour comprendre cet être social, qu'est l'ordre.

Quelle est cette base empirique? La notion «de membre» est au cœur de l'affaire. Nous n'utilisons pas ce terme pour nous référer à une personne. Elle réfère plutôt à la maîtrise du

«langage naturel» nous disent Garfinkel et Sacks, (1970). Cette maîtrise du langage naturel est caractérisée par une double propriété:

— D'une part, elle est sociale et non individuelle: les acteurs sociaux par le fait qu'ils parlent une langue naturelle «sont d'une certaine manière engagée dans la production et la mise en œuvre objective d'une connaissance commune des activités courantes en tant que phénomènes susceptibles d'être observés et analysés». La base empirique de l'ontologie sociale n'est plus l'individu psychologique, et ses motivations, mais un «membre», c'est-à-dire un acteur caractérisé essentiellement par sa compétence langagière, ce qui introduit nécessairement dans l'analyse une référence à une connaissance commune et, par conséquent à une intersubjectivité. De ce fait, la question de la psychologie sociale cognitive, concernant l'élaboration de la représentation sociale, à partir des représentations individuelles, disparaît au profit d'un questionnement linguistique.

— D'autre part, la maîtrise du langage naturel s'accompagne d'un savoir qui est une «structure d'activité»: «le savoir n'a rien à voir avec ce qu'on a en tête dans une sorte de lieu secret, le «savoir» consiste réellement en une structure d'activité... le savoir réside, comme Aaron Cicourel l'a montré, dans la capacité à générer des phrases reconnaissables» (Garfinkel, 1968). Cette propriété est difficile à saisir et les textes des ethnométhodologues ne sont pas toujours explicites à ce sujet. Avec la maîtrise du langage naturel, le membre semble acquérir une capacité que j'appellerai logique ou opérative, c'est-à-dire une qualité lui permettant de problématiser et de résoudre son rapport à l'environnement naturel et social. Ce dernier n'est plus le résultat d'un mécanisme d'intériorisation ou d'inculcation, ce n'est pas non plus le résultat d'une diffusion mais l'apprentissage d'une «fonction symbolique» qui permet au membre d'inventer des solutions *ad hoc* pour le déroulement séquentiel des situations sociales dans lesquelles il se trouve impliqué.

L'accent ainsi mis sur la qualité de membre de l'acteur social a la vertu d'exiger de la description scientifique qu'elle s'attache à la reconnaissance de la dimension anthropologique fondamentale que, à la suite de J. Molino, nous avons appelé «fonction symbolique», qui, seule, permet de rendre possible et, par conséquent, de fonder la qualité conférée aux acteurs sociaux de produire et de se reproduire comme culture. Si nous faisons une lecture logique de la propriété de membre, on peut dire que la reconnaissance, c'est-à-dire la description de cette propriété permet d'atteindre deux niveaux de l'analyse qui sont, en général, oubliés dans la sociologie classique. D'une part, elle permet de rendre compte du «moment» singulier du concept d'ordre. C'est sur ce point surtout que la rhétorique ethnométhodologique et les commentateurs insistent:

> Les membres ne disposent d'autres ressources que d'un savoir-faire appris avec le langage naturel et maîtrisé pratiquement, c'est-à-dire des méthodes communes pour réparer l'indexicalité, pour traiter la singularité, pour faire ce qu'exige une situation, pour accéder à une compréhension et la rendre sensible pour donner un sens clair et défini aux actions, aux paroles et à leurs circonstances pour proportionner un acte à une occasion, etc. (L. Quéré p. 125).

Le «moment» singulier du concept constitue ce que nous avons appelé la base empirique de l'ontologie du social.

D'autre part, et ce n'est pas le moins important, la description permet d'élaborer la «possibilité» du phénomène social étudié, — dans le cas de l'ethnométhodologie l'«ordre» social ou les «activités ordinaires naturellement organisées» —, en révélant les «structures formelles de l'action pratique», ce que, pour notre part et en vertu de la polysémie de l'expression, nous préférons appeler la dimension symbolique du social. Cette dimension est l'une des qualités essentielles qui doit construire l'ontologie du social.

Si, donc, l'ethnométhodologie peut ainsi déplacer la conception ontologique du social d'un fondement psychologique (que les problématiques de la sociologie classique et de l'individualisme méthodologique appelaient) vers un fondement symbolique, nous sommes alors renvoyée à la médiation du langage, et aux linguistiques et philosophies qui tentent de le circonscrire. En effet, le langage est la base empirique la plus importante à partir de laquelle il est possible d'atteindre cette dimension symbolique, mais cette dernière ne se confond pas avec lui. En tant que base empirique, le langage nous est apparu à la fois comme la meilleure arme et en même temps le plus grand obstacle. Comme le langage, la dimension symbolique est caractérisée par sa réflexivité de l'action pratique, en même temps qu'elle la constitue. Comme le langage, la «fonction symbolique» constitue l'«intelligibilité» du monde naturel et social. Et l'on peut difficilement échapper au langage pour la décrire. Or décrire le langage pour décrire cette intelligibilité nécessite un choix parmi plusieurs options possibles de description. Contrairement aux ethnométhodologues qui confondent la neutralisation de l'interprétation par la description avec l'indifférence de l'observateur

(«l'indifférence ethnométhodologique»), toute description opère des choix qui, loin d'être indifférents, discriminent certains traits du phénomène traité, — les orientations variées qui constituent ce courant de pensée auraient pu les en convaincre. L'observation ethnométhodologique n'échappe pas à la nécessité de choisir ce que l'on appellera un «modèle technique ou formel», lui-même animé par une conception philosophique particulière du langage. Certes le modèle est technique ou formel, au sens où il traite le langage sous un aspect formel et qu'il exclut tout raisonnement ou conceptualisation proprement sociologiques. Mais cet aspect formel peut donner lieu à plusieurs descriptions différentes. À travers la visée ethnométhodologique commune de traiter les «structures formelles de l'action pratique», le choix des modèles techniques pour l'élaboration de la description introduit des orientations variées.

— Certaines cherchent à élaborer ce que j'appellerai le «moment» général du concept d'ordre et mettent en œuvre des modèles techniques

• qui tendent à **formaliser** l'ordre en mettant en évidence des règles définissant des formes objectives ou types de situations sociales. C'est l'objectif de la «description littérale» de Sacks, c'est-à-dire d'une description que P. Pharo (p. 156) explique en la référant à une citation de T. Wilson:

> chaque description entrant à l'intérieur d'une explication déductive doit être traitée comme ayant une signification stable indépendante des circonstances dans lesquelles elle est produite. Une description satisfaisant cette condition aussi bien que le critère usuel de vérifiabilité intersubjective, nous la nommerons littérale, en ce sens que la description est à prendre d'une façon strictement littérale.

L'analyse conversationnelle de Sacks consiste donc à rechercher les règles séquentielles de l'organisation structurale d'ensemble des «conversations simples». Dans cet objectif, l'analyse pourrait échapper au cercle herméneutique. Mais on peut alors se demander quel est l'être social que l'on constitue ainsi, en quoi cet ordre, c'est-à-dire cette organisation séquentielle des tours de parole, ou la nature duelle questions-réponses, intéresse le sociologue. Sommes-nous en présence d'une sociologie ou d'une linguistique pragmatique? Notons que même, dans ce dernier cadre, les modèles techniques peuvent se diversifier (les analyses de H.P. Grize sur l'implicite et le sous-entendu, les stratégies pragmatiques de H. Parret ou les analyses pragmatiques de O. Ducrot). Le sociologue, il est vrai de sa posture épistémologique classique, ne s'y reconnaîtra pas. Est-ce à dire que ce niveau d'analyse tout à la fois formel et général doit rester étranger à notre discipline? Il me semble que l'un des problèmes qu'il pose, et qui se reposera pour les autres orientations ethnométhodologiques, est celui de la nécessité d'une construction cumulative d'un objet sociologique: construction formelle ou linguistique d'une part et cumulativement construction conceptuelle ou sociologique de cet objet d'autre part. On peut ainsi concevoir une conceptualisation, qui se situe nécessairement au même «moment» de généralité, et qui élaborera, à côté des formes objectives ou situationnelles, des formes subjectives comme le «modèle minimal du sujet» de E. Goffman (1974) «qui, mis en marche et inséré parmi d'autres semblables, produira une circulation comportementale ordonnée.

• qui tendent à **conceptualiser** l'ordre en repérant des «schémas de typification en fonction desquels les autres sont appréhendés et «traités» dans des rencontres en face-à-face. Ainsi j'appréhende l'autre en tant qu'«homme», qu'«européen», qu'«acheteur», que «type jovial» etc.». (P. Berger et T. Luckmann, 1986, p. 47). On peut ainsi élaborer ce qu'on pourrait appeler l'intelligibilité naturelle, qui fonde à la fois «la société comme réalité objective» (chapitre 2) et «comme réalité subjective» (chapitre 3). Le sociologue, même s'il n'adhère pas à la philosophie sociale sous-jacente, se sent alors en terrain connu, surtout si l'on admet comme ces deux auteurs que

> la réalité sociale de la vie quotidienne est donc appréhendée dans un continuum de typifications, qui deviennent progressivement anonymes à partir du moment où elles sont extraites du «ici et maintenant» de la situation de face-à-face. À l'un des deux pôles du continuum se trouvent ceux avec qui j'interagis fréquemment et intensément dans ces situations en face-à-face ils constituent mon «cercle intime». À l'autre pôle se retouvent les abstractions hautement anonymes, qui par leur nature profonde ne peuvent jamais être accessibles dans des situations en face-à-face. La structure sociale est la somme totale de ces typifications et des modèles récurrents d'interaction établis au moyen de celles-ci. (p. 50)

L'ontologie du social semble ainsi se résumer aux «structures formelles de l'action pratique», qui se définissent, dans les deux cadres traités pour le «moment» général, comme des modèles informant l'objectivité du social (les situations) et la subjectivité.

— Enfin, d'autres orientations ethnométhodologiques cherchent plutôt à construire l'observation du «moment» particulier du concept d'ordre. C'est, du moins ainsi que nous tentons de lire l'originalité de Garfinkel et de ses descriptions, notamment en ce qui concerne son concept d'«accountability pratique». H. Garfinkel définit, dans son analyse «du travail d'une science découvrante», à propos du pulsar optique, trois types d'«*accountability*», terme qu'il semble très difficile de traduire et donc de s'approprier. Nous tenterons, quant à nous, d'en faire une lecture à partir de notre propre questionnement, et, dans un premier temps, nous ferons l'hypothèse qu'il renvoie à ce que nous avons appelé la «fonction symbolique» mais celle-ci est spécifiquement traitée sous une modalité pragmatique. Pour ne pas accepter immédiatement ce mode de traitement, nous préférons provisoirement le traduire par le terme d'intelligibilité.

Nous nous intéressons ici à la seule «*accountability* pratique», puisque l'«*accountability* naturelle» semble renvoyer au cas précédent, et que l'«*accountability* astronomique» est peu traitée. Selon les commentaires de L. Quéré, «il y a une *accountability* première des pratiques des chercheurs qui procède de ce que (Garfinkel) appelle leur propriété de production et d'historicité locales. Il s'agit d'une *accountability* pratique qui procède entièrement des pratiques et sert à leur régulation. L'idée est que les astrophysiciens organisent leur activité de recherche en fonction de ses occasions et de ses circonstances pratiques, de son *hic et nunc*, qu'ils l'ordonnent de manière endogène, *in situ* et en temps réel, donc en fonction du fait qu'elle a nécessairement une structure séquentielle (un enchaînement temporel d'actions détaillées) et qu'elle se déroule dans l'espace d'un laboratoire équipé d'un ensemble d'appareillages techniques». Si nous comprenons bien, l'«*accountability* pratique» est la qualité qui permet la mise en forme spatiale et temporelle des corps. Cette mise en forme a la propriété d'être un ordre qui se constitue de manière *ad hoc*, quelles que soient par ailleurs les règles ou recommandations qui prescrivent les manières de pratiquer la recherche scientifique. C'est ce point que voulait souligner L. Quéré, semble-t-il, dans la suite de la citation:

> «En tant qu'incarnée et que s'autoorganisant de manière endogène, leur activité leur est intelligible, observable, descriptible, formulable en tant qu'accomplissement au fur et à mesure de son déroulement et cela antérieurement à et indépendamment de toute méthode pour la décrire ou pour en parler. (p. 110)

La qualité de l'«accountability pratique» relèverait de ce que nous appellerions une symbolique prescriptive de la pratique, qui informerait l'organisation de l'activité et, par là, les rapports sociaux qui lui sont sous-jacents. Et la description de ce point met bien en évidence les aspects, sinon les structures, formels de l'activité.

La description de ces aspects exige du socioloque qu'il opère une transposition du concept d'indexicalité, utilisé en linguistique pragmatique. Comme la linguistique s'est détournée de la signification et du sens pour comprendre ce que le langage opérait comme acte, l'observateur ethnométhodologue déplace son regard de la valeur significative de l'action à sa valeur indexicale, à savoir l'ordre qui se déroule localement. On peut, pour ce faire, utiliser les «*accounts*» des membres, leurs observations et commentaires, mais l'observation scientifique doit adopter une attitude draconienne qui consiste à s'interdire de rentrer dans le jeu de la compréhension naturelle. Il s'agit de décrire non en quoi ces «*accounts*» sont des contenus significatifs mais une forme par laquelle s'inscrit à la fois l'ordre social de la pratique et l'ordre du monde naturel. D'une certaine manière, être membre d'une communauté linguistique, c'est agir en pariant sur la légalité de l'environnement naturel, c'est-à-dire admettre qu'il est intelligible sous la modalité de formes objectives, et c'est produire la légalité de l'ordre social local, c'est-à-dire qu'il est réalisé comme rationnel, objectivé spécifiquement par les membres qui se constituent en même temps comme formes subjectives particulières.

L'ethnométhodologie me paraît proposer aux sociologues des exigences logiques fondamentales. Elle a mis l'accent, nous semble-t-il, sur le «moment» singulier du concept d'ordre, sur le fait que celui-ci se réalise *hic et nunc* dans les activités quotidiennes. Si, ensuite, les orientations divergent notamment par la tentative de construire les «moments» particulier et général du concept d'ordre, c'est, à notre avis, que la description en reste à la seule observation formelle du social. Notons d'abord que la reconnaissance de l'aspect formel du social est un apport considérable et original de ce courant de pensée, dans la mesure notamment où il nécessite l'appel à la «fonction symbolique» de toute pratique sociale, et qu'il permet de rendre compte de la possibilité du phénomène social qu'est l'ordre local.

Cependant, le recours aux modèles linguistiques choisis pour conceptualiser la description ethnométhodologique (à savoir la Théorie de l'énonciation d'une part, et les Actes de discours

d'autre part, réinterprétés dans le cadre de la pragmatique), ne leur permet pas d'opérer une description cumulative de l'objet social, c'est-à-dire une description qui tienne compte à partir des aspects formels observés des autres aspects formels et concrets du social. La première difficulté consiste à croire que les modèles linguistiques choisis permettaient de rendre compte de la totalité de l'aspect formel du social. Mais nous l'avons vu, les orientations ethnométhodologiques diverses nous assuraient déjà de la multiplicité de ces formes. Et l'on pourrait dire que d'autres modèles linguistiques, indépendants de la philosophie analytique ou pragmatique du langage, auraient pu être utilisés. Il faudrait compléter le titre de l'ouvrage d'Austin, «Quand dire, c'est faire», par c'est un «faire politique». Si nous interrogeons la rhétorique qui accompagne les descriptions et les images contenues dans les concepts, on peut dire que le fait de tirer des «*accounts*», compte-rendu d'activités, le concept d'«*accountability*», nous semble réduire la «fonction symbolique» à une capacité prescriptive d'un ordre, c'est-à-dire à la seule production politique d'un ordre singulier (*accountability* pratique), constitué de formes objectives et subjectives (*accountability* naturelle). C'est pourquoi il nous semble peu acceptable de promouvoir l'expression de «néo-praxéologie» pour nommer l'orientation de Garfinkel. Car ce serait admettre que l'ontologie du social se définit, au sens de se «délimite», à la fois comme un présent conjoncturel, c'est-à-dire une temporalité homogène et séquentielle, et comme un ordre communicationnel, c'est-à-dire un échange formel entre des membres. Or, il nous semble que la pratique sociale met en scène non seulement des membres mais des produits, que ceux-ci soient considérés sous l'angle des moyens de production ou des résultats de la pratique.

Nous voudrions reprendre des exemples, traités par Garfinkel, et montrer comment l'arrêt de l'analyse au seul aspect formel introduit une telle ontologie du social et les conséquences, insatisfaisantes pour nous, qui en découlent. La description des structures formelles de l'activité langagière des jurés ou des enquêtes du Centre de prévention du suicide de Los Angeles, montrent bien en quoi ces activités sont organisées de manière endogène et comment elles informent localement des objets (ou institutions) et des sujets, indépendamment, pourrait-on dire, des normes et règles qui font, par ailleurs, l'objet d'«*accounts*» et de commentaires développés. Et il est certain que ces descriptions semblent satisfaire les exigences d'un sociologue. Mais il ne nous semble pas possible, pour autant, d'en tirer la conclusion, que l'ensemble des activités, même quotidiennes, se suffiraient d'une telle analyse. Ce qui est passé sous silence dans cette description, c'est que les pratiques sociales en question sont non seulement informées par l'*accountability* pratique en question mais que les autres dimensions «concrètes» de ces pratiques sont aussi informées par les activités langagières. Les activités de langage constituent massivement les pratiques sociales en question, et, l'analyse doit le mentionner et en tirer les conséquences, c'est-à-dire «nommer» ces pratiques, les «décrire» concrètement comme telles et les conceptualiser. Les propriétés réflexive et constitutive des activités de langage ne fonctionnent pas ici de la même façon que dans d'autres pratiques sociales. Les pratiques sociales sont qualifiées par les activités de langage. Les décrire consiste non seulement à montrer comment l'«*accountability*» pratique informe l'espace-temps des corps, mais comment les membres s'approprient et/ou exproprient d'autres membres, de leurs capacités informatives des espaces-temps sociaux particuliers. Si les jurés sont censés définir le crime et nommer le coupable, c'est au nom de la société qu'ils le font, par délégation. S'il y a réflexivité des activités langagières, c'est une forme spécifique, «démocratique» de réflexivité de la pratique pénale que nous nommerons ordinaire, trahissant, par là même, la pensée ethnométhodologique qui attribue ce prédicat au travail élaboré par les jurés.

Dans le cadre du Centre de prévention du suicide, la pratique sociale est aussi réflexive, mais cette fois, elle est professionnelle et l'ordre social qui est construit localement se fonde sur l'appropriation/expropriation des capacités informatives des membres «ordinaires», c'est-à-dire non professionnels, pouvant donner des définitions du suicide, qui par exemple, tout en rendant intelligibles ce phénomène n'emprunteraient pas nécessairement le seul registre rationnel ou analytique. Les activités de langage qualifient ces pratiques et permettent de les concevoir comme des pratiques «secondes», c'est-à-dire des pratiques de dédoublement ou de spécialisation et l'on peut se demander si la volonté de l'ethnométhodologie à vouloir les traiter d'ordinaires ne la condamne pas à donner de l'intelligibilité une seule référence, la rationalité analytique et une seule médiation, le langage.

Cela ne veut pas dire que nous n'accordons pas de valeur à l'analyse ethnométhodologique de la conversation. Il est certain que la modalité rationnelle est fondamentale pour comprendre ce genre de phénomène. La conversation, massivement, se soutient de l'hypothèse de la rationalité de l'environnement et du monde social. Mais nous voulions mettre l'accent sur le fait qu'il existe

diverses formes de logigues (terme que nous préférons à rationalité), et que selon leur modalité, les aspects formels de la pratique sociale seront différents. Nous voulions aussi suggérer qu'il existe d'autres manifestations de la dimension symbolique ou intelligible du social, qui peuvent difficilement être traitées sous la modalité du rationnel. Si Agnès «révèle à elle-même et à Garfinkel les méthodes, procédures et opérations par le biais desquelles la sexualité normale est produite et reconnue dans la vie quotidienne à travers les conduites, les conversations et toutes sortes d'interactions», c'est-à-dire que le fait d'être-homme ou être-femme, en tant que faits naturels de la vie, constituent une production socialement gérée, précisément parce qu'elle a «à manager son changement de sexe, qui représente un passage jamais réalisé une fois pour toutes», d'autres manifestations symboliques incarnées, comme certaines formes de maladie, peuvent être la marque de cette inscription sociale et ordonnée de formes subjectives.

Un autre trait de l'analyse du cas Agnès nous paraît instructif. Si nous admettons qu'elle doit mettre en œuvre rationnellement, localement et successivement l'accomplissement pratique de sa féminité, nous ne pouvons pas esquiver cependant le fait que le modèle en question existait antérieurement et qu'elle doit l'actualiser dans les situations singulières. Nous voulons par cette remarque banale montrer que les activités langagières qui accompagnent cet accomplissement ne peuvent pas être seulement décrites comme expression indexicales, et même qu'en tant qu'expressions indexicales, elles accomplissent non seulement une formation subjective, mais qu'elles réactualisent des formes subjectives antérieures, que la pratique sociale n'est pas seulement caractérisée par l'organisation séquentielle des détails de l'activité, un temps-conjoncture, mais que sa dimension temporelle est beaucoup plus complexe. Pour en revenir aux formes langagières, on peut se demander si la description formelle ne peut pas aussi retenir cette autre forme du temps, — un temps passé et une durée — qui traverse langage et pratique.

Mais si une complexité temporelle de la pratique peut ainsi s'exprimer à partir du langage-mémoire, n'oublions pas que la première peut s'accroître du devenir. L'inscription symbolique n'est pas qu'une information répétitive d'objets et de sujets, elle peut fonder d'autres espaces-temps sociaux que l'action des membres réalise matériellement et conrétise. En rester alors à la description des structures formelles de la pratique (en ne tenant compte que de l'*accountability* pratique), c'est bloquer l'analyse à la seule compréhension des moments général ou particulier du concept d'ordre, c'est s'interdire de comprendre en quoi le moment «singulier» est spécifique, en quoi un ordre est différent d'un autre, en quoi il a une «valeur» différente que seul le passage au moment «universel» du concept permet d'atteindre.

En quoi par exemple, les pratiques des jurés, celle du Centre de prévention du suicide, le cas Agnès ou la découverte du pulsar optique sont, dans leur singularité, différentes et produisent des objets et des sujets différents et, surtout en quoi ont-ils une valeur «universelle» pour la société dans laquelle ils s'inscrivent? La description sociologique, et non encore l'interprétation, doit pouvoir construire la pratique dans sa dimension praxéologique, qui réalise un fondement symbolique, porteur d'un ordre naturel et d'un ordre social spécifique. Elle permettrait alors de saisir, toujours sur le plan descriptif, le moment «universel» de la pratique sociale.

L'indifférence ethnométhodologique ne peut se soutenir que de l'observation des seuls aspects formels analysables aux «moments particulier et général» du concept d'ordre et c'est bien parce que l'analyse se situe à ces «moments» du concept qu'on peut les concevoir comme des «structures» — invariants ou régularités. Le «moment universel» exige au contraire de s'intéresser aux ruptures temporelles, aux ruptures qualitatives du social.

C'est pourquoi il nous semble que l'indifférence ethnométhodologique relève d'un imaginaire épistémologique dans lequel la légitimité de l'analyse se fonderait sur la neutralisation descriptive. L'ethnométhodologie a cru pouvoir dénoncer la subjectivité de toute la sociologie constructive et penser revendiquer l'indifférence savante de son analyse. Mais, comme toute description sociologique, l'analyse réalise une ontologie du social où ce dernier se résout dans une intersubjectivité interactive et communicationnelle, dont la base empirique est, si l'on s'intéresse au moment particulier du concept, l'interaction, et les règles communicationnelles, si l'on se polarise sur des types de situations — le moment général —. Nous préférons, quant à nous, poursuivre la description sociologique et élaborer le «moment universel» qui, seul, nous permettrait d'atteindre la qualité spécifique de phénomènes sociaux singuliers, c'est-à-dire la valeur qu'ils peuvent avoir pour une société.

3. L'OUVERTURE SOCIOLOGIQUE AUX DISCIPLINES HISTORIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE

À l'autre pôle de l'imaginaire épistémologique, signalons rapidement l'intérêt que les sociologues portent aux approches historique et anthropologique qui introduisent la subjectivité du savant comme donnée de toute recherche, au lieu d'exiger comme les ethnométhodologues, la règle de ne cerner que les seuls aspects formels.

La sociologie découvre la «Nouvelle Histoire» qui se fonde sur un rapport différent aux documents. Alors que la position «objectiviste» se basait essentiellement sur la critique interne/externe du document, pour démêler le vrai du faux (le document est-il bien de l'époque où il est censé avoir été rédigé, par exemple) ou pour caractériser sa nature (son contexte, son genre littéraire etc.), la «nouvelle histoire» réalise qu'il n'y a pas de document sans questionnement. Le questionnement est premier et le document second. C'est ainsi qu'un même document peut être réinterrogé sous différents aspects, et que l'on peut multiplier les thèmes de la discipline. Ce déplacement du rapport aux documents, aux textes, — jusque-là considérés comme les seules données de l'historien —, a permis aussi l'introduction de l'histoire orale, — jusque-là déconsidérée et relevant de deux secteurs mineurs, les peuples «sans histoire», réservés à l'ethnologie, ou le recueil des traditions et coutumes populaires, laissés aux folkloristes —. L'objectif, en effet, a glissé de la seule évaluation du vrai et du faux historique, à l'observation de phénomènes singuliers, quelle que soit par ailleurs leur adéquation à une vérité historique. L'histoire a pu alors déplacer son regard et ses objectifs. De ce fait, elle s'est ouverte à des réalités différentes: elle ne se contente plus de l'histoire des notables, et construit celle du monde populaire, ou celle de groupes qui étaient «les silencieux» ou les «vaincus de l'histoire».

La sociologie découvre aussi une anthropologie «différente», ou mieux encore «une anthropologie de la différence», selon l'expression de F. Morin (dans *Pratiques anthropologiques* et *Histoire de vie*, p. 339), par laquelle l'anthropologue «se laisse, en effet, interpeller par de nouveaux champs de recherche comme la pluralité ethnique des sociétés occidentales» et «doit nécessairement remettre en question ses concepts et ses outils méthodologiques... Cette confortable distance qui lui permettrait d'observer à travers ses propres catégories les sociétés lointaines ne fonctionne plus. Il n'a plus à s'ériger en «producteur de sens» des données fournies par l'informateur ni à rechercher l'unicité de l'homme mais à comprendre la vision plurielle qu'il renvendique et pour cela lui donner la parole afin qu'il se raconte». L'accent est mis à nouveau, comme pour la nouvelle histoire, sur la construction du singulier, construction qui dans cette optique, semble ne pouvoir se réaliser que par le traitement du concret, c'est-à-dire non pas de sa forme mais de son contenu.

Il est possible d'aller à l'extrême de ce pôle de l'imaginaire épistémologique et de tenter une posture radicale, qui consiste, pour l'observateur, à s'insérer dans «le système de places», qui sous-tend le phénomène étudié. L'ouvrage de J. Favret-Saada, sur la sorcellerie dans le Bocage, est, à cet égard, devenu un modèle pour les sociologues en manque de qualitatif ou de symbolique. Nous ne pouvons pas reprendre ici la discussion sur cet ouvrage que nous avons sollicitée par ailleurs (cf. A. Akparian-Lacout). Ce sur quoi nous voudrions insister à propos de ces recours aux nouvelles approches historiques et anthropologiques, c'est qu'elles sont des tentatives pour produire une observation du singulier, que leur construction se situe, contrairement aux courants ethno-méthodologiques, au plan concret ou matériel ou, encore, de contenu, si l'on comprend ces termes comme l'opposé des aspects formels.

Mais qu'il s'agisse d'ethnométhodologie, d'histoire nouvelle ou d'anthropologie de la différence, cette observation du singulier le constitue d'abord en «moment particulier». Ainsi, du phénomène singulier de la sorcellerie dans le bocage, J. Favret-Saada décrit une pratique sociale «particulière» caractérisée comme parole: «Or la sorcellerie, c'est de la parole, mais une parole qui est pouvoir et non savoir ou information» (p. 21), ou «... une attaque de sorcellerie peut se résumer à ceci: une parole, prononcée dans une situation de crise par celui qui sera plus tard désigné comme sorcier, est interprétée après coup comme ayant pris effet sur le corps et les biens de celui à qui elle s'adressait, lequel se dénommera de ce fait ensorcelé» (p. 20).Si l'ouvrage nous récite ainsi cette particularité de la sorcellerie, il ne nous donne pas cependant la «valeur» sociale de cette pratique, c'est-à-dire, en quoi les pratiques de sorcellerie sont-elles pertinentes pour comprendre les paysans du bocage, en quoi elles ont une valeur «universelle» pour eux. Elles sont décrites comme de simples pratiques dites symboliques, ce qui, d'une certaine manière sous couvert d'une revalorisation des paysans («est-ce qu'un «savant» ou un «moderne» a besoin pour se conforter

du mythe d'un paysan crédule et arriéré?» p. 15), ne peut le faire que sous le mode de la différence («Les sciences sociales se donnent pour objet de rendre compte de la différence culturelle») (p. 15).

Et la question se pose de savoir en quoi la pratique, au moment particulier du concept — qu'il s'agisse d'ordre, comme dans l'ethnométhodologie, ou de sorcellerie —, a une valeur spécifique pour l'ensemble social dans lequel elle se situe. L'observation ainsi construite pose alors le problème de la définition du social. Le risque est d'assister au développement d'une sociologie éclatée, dont on ne saurait plus reconnaître en quoi elle diffère de l'anthropologie ou de l'histoire — histoire qui, à certains égards, a pu être perçue, elle aussi, comme éclatée —. Ne pourrait-on pas dire que si l'histoire classique ne se posait pas de problèmes sur les exclusions qu'elle opérait, c'est qu'elle était convaincue que seule l'histoire des princes ou des hommes politiques était pertinente puisque ces derniers étaient censés faire l'histoire. La multiplicité des objets de recherche — si l'on s'en tient à la seule construction de leur «moment particulier» — aboutit alors à un relativisme qui reste non opératoire parce que relié à la seule subjectivité de l'analyste.

Et quand les chercheurs entreprennent d'évaluer la pertinence du choix de leur objet ou du singulier, ils essaient d'atteindre le «moment général».

> Deux éventualités sont possibles devant ces individualités que sont les faits historiques, écrit P. Veyne dans sa leçon inaugurale au Collège de France; ou bien nous les désignons et les décrivons: tel droit était celui de la Rome Antique, il prescrivait ceci ou cela; tel impérialisme a été celui de Rome, il a conquis telle et telle province. En ce cas là, l'originalité incomparable de ce droit, de cet impérialisme nous échappe: elle est seulement vaguement sentie... Voilà la première attitude historique. La seconde consiste à essayer d'expliciter l'originalité de l'inconnu, de trouver des mots, des concepts, pour la dire, de la repérer par rapport à la caractérologie, autrement dit par rapport à ces invariants que sont les types caractérologiques» (P. Veyne, 1976, p. 43-44)

Ce que l'on nous propose ainsi c'est d'«en finir avec le récit continu»... Les faits historiques ne s'organisent pas par périodes et par peuples, mais par notions; ils n'ont pas à être replacés en leur temps mais sous leur concept. (p. 49)... Les formules de P. Veyne sont encore les meilleures pour illustrer le propos:

> représentez-vous la table des matières d'une idéale histoire de l'humanité, et supposez que les chapitres aient pour titres, non pas «l'Orient, la Grèce, Rome, le Moyen Âge», mais, par exemple: «du pouvoir par le droit subjectif au pouvoir par délégation», «de l'économie comme activité inessentielle à la professionnalisation de l'économie», «isolationnisme et pluralisme dans les relations internationales»; est-ce que ça ne donnerait pas davantage envie d'acheter le livre, parce que enfin on espérerait comprendre quelque chose à l'aventure humaine? (p. 48-49)

Dans cette volonté d'atteindre un niveau général, qui, pour P. Veyne, est le moyen d'élaborer la pertinence anthropologique de la décision prise par l'historien de s'intéresser à un sujet plutôt qu'à un autre, l'auteur fait une allusion, rapide à nos yeux, aux deux manières de concevoir la généralité. Construire une typologie, cela nécessite d'adopter une analyse comparative. Or «le verbe «comparer» comporte syntaxiquement deux constructions qui ont des sens opposés: un poète compare la passion amoureuse *à* la flamme pour dire qu'elles sont très comparables; un historien, lui, compare l'impérialisme romain *et* celui d'Athènes pour constater qu'ils ne se ressemblent pas, à la manière d'une marchande de laine qui compare deux pelotes qu'elle soupçonne de n'être pas de la même teinte» (p. 20-21).

La thèse défendue par P. Veyne, dans *l'Inventaire des différences*, nous semble moins renvoyer au «moment général» de la construction d'un concept, qu'à celui de «l'universel» alors que les typologies, construites par les sociologues sont les résultats du premier type de raisonnement. En conséquence, la notion d'invariant nous semble, sous cet aspect, particulièrement ambiguë. Nous retrouvons, d'une part, les questions méthodologiques de la tradion sociologique, à savoir le fait que ces typologies sont des raisonnements pratiques immédiatement interprétatifs. De plus, les sociologues pensent leurs catégories typologiques comme monosémiques et exclusives alors que nous pouvons tout juste tenter d'en contrôler l'usage. Il faudrait prendre en compte le fait que la typologie relève de ce que l'on peut appeler, à la suite de Wittgenstein, le prédicat de ressemblance de familles, qui devrait nous interdire de postuler une identité des phénomènes singuliers, classés sous une même catégorie.

Et, d'autre part, la sociologie esquivant l'observation des aspects formels de la pratique ou du phénomène, la typologie fonctionne alors comme un outil de classification approximatif, selon

ce que nous venons de dire, et ne permet pas de cerner l'intérêt ontologique (sociologique) du phénomène en question. Ceci signifie, en l'occurrence qu'une fois les «moments général et particulier» construits, l'analyse n'en est pas, pour autant, achevée, qu'il s'agit de comprendre en quoi le singulier est spécifique, c'est-à-dire en quoi il apporte à l'analyse, en tant que singulier et différent, une universalité, sa valeur.

4. UNE ONTOLOGIE DIALECTIQUE DU SOCIAL ET SA BASE EMPIRIQUE

Un des apports du texte, déjà cité de P. Veyne, est qu'il nous offre des élements, qui qualifient en quelque sorte ce moment général de l'analyse que les historiens devraient viser. Dans un second sens de ce terme, en effet, atteindre la généralité en histoire, ce serait permettre d'élaborer la pertinence de l'événement ou de la période choisie par la définition de leur qualité qui s'exprime de manière formelle et locale ou temporelle. Il s'agit, d'une part, d'observer le phénomène en question à partir d'un questionnement théorique, qui, pour être formel ne l'est pas dans le même sens que celui opéré par l'ethnométhodologie. Pourquoi étudier l'Antiquité, par exemple? «Rien n'est plus loin de nous que cette antique civilisation; elle est exotique, que dis-je, elle est abolie et les objets que ramènent nos fouilles sont aussi surprenants que des aérolithes. Le peu qui est passé en nous de l'héritage de Rome est en nous des doses combien diluées, et au prix de quelles réinterprétations! Entre les Romains et nous, un abîme a été creusé par le christianisme, par la philosophie allemande, par les révolutions technologique, scientifique et économique, par tout ce qui compose notre civilisation. Et c'est pourquoi l'histoire romaine est intéressante: elle nous fait sortir de nous-mêmes et nous oblige à expliciter les différences qui nous séparent d'elle» (p. 13). Le questionnement apparaît ainsi comme un détour, un déplacement par rapport à nous-mêmes, et ce détour exotique ne consiste pas à «raconter la conquête romaine» mais à résoudre une «énigme»: «pourquoi les Romains ont brusquement conquis ou finlandisé le monde hellénique» (p. 15-16). En quoi l'impérialisme romain est une réponse à une question, en quoi elle est une solution historique et culturelle:

> Rome incarne une forme archaïque, non pas d'impérialisme, mais bien d'isolationnisme. Elle nie la pluralité des nations, elle se comporte, disait Mommsen, comme si elle était le seul État au sens plein du mot; elle ne recherche pas une commune demi-sécurité au jour le jour en équilibre avec d'autres cités, mais veut vivre tranquille, en se procurant une bonne fois une sécurité entière et définitive. Quel serait l'aboutissement idéal d'une pareille ambition? Celui-ci: conquérir tout l'horizon humain, jusqu'à ses limites, jusqu'à la mer ou aux Barbares, afin d'être enfin seul au monde, quand tout est conquis. En ces temps anciens où la planète n'était pas entièrement cadastrée, on pouvait en effet rêver d'en finir une bonne fois avec le problème de la sécurité et de la politique étrangère, comme nous rêvons d'en finir une bonne fois avec le problème de la faim ou celui du cancer. (p. 17)

Nous retrouvons, dans cette conception du «moment général» de l'analyse ce que nous avions tenté d'observer dans le cadre de notre réflexion sur les structures formelles étudiées par l'ethnométhodologie, à savoir le fait de construire l'observation de la possibilité d'un phénomène social qui relève de ce que nous pouvons maintenant appeler une symbolique inscriptive. L'ethnométhodologie, en construisant cette symbolique à partir d'une perspective pragmatique en oublie ce qui nous paraît le plus essentiel, à savoir non seulement l'information d'un ordre local et continu, mais aussi celle d'actions sociales qui réalisent la culture. L'ethnométhodologie réduisait l'aspect formel aux seules informations objectives (au sens d'institutions sociales), subjectives et intersubjectives du social, c'est-à-dire à une ontologie interactive et communicationnelle, qui relève d'une symbolique, ayant perdu son caractère inscriptif et qui, pour être informative, est vue sous le seul angle prescriptif. Le détour proposé par P. Veyne nous offre la possibilité d'une autre ontologie du social, qui est constituée indissolublement de l'une et de l'autre.

Mais, d'autre part, atteindre la possibilité du phénomène, c'est en même temps comprendre en quoi le singulier a une valeur spécifique universelle. Comme le dit encore P. Veyne, «la vraie preuve qu'on sait enfin ce qu'est une individualité» (historique est que l') «on voit la place originale qu'elle occupe parmi ses sœurs et (que l') on voit aussi quel jeu de variables permet de réengendrer toutes les sœurs avec leurs différences» (p. 46). Le singulier comme l'une des matérialisations d'une symbolique inscriptive nous permet alors d'adopter un point de vue différentiel à propos de l'ontologie du social et d'interroger la valeur de vérité accordé à la réalité du phénomène. L'observation de l'aspect formel, logique et singulier du social, et, donc, des différences de solutions matérialisées

pour résoudre un problème, conduit à «cesser d'être naïf et (à) s'apercevoir que ce qui est pourrait ne pas être. Le réel est entouré d'une zone indéfinie de «compossibles» non réalisés; la vérité n'est pas la plus élevée des valeurs de connaissance» (p. 62)

Cependant, une telle conclusion pose un problème qui n'est pas évoqué par P. Veyne, dans cet ouvrage. Le «moment général» de l'analyse se sous-entend, en effet, de la seule revendication de scientificité. En ce sens, et même si P. Veyne utilise à ce sujet le terme d'explication, nous maintiendrons l'hypothèse qu'il s'agit là d'une description, ou si l'on veut d'une description explicative, pour la différencier du terme «interprétation» de la sociologie classique. C'est une description explicative parce qu'elle tend toujours à décrire la «réalité» du phénomène (sa vérité), l'encadrant de ses conditions de «possibilité». Dans notre réflexion, nous n'avons pas dissocié jusqu'ici l'ontologie de la science historique de celle de la sociologie. Nous voulons maintenant en marquer une différence fondamentale: la sociologie s'intéressant aux sociétés présentes, l'ontologie du social ne se résout pas à l'étant réalisé mais s'étend à l'étant possible, au devenir en train de s'effectuer.

C'est pourquoi nous préférons quant à nous, évoquer un quatrième moment du concept, cumulatif des trois autres, le «moment universel», dont nous avons dit qu'il permettait de construire la «valeur sociale» du singulier. Soyons claire: ce moment de l'analyse, s'il nous semble nécessaire pour des raisons notamment déontologiques — s'arrêter à l'un des trois autres moments, c'est réitérer la qualité du social réalisé que l'on a choisi d'étudier, c'est répéter l'ordre naturel et social aux dépens des potentialités et «compossibles» de ce même phénomène — ne relève pas, à strictement parler de la conception «scientifique» à l'œuvre actuellement dans les sciences sociales. Il ne s'agit plus de description, d'explication descriptive mais d'interprétation au sens fort du terme. Et, nous ne revendiquons pas pour cette phase le même statut épistémologique accordé aux précédentes: elle ne satisfait pas aux mêmes conditions de validation, et, par là, de légitimité.

Le vocabulaire que nous avons utilisé ne peut pas évoquer la logique hégélienne, la pensée marxiste sur la valeur, et l'interprétation nietzchéenne. Pour faire bref, disons que l'ontologie du social que nous concevons exige une extension de la théorie de la valeur de Marx, dans laquelle celle-ci ne se réaliserait plus seulement dans les valeurs économiques d'usage et d'échange. La valeur concernerait le vivant, si celui-ci est conçu comme un rapport dialectique et contradictoire qui pourrait s'écrire sous la formule $^{\text{vie}}_{\text{mort}}$. Le vivant se réaliserait dans des pratiques sociales particulières et des formes générales sociétales. L'interprétation, au quatrième moment de l'analyse, consisterait non à analyser, décrire ou expliquer mais à «réciter» les forces inscriptives de ces pratiques et formes, «forces réactives» qui concourent à développer le pôle mort de la formule, «forces actives» qui en augmenteraient le pôle vie. L'ontologie du social — «le vivant» dans ses manières sociales d'être et d'agir, particulières et générales — serait élaborée empiriquement dans une logique à quatre temps, qui non seulement décrirait la «réalité» du phénomène et sa «nécessité» mais aussi sa «possibilité» (à la fois les «compossibles» et le devenir).

Pour conclure sur notre titre, si la méthodologie et les analyses effectuées par la sociologie classique renvoient bien à l'ontologie de l'individualisme méthodologique, l'ensemble des thèmes abordés par la tradition sociologique, et notamment par l'École durkheimienne — la morphologie sociale, avec ces taux de mortalité, natalité, morbidité, suicide, l'intérêt pour la symbolique dans son aspect formel du social, que l'on retrouve aussi bien par exemple dans «Le Suicide», que dans «Les Formes élémentaires de la vie religieuse», et, enfin et surtout l'intérêt, notamment de Mauss pour le corps, base empirique du «concret vivant», l'intérêt aussi de ces auteurs pour les recherches anthropologiques — réfère à nos yeux à cette ontologie du social que nous défendons. Débarrassée de leurs scories positivistes ou évolutionnistes, c'est en effet à cette lecture ou cette traduction (et certes trahison) que l'on convie les lecteurs.

BIBLIOGRAPHIE

AKPARIAN-A.LACOUT, «Les figures de l'Autre: les sorciers et le savant. Notes de lecture à propos de Jeanne Favret-Saada», *Revue de sociologie du Sud-Est, connaissance de l'Altérité*, à paraître en 1987.

BIRNBAUM, P. et J. LECA, *Sur l'individualisme: théories et méthodes*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1986.

BOUDON, R., «Individualisme et holisme dans les sciences sociales», dans Birnbaum et Leca (1986), chap. 2, pp. 45-59.

BERGER, P. et T. LUCKMANN, *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Klincksieck, «Méridiens», 1986.

CONEIN, B., «L'enquête sociologique et l'analyse du langage: les formes linguistiques de la connaissance sociale», dans *Arguments ethnométhodologiques*, Centre d'études des mouvements sociaux, EHESS, CNRS, 1983.

FAVRET-SAADA, J., «Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage, Paris, Gallimard, 1977.
GARFINKEL, H., M. LYNCH et E. LIVINGSTON, «The work of a discovering science construed with materials from the optically discoved pulsar», *Philosophy of the Social Sciences*, 11 (2), 1981.
GOFFMAN, E., *les Rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974.
MOLINO, J., «Sur la situation du symbolique», *l'Arc*, G. Duby, n° 72, *Ontologie et logique*, Marseille, Conférences EHESS, 1986-1987.
MORIN, F., «Pratiques anthropologiques et histoire de vie», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 69, 1983.
PHARO, P., «L'ethnométhodologie et la question de l'interprétation», dans *Arguments ethnométhodologiques*, Centre d'études des mouvements sociaux, EHESS, CNRS, 1983.
QUÉRÉ, L., «L'argument sociologique de Garfinkel», dans *Arguments ethnométhodologiques*, Centre d'études des mouvements sociaux, EHESS, CNRS, 1983
RAMOGNINO, N., «De l'errance cognitive du sociologue: du sujet à l'objet, le cercle herméneutique», dans *Sociologie du Sud-Est; connaissance de l'altérité*, à paraitre en 1987.
VEYNE, P., *l'Inventaire des différences*, Paris, Seuil, 1976.
Communication, *les Actes de discours*, n° 32, 1980.
Problèmes d'épistémologie en sciences sociales, dans *Arguments ethnométhodologiques*, t. 3, Centre d'études des mouvements sociaux, 1984.

RÉSUMÉ

Les courants de pensée aussi divers que l'individualisme méthodologique, l'ethnométhodologie, et l'interdisciplinarité entre anthropologie, histoire et sociologie ouvrent aux sociologues des questionnements théoriques et méthodologiques fondamentaux, en ce sens qu'ils mettent l'accent sur la liaison entre une ontologie du social et les constructions opérées. Les solutions dépendent de la mise en œuvre d'une méthode qui cherche à la fois à répondre aux critères logiques de possibilité, nécessité, et réalité du phénomène social et à construire les quatre moments du concept (singulier, particulier, général, universel). C'est tout au moins la thèse que nous avons voulu défendre, en montrant la capacité différente et spécifique de ces courants à remplir ces exigences. Si l'individualisme méthodologique théorise comme ontologie du social la base empirique classique de la sociologie, l'ethnométhodologie, quant à elle, tente de montrer la possibilité d'un social défini comme ordre à partir des structures formelles de l'activité. Anthropologie et histoire sont divisées entre une orientation descriptive ou explicative, c'est-à-dire entre le moment particulier du concept ou le moment général, qui relèvent respectivement eux-mêmes des critères de réalité et de nécessité du phénomène étudié. Critères logiques et moments du concept permettent alors de saisir quelle ontologie du social sous-tend la construction empirique élaborée.

SUMMARY

Intellectual trends as diverse as methodological individualism, ethnomethodology, and the interdisciplinarity between anthropology, history and sociology have opened sociologists up to fundamental theoretical and methodological questions, by putting the emphasis on the link between the ontology of social phenomena and the constructions elaborated. The solutions depend on the implementation of a method which seeks both to satisfy the logical criteria of possibility, necessity and reality of social phenomena and to construct the four moments of the concept (singular, particular, general, universal). This is the thesis that the author sets out to defend, by demonstrating the different and specific capacities of these trends in fulfilling these requirements. While on the one hand, methodological individualism theorizes as ontology of social phenomena the classical empirical basis of sociology, ethnomethodology, on the other hand, attempts to demonstrate the possibility of a social reality defined as an order based on the formal structure of the activity in question. Anthropology and history are divided between descriptive and explicative orientations, that is, between the «particular» moment of the concept and the «general» moment, which spring respectively from the criteria of reality and of necessity inherent in the phenomenon studied. Logical criteria and the «moments» of the concept make it possible, in this way, to understand which ontology underlies the empirical construction elaborated.

RESUMEN

Corrientes de pensamiento tan diversas como el individualismo metodológico, la etno-metodología y la interdisciplinaridad entre la antropología, historia y sociología provocan en los sociólogos cuestionamientos teóricos y metodológicos fundamentales, en el sentido que ponen el acento en la unión entre la ontología de lo social y las construcciones que se operan. Las soluciones dependen de la puesta en obra de un método que busca a la vez responder a los criterios lógicos de posibilidad, necesidad, y realidad del fenómeno social y construir los cuatro momentos del concepto (singular, particular, general, universal). Es al menos la tesis que hemos querido defender, mostrando la capacidad diferente y específica de estas corrientes para cumplir estas exigencias. Si el individualismo metodológico teoriza como ontología de lo social la base empírica clásica de la sociología, la etno-metodología por su parte, trata de mostrar la posibilidad de lo social definido como orden a partir de estructuras formales de la actividad. Antropología e historia están divididas entre una orientación descriptiva o explicativa, o sea entre el momento particular del concepto y el momento general, que relevan ellos mismos respectivamente de criterios de realidad y de necesidad del fenómeno estudiado. Criterios lógicos y momentos del concepto permiten captar cual ontología de lo social subentiende la construcción empírica elaborada.