

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

203-204 | 2012

Anthropologie début de siècle

La réflexivité comme second mouvement

Reflexivity as a Second Movement

Nicolas Mariot



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23230>

DOI : 10.4000/lhomme.23230

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 4 décembre 2012

Pagination : 369-398

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Nicolas Mariot, « La réflexivité comme second mouvement », *L'Homme* [En ligne], 203-204 | 2012, mis en ligne le 03 décembre 2014, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23230> ; DOI : 10.4000/lhomme.23230

La réflexivité comme second mouvement

Nicolas Mariot

DÉPUIS UNE vingtaine d'années au moins, les sciences sociales connaissent un vaste mouvement de reconsidération des capacités créatrices et réflexives des individus. De nombreux travaux se donnent pour objectif non plus de décrire les structures des ordres sociaux, mais de rendre compte des actions humaines en référence aux intentions qu'elles manifestent, à l'autonomie dont elles témoignent ou aux justifications dont elles font l'objet. Le plus fréquemment, cette perspective analytique est à peine explicitée et justifiée par ceux qui l'adoptent, tant la tâche semble aujourd'hui aller de soi : comprendre les actions humaines, c'est indiquer de quelles représentations idéelles, supposées savamment pesées et réfléchies, elles sont supposées être la conséquence et le reflet. Très souvent, le travail d'analyse se réduit alors à l'énumération, jamais terminée parce qu'interminable, des réactions diverses et variées, spontanées ou suscitées, des femmes et hommes rencontrés sur le terrain. Parfois pourtant, certains auteurs prennent la peine de justifier, longuement et avec rigueur, cet ancrage sociologique au plus près des justifications individuelles. C'est le cas, récemment, des ouvrages de Luc Boltanski (2009) et Cyril Lemieux (2009). Quoique très différents l'un de l'autre sur bien des points, leur pragmatisme revendiqué leur fait adopter un point commun essentiel puisqu'il fonde leur anthropologie : ce point commun, c'est l'idée que l'existence humaine est fondamentalement caractérisée par

Cet article doit beaucoup aux remarques et suggestions de Wilfried Lignier, François Buton et Bruno Ambroise. Je les en remercie. Comme le veut la formule, je reste seul responsable de ce qui y est écrit. L'écriture de cet article, dont le fil directeur est une lecture du livre de Luc Boltanski, *De la critique*, a été achevée en septembre 2011. Je n'ai pu intégrer à la discussion son dernier ouvrage, *Énigmes et complots* (Paris, Gallimard, 2012), bien que ce dernier représente une exemplification des thèses soutenues dans le précédent volume.

une inquiétude généralisée. Intégré sous l'entrée éponyme dans l'index notionnel de chacun des deux livres, ce postulat anthropologique, bien que peu justifié, est décisif. C'est en effet lui qui permet d'identifier, dans la réalité, l'ampleur du travail de justification et de critique mené par les acteurs sociaux (et de légitimer, dans la théorie et l'analyse, l'importance qu'il convient de lui consacrer). Je voudrais ici discuter ce postulat du point de vue de ses conséquences : il me semble que s'il donne des instruments puissants pour penser la critique et la façon dont les acteurs peuvent discuter les réalités institutionnelles qui composent leur environnement, il rend très difficile la compréhension du fait que, malgré ces tentatives de relativisation, les institutions tiennent. J'entends par là le fait que, si je reprends quelques-uns des exemples les plus souvent avancés par Luc Boltanski dans son livre concernant différentes épreuves de sélection (entretien d'embauche, concours administratifs, examens scolaires de tous ordres, compétitions sportives ou électorales), non seulement ces dispositifs n'apparaissent que rarement mis en danger par les critiques dont ils peuvent être l'objet, mais l'autorestriction des individus à leur égard apparaît finalement très forte.

L'objectif de cet article consiste à tenter de résoudre cette difficulté en cherchant à mieux cerner la place de la réflexivité dans nos environnements ordinaires. Loin de rejeter celle-ci comme épiphénomène négligeable, il s'agit d'en préciser le caractère second, non au sens de secondaire, mais parce qu'elle intervient essentiellement dans les situations qui échappent aux normes, aux canons d'un genre ou, plus simplement encore, à l'habitude ou à l'usuel. On dira qu'il n'y a là guère de différence avec le lien postulé par Luc Boltanski entre incertitude et réflexivité. Je voudrais pourtant soutenir que le léger décalage suggéré par l'idée d'insolite (plutôt que d'incertain) représente une manière plus exacte de considérer l'équilibre entre la permanence des réalités institutionnelles et leurs mises en cause.

L'opération prendra des chemins qui pourront sembler fort détournés. Elle suivra cinq étapes. Dans un premier temps, j'examinerai en détail la position avancée par Luc Boltanski quant à la dialectique entre incertitude et institution : si l'idée d'un balancement constant entre « entre l'institué et le ravivé, entre la bureaucratie et le charme » (Héran 1987 : 86) est logiquement juste, elle est discutable du point de vue de son réalisme empirique (le repos sur les institutions est une attitude plus fréquente et une marche plus tranquille que l'auteur ne le laisse entendre). Ensuite, je montrerai, en m'appuyant sur l'étude de rituels collectifs semblables à ceux évoqués par Luc Boltanski, qu'une sociologie de la réflexivité ne saurait se résumer à l'étude des réactions des participants à la cérémonie, sauf à considérer que le constat d'une infinie diversité des comportements

humains représente un progrès décisif de la connaissance. Dans un troisième temps, j'avancerai, à partir de la controverse entre Jean Piaget et Lev Vygotski au sujet de l'acquisition d'une pensée socialisée chez l'enfant, l'idée que la réflexivité est d'abord une complication par rapport à l'ordre ordinaire. La quatrième étape propose l'étude d'un cas, documenté par Denis Vidal, d'irruption d'une réflexivité critique au cœur même d'un exercice, *a priori* parfaitement ritualisé, de dialogue avec les dieux en Himalaya. Il s'agira ici de revenir sur la question de la fréquence à laquelle les institutions peuvent être radicalement mises en cause sans succomber à ces critiques. Enfin, je terminerai en réintroduisant la notion d'esprit d'objectif pour montrer en quoi elle permet de penser, dans un même cadre, une réalité à la fois donnée de l'extérieur et objet d'intériorisations personnelles (donc, potentiellement, de distanciations réflexives).

Des institutions rongées par l'incertitude ?

Dans *Le Devoir et la Grâce*, l'inquiétude naît de ce que notre inconscient risque toujours, par les tentations qu'il suggère, de nous faire adopter un comportement inactuel (inadapté) vis-à-vis de la dominante grammaticale de l'action (Lemieux 2009 : 175-176). Le quiproquo et plus encore le lapsus en sont les manifestations et les indices. Ils signalent la présence d'un risque récurrent, celui que la situation ne tienne pas et bascule vers la faute ou l'erreur le plus souvent, mais aussi, parfois, vers l'émergence d'« expressions libératrices » : « nulle organisation sociale ne peut conjurer le risque que la part la plus inactuelle des actions ne subvertisse à *tout moment* les dominantes grammaticales qui donnent à ces actions leur sens positif » (*Ibid.*). Et plus loin, l'auteur ajoute encore que « ces anthropologies [qui font de l'*habitus* la vérité ultime de la pratique] minorent l'inquiétude qu'éprouve tout individu agissant ou jugeant, *y compris lorsqu'il refait ce qu'il sait faire et a déjà fait mille fois* » (*Ibid.* : 212). Cette incertitude est illustrée, entre autres, par une lecture du *Bartleby* de Melville. Parce que le héros, dans une situation de travail, refuse d'une célèbre formule (*I would prefer not to*) les directives et ordres pourtant donnés par son patron, il devient l'incarnation logique de l'indétermination des liaisons morales : dans toute situation d'interaction, même la plus réglée, la possibilité de l'inattendu ou de l'irrespect existe et justifie qu'on rejette tout mécanisme dans l'étude des comportements humains.

Cette fragilité intrinsèque, présente, on le voit, jusque dans les situations les plus routinières, est également au cœur de l'anthropologie de Luc Boltanski. À plusieurs reprises, en effet, il insiste sur le fait qu'en sociologie, « la possibilité d'une incertitude radicale concernant ce qu'il

en est de ce qui est », mais encore « l'inquiétude qu'elle suscite » sont trop souvent minimisées voire résorbées de façon insatisfaisante (2009 : 90-91). Fort de ce constat, il propose donc de « prendre au sérieux cette inquiétude constante » (*Ibid.* : 92). La raison en est simple : parce qu'elle implique le fait qu'une « pluralité d'options sont possibles », la notion d'action présuppose une incertitude (*Ibid.* : 44). Il est donc important, au moins à titre « d'expérience de pensée » sur le modèle du couple état de nature/société, de « poser la question de la consistance du monde social depuis une position originelle dans laquelle règne une incertitude radicale » (*Ibid.* : 92).

Comment qualifier et analyser cette idée ? On a vu que l'incertitude est radicale parce qu'irréductible. Pourtant elle n'est pas générale parce qu'elle ne concerne que la part la moins instituée de nos vies en société. Luc Boltanski décrit en effet celles-ci à travers l'opposition entre, d'un côté, le « monde », soit « tout ce qui arrive » de façon hasardeuse et fortuite et, de l'autre, la « réalité », cette fois définie comme « ce qui se tient ». En ce sens, l'incertitude est attachée au monde alors que la réalité est l'espace du risque mesurable et contrôlable. Disons-le autrement encore : quand le monde incarne la part d'imprévisibilité et d'aléatoire de nos existences, la réalité tend à nous apporter stabilité et permanence. Et c'est bien cette « incertitude mondaine » qui menace et fragilise, via les critiques puisées dans le fil des événements, les arrangements institutionnels de la réalité (*Ibid.* : 95).

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

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

Son équivalent chez Luc Boltanski revient à interroger la robustesse d'une position, pour décrire la société, « consistant à partir du monde social en train d'être fait » plutôt que « déjà fait » (2009 : 75-76). À plusieurs reprises, en effet, Luc Boltanski décalque l'opposition entre sociologie critique et sociologie de la critique sur cette distinction classique : dans le second cas, écrit-il, typique de la sociologie critique, la société est déjà là, et la « description tirera vers la cartographie, la métrologie et la morphologie sociale (elle utilisera la statistique), enfin vers l'histoire ». Dans le premier, en revanche, caractéristique de la sociologie de la critique, l'accent est mis sur l'observation *from below* de situations où les personnes « fabriquent » et « performent » le monde social. Or, assumer, même en pensée, la position originelle du règne d'une incertitude radicale, c'est nécessairement adopter un point de vue où la société n'est pas déjà mais « en train » d'être faite, sans quoi l'incertitude ne menacerait pas « constamment le cours de la vie sociale » (*Ibid.* : 91). Comme on va le voir, c'est là, me semble-t-il, le nœud du problème.

Si l'on croise ce point de vue obligé (le monde est toujours en train de se faire) avec la deuxième stratégie d'étude exposée (saisir l'incertitude à partir des moyens existant pour la circonscrire), alors on comprend mieux l'impression constamment paradoxale ressentie à la lecture. D'un côté, Luc Boltanski réintroduit dans l'argumentation, à intervalles réguliers, le spectre de l'incertitude d'un monde dont les événements adviennent, erratiques et imprévisibles, et qui, précisément parce qu'il est guetté par le risque d'un « morcellement infini de significations » (*Ibid.* : 141), reste largement indescriptible, et de fait très peu décrit. Je devrais ici écrire qu'il rappelle au lecteur la prégnance supposée constante de l'incertitude, parce que ses développements ultérieurs pourraient largement la faire oublier tant y apparaît installé et résistant l'échafaudage des arrangements institutionnels. Face à ces interventions mondaines aussi fugaces et fugitives, le livre apparaît en effet comme une description aboutie de la « réalité » via, en particulier, ses instances de confirmation de « ce qui est » et de sa valeur, présentes non seulement dans les moments pratiques (ceux où la réflexivité est faible), mais bien jusque dans les registres critiques ou « métapragmatiques » (quand elle est maximale). Très concrètement, *De la Critique* est une sociologie des institutions, ces « êtres sans corps » conçus pour donner une « sécurité sémantique » (*Ibid.* : 147) à des acteurs angoissés devant le cours du monde. Le livre décrit alors avec une grande précision analytique des dispositifs, des cadres, des épreuves particulièrement formatées, des rituels visant la résorption du différentiel entre la réalité et le monde, des instruments pour garantir du mieux possible les chances de succès de l'action,

des points d'appui pour décontextualiser des usages et les arracher ainsi à la singularité individuelle, ou encore des processus de qualification permettant de faire correspondre des situations occurrentes à un même type en fixant et contrôlant des références. Bref, il décrit un espace social préétabli et composé de choses qui tiennent en apparence plutôt solidement. Pourtant, son auteur persiste à régulièrement rappeler au lecteur leur fragilité constitutive, à la fois parce que le monde menace et parce que les porte-parole sont faillibles (Boltanski 2009 : 142).

Comment résoudre cette tension paradoxale ? Comme Cyril Lemieux avec le cas *Bartleby*, Luc Boltanski avance ici un argument imparable dans sa logique même. Il consiste à assumer le paradoxe, mieux à en faire le moteur de l'analyse en posant le caractère dialogique de la relation entre confirmation et critique (*Ibid.* : 99), ou en décrivant le « couple indissociable » que forment croyance et critique des institutions (*Ibid.* : 132). Tout comme l'ordre patronal peut donner lieu aussi bien à l'obéissance qu'au refus bartlebien, la réalité et ses institutions sont, chez Luc Boltanski, à la fois nécessaires et discutables, régulièrement confirmées et toujours fragiles. C'est ce dilemme entre fragmentation des points de vue situés et remise de soi à une référence extérieure que Luc Boltanski dénomme « contradiction herméneutique » (*Ibid.* : 133). La question que je voudrais soulever est celle du réalisme sociologique d'une telle position. On peut la formuler de la façon suivante, à partir d'éléments empruntés à l'auteur : est-il possible, non plus sur un plan logique mais empirique, de faire tenir ensemble, d'un côté, le constat de l'« autorestriction des protestations » (*Ibid.* : 58) et du fait que les acteurs « ne demandent pas l'impossible » (*Ibid.* : 59), ou encore la croyance et la confiance faites aux institutions (*Ibid.* : 132) et, de l'autre, le caractère « peut-être exceptionnel » de l'accord (*Ibid.* : 98), l'« inquiétude quant à la possibilité d'une défaillance des êtres qui composent l'environnement (le moteur va-t-il fonctionner, le cheval va-t-il obéir ?) » (*Ibid.* : 111), ou, encore et surtout, le fait que la « contradiction herméneutique » entre institution et critique est « sans arrêt présente à la conscience des acteurs ou, au moins, à ses confins » (*Ibid.* : 132) ?

En maintenant à flot, tout au long du livre, cette oscillation, Boltanski ne parvient qu'incomplètement à dépasser des perspectives dont il avait souligné, à propos de la dualité des points de vue se donnant un monde « déjà fait » ou, au contraire, « à faire », que leurs résultats étaient « difficilement compatibles » (*Ibid.* : 76). Le phénomène tient à ce qu'il tend à proposer, pour les besoins de l'argumentation, des situations « points de départ » d'où il fait artificiellement disparaître la « réalité » (par exemple, *Ibid.* : 96), comme si les acteurs se trouvaient nus devant

le « monde » et devaient alors fabriquer des institutions pour parvenir à résorber leur inquiétude. Dès lors qu'on admet, comme Luc Boltanski le note fort justement à plusieurs reprises, le caractère préétabli des institutions¹, une telle situation apparaît ici irréaliste. Pour préciser ce que j'entends par là, on peut revenir à un travail plus ancien : l'enquête dans laquelle Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1983) cherchaient à observer empiriquement la capacité des individus à percevoir le monde tel qu'il est ordonné socialement et, plus particulièrement, à saisir des différences sociales dans cette compétence. Les deux chercheurs proposaient notamment à leurs enquêtés de deviner le métier et le milieu social d'un inconnu réel à partir d'indices sociobiographiques, plus ou moins « chers », figurant sur des cartes que le joueur devait « acheter » en sachant qu'il disposait d'un portefeuille limité. Dans ce cadre, tenir l'hypothèse d'incertitude radicale du monde devrait conduire à supposer que l'habileté des individus à réussir l'épreuve est aléatoirement distribuée : certains parviennent à se doter d'instruments efficaces pour résorber l'inquiétude, d'autres échouent. Or, il me semble que ce n'est pas ce que montrent les résultats de l'enquête : au contraire même, la majorité des individus manifeste une compétence fine et précise à lire le monde social. Rares sont ceux des enquêtés qui échouent complètement : et même lorsqu'ils commettent des erreurs, c'est à la marge, ils restent sociologiquement réalistes. Si tel est le cas, et d'ailleurs c'était une des conclusions fortes des auteurs que de montrer la familiarité des catégories étatiques de découpage du monde social, c'est bien que « la réalité » préexiste à l'expérience, et que les enquêtés n'ont pas besoin d'en réinventer les formes (comment le feraient-ils ?) pour parvenir à leur fin.

En relativisant de lui-même son propos (la contradiction herméneutique n'est plus « sans arrêt présente » à la conscience des acteurs, mais seulement « à ses confins »), l'auteur nous place d'ailleurs sur la voie d'une possible amélioration de la compatibilité des options en présence. Celle-ci consiste non pas, évidemment, à rejeter chacune des approches dans son camp, mais à tenter de mieux préciser, sur un plan empirique, l'équilibre des rapports entre conjonctures routinières et moments critiques².

1. De façon symptomatique (et, à mon sens, en partie contradictoire avec sa volonté de se donner pour point d'observation un monde social « en train de se faire »), Luc Boltanski mobilise l'idée de préétablissement (et l'adjectif) à de nombreuses reprises (2009 : 16, 101, 135, 151 au moins). Sur l'importance de ce thème dans la littérature sociologique classique pour définir le lien social et défaire ainsi l'assimilation du social au collectif, cf. Nicolas Mariot (2008, 2009 et 2011).

2. La perspective proposée est ici tout à fait complémentaire de celle proposée par François Buton (2010) à propos des conditions spécifiques par lesquelles l'historicité des institutions peut se manifester à la conscience des acteurs sociaux et, le cas échéant, être saisie par eux, en dehors du cas particulier des récits qui la visent explicitement. L'auteur dégage ainsi trois modalités .../...

L'opération, mise en œuvre ici à partir du cas des rites civiques longuement abordée par Luc Boltanski, revient à casser l'équivalence logique entre les deux possibilités pour tenter d'évaluer, par exemple pour une institution particulière, la fréquence des critiques dont elle peut faire l'objet dans sa marche quotidienne, mais encore et surtout qui sont leurs porteurs et quelle est leur portée. Je voudrais soutenir que cette démarche doit conduire à admettre la position logiquement seconde de la critique par rapport à la pratique. Répétons-le : seconde non pas au sens de secondaire, mais parce que, très concrètement, la critique ne peut venir qu'en « deuxième » par rapport à une réalité toujours déjà là pour chaque acteur, et parce qu'elle est une complication par rapport à l'action « portée par les institutions » (elle demande un effort supplémentaire).

Le rite et ses raisons

Les travaux sur les rites civiques sont l'objet d'une tentation aussi inhérente que pernicieuse : celle consistant à considérer qu'on aura rendu compte de l'événement dès lors qu'auront été saisies les modalités de sa réception. Que l'on cherche en effet à en dégager les fonctions ou le sens, il faut bien « vérifier » leur efficacité supposée auprès de leurs publics. L'attrait pour l'opération existe en situations autoritaires, mais évidemment plus naturellement encore dans celles où la citoyenneté est supposée s'exercer pleinement. Le plus souvent, elle consiste à aller voir ce que les gens pensent et disent non seulement de l'événement et des usages qui en sont faits mais, encore et au-delà, de leur propre implication : il s'agit de scruter leurs motivations personnelles, soit directement en les interrogeant, soit indirectement via des documents établis par ceux chargés de surveiller ou de commenter la scène. On reconnaît là un trait largement commun à ces études : elles sont des inventaires (potentiellement complets) des cris, vivats, prises de position, huées entendus ou consignés dans le déroulement même de l'événement, ou des raisons et justifications enregistrées à son terme. C'est la tâche principale que se donnent nombre de chercheurs que de documenter du mieux possible les motivations consignées dans les archives, essentiellement par les promoteurs et surveillants des fêtes. La liasse existe alors par-delà ce que ses commentateurs peuvent en dire : à qui sait faire preuve de finesse

[Suite de la note 2] favorisant la reconnaissance de cette historicité (situations de crise d'une institution, de concurrence entre institutions ou d'altérité d'une institution), dont il montre à la fois l'importance comme analyseur en creux de leur fonctionnement ordinaire et, donc, le caractère nécessairement second ou « dérivé ».

d'observation doit apparaître le paysage, supposé inviolé, de ses manifestations individuelles diverses et variées, *i.e.* celui des convictions personnelles. Au plus près de l'événement, l'enquêteur attentif peut atteindre « ce qui se passe vraiment » et que les exégètes profanes, trop éloignés de la scène et souvent trop engagés dans l'action, ne font qu'apercevoir en le notant sans le remarquer (car il faut bien que subsistent des « traces indiciaries » de ces motivations lorsque les témoins directs sont absents ou muets). Très concrètement, la démonstration revient alors à allonger la liste des éléments permettant de constater l'extraordinaire variabilité des comportements humains : lors du même événement, certains spectateurs ont crié des vivats quand d'autres ont, par les moyens les plus divers (paroles, tracts, banderoles, habillement, voire une simple attitude distante, etc.), exprimé des notes dissonantes. Parce qu'ils observent des huées et invectives bien distinctes des slogans scandés en cœur, les enquêteurs pensent ainsi atteindre le cœur des choses, ce qui fait l'humanité de l'événement et le rend digne d'intérêt : on peut y observer l'expression d'une pluralité d'opinions par-delà l'homogénéité apparente des attitudes. *In fine*, ils attestent la présence jamais démentie, y compris en situation d'oppression, d'un acteur finalement au moins un peu « autonome de sa volonté ». Ainsi Emmanuel Fureix (2009 : 19) écrit-il, dans sa belle *France des larmes*, vouloir s'intéresser aux modalités de la « subjectivation du message rituel par les individus » via l'attention portée aux « gestes et mots dissonants » dans les cortèges funéraires. Si l'on reprend les termes de l'opposition boltanskienne entre la « réalité » et le « monde », on pourrait dire ici que le spécialiste de la réception ne s'intéresse pas ou peu à la réalité matérielle et morale du rite telle qu'elle est définie par ses institutions, perçues comme autant de contraintes à l'expression de la libre créativité des acteurs. Ce qu'il cherche à appréhender à travers son inventaire de réactions personnelles, c'est bien le monde lui-même dans toute sa diversité, mais au risque, quasi obligé, de ne rien pouvoir constater d'autre qu'un « morcellement infini de significations » (Boltanski 2009 : 141).

La caractéristique principale d'une telle perspective tient, on le voit, au fait qu'il est toujours possible à l'enquêteur (comme au surveillant ou au commentateur) de distinguer des attitudes et de donner des raisons. Or, cette caractéristique est à la fois sa grande force et son problème.

C'est sa grande force d'abord parce que l'étude des réceptions peut prendre appui à la fois sur les méthodes les plus répandues en sciences sociales et sur le principe suivant lequel il n'y a pas d'action humaine à laquelle on ne puisse attribuer raisons et intentions. Si les enquêtés font ceci, c'est qu'ils pensent, croient ou visent cela : voilà posée la logique

démonstrative à l'œuvre dans la plupart des travaux actuels consacrés à ces questions dans les sciences de l'homme. À l'appui de ce type d'argumentation quant à leur spécificité «compréhensive», on avance de plus en plus fréquemment l'argument énoncé par la philosophe Elizabeth Anscombe : si une action peut être qualifiée d'humaine, alors elle doit être imputable. En ce sens, dire d'une action qu'elle est intentionnelle suppose simplement que l'on puisse toujours arrêter l'acteur dans son geste et lui demander : que voulez-vous faire ou qu'êtes-vous en train de faire ? Le fait que le commentaire sur un «pourquoi ?» soit possible signale l'imputabilité de l'acte (Anscombe 2002 [1957] : § 5).

L'usage qu'en fait la philosophe dans le cadre d'enquêtes empiriques est pourtant ambigu. Parce que l'attribution d'imputabilité est chez elle toujours rétrospective, ou au moins envisageable seulement «dans le cours même» de l'action, on ne saurait utiliser son travail pour défendre l'idée qu'il y aurait quelque chose – un motif – qui préexisterait à l'action. Au contraire même, puisqu'elle défend en ce sens un point de vue strictement non mentaliste. Or, cette double position, consistant à affirmer que toute action humaine suppose qu'une intention puisse lui être attribuée mais sans pour autant jamais être sa «cause mentale», est particulièrement difficile à tenir en sciences humaines tant l'argument avancé apparaît, de prime abord, parfaitement congruent et adapté à ce que sont leurs principaux outils de travail. Dans nos disciplines, une des tâches d'enquête les plus courantes revient en effet à demander aux personnes rencontrées, au moyen d'un entretien, d'un questionnaire, d'un informateur ou des documents personnels (lettres, carnets, témoignages), de raconter ce qu'elles voulaient faire ou ce qu'elles sont en train de faire. De même, le mode démonstratif utilisé, lorsque le chercheur opte pour le langage naturel, consiste le plus souvent en une classique argumentation par exemplification dans laquelle sont justement mises en forme des citations des récits jusque-là patiemment recueillis. On conçoit alors qu'il soit particulièrement tentant de faire comme si l'argument logique avancé par la philosophe au terme d'une enquête conceptuelle (si l'action est humaine, alors elle doit être redevable d'un «pourquoi ?») pouvait aisément devenir une description empirique qui voudrait que tous nos actes relèvent d'un double mouvement : d'abord une délibération mentale, ensuite son actualisation physique, comme si chacun se donnait explicitement et posément une raison avant d'agir. Car, de fait, la passation d'un questionnaire, l'établissement d'une situation d'entretien ou l'interrogation d'un informateur s'apparentent parfaitement à l'argument logique de l'«arrêt sur image» : pourquoi faites-vous (font-ils) cela ?

C'est précisément ici que la démarche devient, pour un empiriste des sciences humaines, problématique et pernicieuse. Car, qu'on le veuille ou non, et quelles que soient les tentatives pour en suggérer des sens qui ne renvoient pas à une intériorité, le recours au vocabulaire des motifs implique, non par sa sémantique propre mais par les usages habituels dont il fait l'objet, en sciences sociales comme dans le monde ordinaire, des formes immédiates de mentalisme : qu'as-tu dans la tête pour te comporter ainsi ? C'est là le grand paradoxe de la situation : suivant Elizabeth Anscombe, ce sont les philosophes les plus acharnés à dénoncer le mythe des volitions qui sont aussi ceux qui ont imposé le principe de la nécessité des raisons comme critère d'humanité. Ce sont eux encore qui ont rappelé qu'on fait chaque jour mille actions auxquelles on peut attribuer effectivement une intention sans pour autant les qualifier d'intentionnelles, au sens spécifique où elles n'ont pas donné lieu à délibération intime préalable (un plan d'attaque). À mon sens, c'est bien cette dernière partie de l'argument qui doit recevoir la plus grande attention, tout du moins dans le cadre d'une enquête empirique. En refusant la posture herméneutique consistant à interpréter un geste pour en dire le sens resté caché dans l'esprit de l'acteur (l'action est alors la résultante physique et extérieure d'une délibération antérieure et intérieure), la critique du mentalisme permet de s'engager sur la voie d'une meilleure perception de tous les actes publics qui, précisément parce que leur sens est préétabli et dépersonnalisé, ne nécessitent pas que les acteurs aient à légitimer leurs actualisations (le rituel est, en ce sens, libérateur). Ainsi perçues, les pratiques de participation cérémonielle, protestataire ou même électorale intègrent l'ensemble des conduites qui peuvent se passer de tout jugement au sens où, précisément, elles vont sans dire (ou, plus exactement, peuvent aller ainsi pour les plus passifs et distancés des participants).

En multipliant les questions (pourquoi êtes-vous venus, avez-vous participé, etc. ?), les enquêteurs passent sous silence cette potentialité libératoire (participer sans devoir se justifier). Mieux même, ils forcent le commentaire explicatif là où, bien souvent, la situation dispense (heureusement) l'agent de toute justification (et d'abord pour lui-même), ce qui pose un problème considérable quant au statut du matériel ainsi collecté. Non que le motif donné fasse problème en soi (il ne s'agit pas ici d'une discussion concernant la plus ou moins grande validité des raisons obtenues de la bouche des indigènes ou de l'esprit de l'enquêteur), mais seulement parce que son expression tend, surtout lorsqu'est consommée la tentation de faire de cette raison le principe explicatif causal de l'acte, à faire oublier que celui-ci peut, la plupart du temps, s'en passer.

D'une certaine manière, c'est ce que Luc Boltanski rappelle dans les paragraphes qu'il consacre aux rituels de confirmation :

« [Les participants, eux], ne sont pas censés s'engager à titre personnel dans leur action. On ne se demande pas [...] si le porte-parole d'une institution ou le desservant croit vraiment, personnellement, à ce qu'il dit ou à ce qu'il fait. Là n'est pas le point. Ce qui importe, c'est seulement qu'il accomplisse ce que l'on attend de lui dans les formes prescrites afin que cela soit fait et bien fait [...]. Qu'ils assistent passivement ou participent activement on ne s'attend pas qu'ils développent une réflexivité personnelle » (2009 : 154).

Dans ce cadre spécifique, on comprend alors pourquoi la quête infinie des raisons apparaît vaine : faire de la recension des motifs l'objectif central de l'investigation, c'est, autre façon de redire la même chose, manquer le fait que la fête est une institution conçue pour attirer les foules sans qu'il soit demandé aux participants de professions de foi ou de réflexivité.

Parvenu à ce point de la discussion, nombreux sont les interlocuteurs (nouveau symptôme de la prégnance de la psychologie ordinaire) qui reviendront pourtant à l'argument des raisons en disant, pour les plus charitables d'entre eux : le fait qu'engagement en conscience et réflexivité ne soient ni obligatoires ni nécessaires au bon fonctionnement de l'événement ne justifie pas qu'ils puissent être écartés d'un revers de main. Que faites-vous en particulier des cas, potentiellement fréquents, où des intentions sont avancées ? Avant de revenir longuement sur ce qui fait la socialité de l'événement (il est « déjà là », avec tous les dispositifs de mobilisation et de reconnaissance qui le caractérisent), il faut donc prendre à bras-le-corps la question du statut des raisons, puisque rien n'empêche évidemment que les participants souhaitent ou doivent justifier leur engagement. La solution qu'il est possible d'apporter à ce problème est la suivante : en particulier dans le cas d'actions instituées pour pouvoir être réalisées « sans y penser », l'intériorisation et son énonciation éventuelle devant un tiers supposent qu'un pas supplémentaire soit franchi : la réflexion sur la situation doit être perçue comme seconde par rapport à la simple participation encadrée. Seconde pas seulement parce que, le plus souvent, elle est une justification *ex-post*, énoncée après l'événement lui-même, mais aussi avant tout au sens où, demandant un effort supplémentaire, elle ne peut être mobilisée comme argument principal ou premier dans l'ordre des explications à donner à la mobilisation.

L'idée de complication avancée ici revient à tenter de savoir non « s'il existe » une part d'autonomie individuelle dans la direction des conduites humaines, « mais seulement où en est le dépôt et quelle en sera la mesure » (j'emprunte la formulation à Tocqueville [1951 : 19] qui évoquait non l'autonomie, mais l'existence d'une « autorité intellectuelle [extérieure] dans les siècles démocratiques » : c'est une autre manière, en miroir, de soulever le même problème). En un sens, l'opération représente l'une des manières possibles (qui n'est en rien disciplinaire) de spécifier les contours du point de vue sociologique. Je voudrais ici présenter une manière particulièrement aboutie de préciser la position seconde de la réflexivité par rapport à la socialité du monde : celle développée par le psychologue Lev Vygotski dans la préface qu'il donne en 1932 (cf. Vygotski 1985) à la traduction russe conjointe des deux premiers livres de Jean Piaget, *Le Langage et la pensée chez l'enfant* (1923) et *Le Jugement et le raisonnement chez l'enfant* (1924).

Le texte est à la fois une présentation et une vive discussion des thèses de Jean Piaget concernant l'acquisition progressive d'une pensée socialisée chez l'enfant. Il me semble que la controverse est particulièrement intéressante pour nous par le type d'arguments que Lev Vygotski oppose à Piaget pour soutenir que la question que celui-ci soulève (à partir de quand devient-on un être social ?) est une mauvaise question. Chez ce dernier en effet, la socialisation est définie par au moins trois caractéristiques : elle est tardive (« pas de vie sociale entre enfants avant 7 à 8 ans », écrit-il), elle fait accéder l'enfant à la rationalité en ce qu'elle donne les moyens mais aussi le goût d'exercer sa raison, enfin elle représente le terme d'un processus de développement par stades successifs. À l'autisme, échelon primaire gouverné par le principe de satisfaction (caprices, peu de communication avec le monde alentour) succéderait la pensée adulte intelligente, gouvernée par le principe de réalité, avec entre les deux un stade transitoire, objet principal des travaux de Piaget : celui de la « pensée égocentrique ». Celle-ci est définie par le fait que le langage y est présent, mais encore divisé en deux grandes entités. D'un côté, il observe un « langage socialisé », tourné vers autrui et le monde même lorsque l'individu est solitaire, et dont la part va croissante jusqu'à devenir totale après huit ans ; de l'autre, son pendant « égocentrique », dans lequel les propos enfantins s'apparentent à un monologue où l'enfant se parle et pense « pour lui-même », sans s'adresser à personne même lorsqu'il est en société, et dont la part, très importante à l'acquisition, va en diminuant progressivement jusqu'à disparaître.

Face à cette perspective générale, le psychologue russe choisit d'attaquer le concept même d'égoïsme infantile. L'opération se déploie sur le terrain choisi par Piaget, celui de l'expérience empirique. Elle passe par le fait de remettre en question l'idée que le langage égoïste puisse être à la fois la manifestation et donc l'instrument de mesure (« la pièce à conviction ») de la pensée éponyme. Quel est le test auquel l'équipe russe soumet la théorie piagetienne ? Il consiste à observer les réactions des enfants lorsque sont introduites des difficultés et autres complications dans les activités qui leur sont proposées : par exemple, les priver d'une partie des matériaux nécessaires (feuilles, crayons, etc.) à la réalisation d'un dessin. Or, dans tous les cas où ils rencontrent des difficultés, la proportion de langage égoïste augmente très fortement par rapport à son coefficient chez les mêmes enfants dans des situations « normales » ou « ordinaires » du point de vue de l'activité demandée (Vygotski 1985 : 69). La perturbation, c'est-à-dire l'introduction du monde pratique, de l'extérieur parfois sous la simple survenue d'un incident (la mine du crayon se casse), favorise l'apparition de propos « égoïstes » visant, sous la forme d'une prise de conscience et d'un raisonnement, à identifier la difficulté et, le cas échéant, à la circonscrire³. Comparant le comportement d'enfants plus âgés dans des situations « à problèmes » analogues, l'équipe des psychologues constate qu'il obéit à une logique réflexive comparable, mais cette fois silencieuse : c'est seulement lorsqu'on les interroge qu'ils exposent à haute voix le plan utilisé pour résoudre la difficulté proposée. Lev Vygotsky avance alors sa proposition fondamentale : parce qu'en se parlant à lui-même, l'enfant parvient à modifier sa façon de faire, il faut en déduire que le langage n'est pas, comme le suggère Piaget, un simple accompagnement ou reflet de la pensée mais son véritable moyen, et ce, quelle que soit sa forme⁴.

3. Le psychologue américain Jerome Bruner (1997 : 93-94) analyse une enquête dont le propos et les résultats sont tout à fait comparables : en racontant à des enfants des histoires d'anniversaire parfaitement banales (avec gâteaux, bougies soufflées, chant, etc.) et à d'autres des récits qui, à l'inverse, introduisent de l'insolite par rapport aux canons et normes du genre (des bougies éteintes avec de l'eau et non en soufflant, etc.), l'enquêteur constate une production de commentaires réflexifs beaucoup plus intense dans le second cas de figure que dans le premier, où domine la perplexité (que dois-je dire devant tant de banalité ?) lorsqu'on demande aux enfants de commenter l'évidence, soit ici, précisément, « ce qui va sans dire », ce à propos de quoi il n'est pas attendu qu'on ait un avis personnel.

4. Les lecteurs de Jack Goody (1979 et 1986) reconnaîtront ici les développements comparables dans lesquels l'anthropologue soulignait combien l'écriture ne fait pas que véhiculer la pensée, mais est une « technologie de l'intellect » qui la réorganise et la transforme, en particulier via les potentialités d'abstraction propres à la « raison graphique ».

En conséquence, nulle raison de faire des langages égocentrique et socialisé deux stades successifs du développement permettant le passage de l'individuel au social, ou de l'autisme à la logique. Au contraire, Lev Vygotski montre que la fonction initiale du langage est toujours la « fonction de communication, de liaison sociale, d'action sur l'entourage » (*Ibid.* : 76). En ce sens, le social chez lui ne commence nulle part (sur cette question, cf. Mariot 2009) ; il rejette les termes de socialisation et de langage socialisé précisément au sens où ils présupposent un début (et donc un avant du monde social) : « le mouvement réel du processus de développement propre à la pensée enfantine s'effectue non pas de l'individuel au socialisé mais du social à l'individuel » (Vygotski 1985 : 78). Contrairement à la perspective proposée par Piaget, la société n'est pas purement extérieure aux individus, c'est-à-dire sous la seule apparence des pressions qu'elle exercerait, comme si son milieu s'imposait progressivement à l'individualité de l'enfant. Le psychologue russe considère en effet celui-ci comme « partie d'un tout social et sujet de rapports sociaux, participant dès sa naissance à la vie sociale de ce tout auquel il appartient » (*Ibid.* : 88). Ce n'est qu'ensuite, au cours de la croissance, que se différencient deux fonctions du langage « également sociales mais différemment dirigées » (*Ibid.* : 77) : le langage égocentrique et le langage communicatif. À partir de là, ces deux formes cohabitent à chaque âge de la vie. L'enfant comme l'adulte utilisent le second lorsqu'il s'agit de communiquer avec l'entourage. De même, ils mobilisent le premier lorsqu'il s'agit de réfléchir « pour eux-mêmes », simplement l'adulte a appris à le taire quand il reste extérieur chez l'enfant. Autrement dit, le langage égocentrique ne disparaît pas avec le passage à l'âge adulte, il est simplement transformé en langage intérieur, c'est-à-dire intériorisé (*Ibid.* : 72-73 et 77).

Au terme de ce parcours critique, Lev Vygotski explique combien la démarche qu'il promeut, fondée sur l'étude de l'activité pratique de l'enfant, se distingue de la perspective de Piaget suivant laquelle c'est « l'adaptation des pensées les uns aux autres » ou encore « une simple communication des consciences » qui amène la pensée à se développer (*Ibid.* : 95). En bref, il reproche à son célèbre collègue d'adopter une vision purement intersubjective du lien social⁵. Mais, pour autant, et c'est en cela que la controverse nous semble particulièrement utile, il n'évacue pas, loin de là, la possibilité d'une autonomisation de la réflexivité individuelle. Simplement, il en modifie la place et le statut en la définissant comme effort supplémentaire et comme réponse particulière à une complication

5. Sur ce qu'implique la distinction entre relation intersubjective et relation sociale, cf. Vincent Descombes (2001).

rencontrée par l'acteur. Un quart de siècle plus tard, le philosophe Gilbert Ryle développe le même type d'argumentation en soulignant combien l'activité théorisante est une « pratique parmi d'autres et peut être, elle aussi, intelligemment ou bêtement menée » (2005 [1949] : 95). De manière ici caractéristique, il évoque alors la « procédure de la conversation intérieure et muette [qui] ne s'acquiert ni rapidement ni facilement ». En effet, celle-ci suppose « nécessairement », ajoute-il, avoir appris au préalable à parler à haute voix, c'est-à-dire « avoir entendu et compris d'autres personnes engagées dans cette même activité ». Rendant bien compte de ce « supplément de complexité » que demande une mise en sourdine pourtant jamais essentielle à la réflexion, l'auteur conclut son évocation du problème par l'énonciation d'un paradoxe dont on aura compris qu'il nous semble encore bien vivant : « On en est même arrivé à supposer qu'il y a un mystère particulier à la transmission publique de ses pensées au lieu de comprendre qu'il faut user d'un artifice particulier pour les garder pour soi » (*Ibid.* : 96). Plus près encore de nous, c'est cette position que reprend à son tour Vincent Descombes :

« Que les phénomènes de l'esprit ne soient pas originellement intérieurs n'exclut pas la possibilité de l'intériorisation. La vie mentale peut devenir une vie intérieure. Mais cela demande une discipline. On peut garder pour soi ses pensées, on peut lire en silence, on peut éviter de manifester ses opinions. Il n'est pas évident que cette possibilité soit immédiatement offerte à tout être intelligent. L'expérience du jeu de poker semble indiquer qu'il faut acquérir ce pouvoir par l'exercice et la maturation. Quoi qu'il en soit, le fait qu'on puisse tenir secrète son opinion, ou encore effectuer ses calculs "de tête", n'apporte aucun soutien à la doctrine de l'intériorité de l'esprit, puisque de telles performances sont plus complexes que celles de former simplement une opinion, ou de procéder simplement à un calcul » (1995 : 34).

Quelles leçons tirer de ces éléments pour notre propos ? La controverse doit conduire à rejeter résolument l'idée qu'il faille chercher l'explication première à la participation festive dans les convictions et motivations supposées des participants. Non que celles-ci ne soient jamais présentes ou ne puissent pas être « collectées » en nombre suffisant, mais d'abord parce qu'elles demandent des efforts et présupposent que les participants en font toujours plus que simplement participer dans les formes connues, attendues et reconnues. Au-delà, elle doit permettre de préciser la fréquence et la place de la prise de parole (réflexive ou critique) dans ce type de circonstances. Dans cette intention, je voudrais aborder un cas particulier parce qu'il décrit l'irruption d'un conflit dans un cadre rituel. Il s'agit de l'étude que Denis Vidal (1987) a consacrée à l'analyse d'un culte bouddhiste himalayen. L'exemple est intéressant parce qu'il soulève la question des formes et modalités de la critique jusqu'au cœur du rituel,

mais aussi celle de savoir si et jusqu'où l'occurrence décrite représente ou non une exception (choisie précisément à ce titre, pour ses vertus de dévoilement des enjeux sociaux du rite) dans le flux des répétitions de la célébration.

Une dispute rituelle ?

De quoi s'agit-il ? Denis Vidal (1987) décrit un cadre cérémoniel durant lequel les hommes et leurs divinités locales entrent en contact. L'opération est relativement simple : les dévots posent des questions à un médium qui les transmet aux divinités représentées par leurs statues, pour l'occasion promenées sur de légers palanquins par quatre porteurs. En retour, celles-ci répondent, toujours par la voie du médium : il interprète suivant un code *a priori* évident (le rapprochement est positif, l'éloignement négatif) les mouvements de la statue, en apparence aléatoires, qui sont provoqués par la souplesse des lattes de bois sur lesquelles elle est installée. L'article lui-même est plus précisément consacré à décrire et analyser une occurrence de cet exercice cérémoniel dont la particularité est qu'il tourne mal parce que le requérant n'est pas satisfait des réponses des dieux (il demande une meilleure paye pour son travail communautaire). Malgré les intercessions réitérées des médiums, puis le retrait des statues vers leurs temples, l'homme ne cède pas et continue à manifester son opposition. On est là dans le cadre typique visé par Luc Boltanski lorsqu'il parle de critique : à l'occasion d'un rituel de confirmation, celle-ci fait irruption via une remise en cause frontale de « ce qu'il en est de ce qui est ». Denis Vidal écrit : lorsque la « recevabilité des informations communiquées » (*Ibid.* : 80) fait problème, le dispositif habituel peut être questionné dans son fondement même, et la croyance alors mise en doute. Dans ce cas, en effet, les dévots, où au moins certains d'entre eux à l'image de l'homme mécontent, savent se souvenir que seuls les membres des hautes castes (rajpoutes et brahmanes) ont le droit de promener les divinités. Bref : à n'en pas douter, le cas présente un exemple remarquable du fait que la critique peut toujours advenir, y compris dans le cadre d'une épreuve en apparence très formatée. Et les conclusions avancées par l'auteur montrent tout l'intérêt qu'il y a à s'intéresser à ces remises en cause, en particulier dans ce qu'elles disent, en creux, du cadre normatif d'exercice de la question posée aux dieux et de ses usages profanes : il s'agit des moments où l'enquêteur a le plus de chances d'obtenir des justifications, des rappels à la règle, un dévoilement des enjeux sociaux du rite. Mais il me semble qu'on doit pousser plus loin cette lecture en creux pour interroger, pour elle-même, l'exceptionnalité de ce type de controverses au regard de leurs porteurs, de leur efficacité, enfin de leur fréquence.

Une première manière d'allonger le questionnaire revient à qualifier le type de critique auquel on est ici confronté. Pour le dire vite, elle apparaît particulièrement radicale puisque l'opposant semble remettre en question la puissance et la vérité de la parole divine, et pas seulement un exercice de cette parole qui serait entaché de fautes. Pour user d'une analogie, on n'est pas ici dans le cas d'un recours administratif pour contravention locale et particulière aux règles d'un concours, mais dans la remise en cause du concours lui-même. L'homme, en effet, n'accepte pas les médiations existantes pour corriger la première réponse dans le sens d'un accommodement : il met fin au rite en poussant les statues à se retirer. Avec l'échec des instruments de médiation apparemment prévus dans ce type de situation (reformuler les questions, négocier les termes de la réponse, demander l'interprétation d'un autre médium, etc.), on voit se dessiner la possibilité d'une autre forme de critique, moins extrême, qui tend à relativiser la distinction, proposée par Luc Boltanski, entre « moments réflexifs » et « moments pratiques » (2009 : 98 *sq.*). On peut, en effet, montrer que lors d'événements collectifs institués, le recours à une plus grande réflexivité peut s'apparenter à une prise de rôle comme une autre, au sens où elle n'est pas moins pratique que le rapport moins réflexif à l'événement. L'enquête, ici, doit prendre les chemins d'une analyse des différences dans les manières de participer. Soit le cas d'une fête officielle. Certains pavoisent, profitent des jeux prévus ou/et s'enivrent quand d'autres, qu'on pourrait ici qualifier de « réflexifs de service » (comme il y a des « intellos de service »), ne peuvent s'empêcher de prendre l'événement au mot pour en élever le sens ou, au contraire, en discuter les formes ou les principes⁶. Sans guère de doute, on pourrait alors constater que les premiers n'ont pas les mêmes propriétés que les seconds : pour autant, leurs rapports respectifs à l'événement, leurs manières propres de se l'approprier ne sont pas moins « pratiques » dans un cas que dans l'autre. Ils relèvent simplement d'une forme différente de pratique. Cette attention portée à la question de savoir qui sont les critiques permet de mettre en relief une spécificité du propos de Luc Boltanski : chez ce dernier, en effet, on pourrait dire que la critique est socialement différenciée puisqu'elle émerge en quelque sorte naturellement de l'existence structurelle d'un « différentiel entre le monde et la réalité » (*Ibid.* : 136). Potentiellement, si l'on estime que tout le monde peut saisir cet écart, tout un chacun devient donc un critique en puissance, sans considération de ressources ou de moyens. De ce point de vue, la sociologie de l'émancipation qu'il propose reste pleinement arrimée au modèle démocratique d'un citoyen autonome, compétent et intéressé.

6. Je reprends ici les remarques de Wilfried Lignier (2010 : 427-428) sur le livre de Boltanski.

Mais revenons à la radicalité de la critique dans le cas himalayen. Une autre manière de l'interroger revient, au contraire de ce qui a été dit dans le paragraphe précédent, à soutenir que les mises en cause non routinières de la routine (celles de l'homme refusant la parole divine) sont bien, quant à elles, des situations « hors normes », des exceptions. On peut d'ailleurs se demander combien de temps le rite des statues sur palanquins pourrait résister à la répétition de semblables échecs, et il aurait été très intéressant d'en savoir plus sur la suite des événements, à la fois dans le cadre des discussions des villageois dans les jours qui suivirent et lors de l'occurrence suivante de la cérémonie. Denis Vidal ne précise pas expressément la fréquence à laquelle de tels accidents surviennent. Néanmoins, il débute son propos en expliquant que, dans les autres cas qu'il a pu examiner, les habitants observent les oscillations, écoutent les réponses du prêtre, et s'en vont satisfaits. On peut alors conclure, classiquement, que les dévots donnent foi à la présence et à la parole des divinités : le dispositif à l'œuvre fonctionne, il encadre avec succès la croyance locale et ses expressions. Autrement dit, la réalité dessinée par le rite y est régulièrement confirmée. Dans mes propres travaux consacrés aux promenades présidentielles, j'ai également pu constater que le cadre cérémoniel était très rarement remis en cause dans son fondement même. Cela ne veut pas dire que la critique n'y est pas présente : chaque voyage occasionne la tenue de « manifestations dépendantes », elles-mêmes très routinières, voire d'appels au boycott ou de relativisations locales du succès (le visiteur a attiré moins de monde qu'un match sportif local, ou que le passage au même endroit du tour de France cycliste). Mais les critiques ne concernent pas les fondements mêmes de l'activité, au sens précis où elles ne visent qu'exceptionnellement la sincérité des gestes de la liesse ou l'arbitraire des acclamations et applaudissements. En ce sens, les placards des socialistes dieppois appelant en 1921, et sans succès, au silence plutôt qu'au cri hostile (qui reste un cri auquel on peut opposer, et les policiers ne s'en privent pas, son équivalent « favorable ») représentent une extraordinaire occasion de confirmation de la règle⁷. Même si la menace de l'accident y reste présente, la cérémonie est donc bien « orientée vers la permanence » (Boltanski 2009 : 94) : les chances de survenance d'un échec de la mobilisation sur le modèle himalayen ne sont jamais égales à celles de sa réussite. Or, à mon sens, parvenir à expliquer les ressorts de cette perpétuation institutionnelle représente un enjeu considérable pour qui veut saisir le fonctionnement des sociétés humaines.

7. Pour des descriptions, tirées de mes travaux, de rares « ratés » et, au-delà, des difficultés qu'ont les opposants à subvertir la logique festive, par exemple en appelant à une participation silencieuse, cf. Nicolas Mariot (2006 : chap. III et 2008 : 133-135).

De ce point de vue, l'insistance à faire des incidents et remises en cause des terrains d'analyse privilégiés n'est pas gênante en elle-même. Elle l'est précisément parce que l'enquêteur risque alors de manquer ce qui fait la « bonne marche » rarement prise en défaut de tels événements : les situations de routine où l'acteur peut agir sans réfléchir, sans difficulté, et où il n'a donc pas besoin de faire preuve de réflexivité, tant vis-à-vis de lui-même qu'à la demande éventuelle d'autrui. Bref : ces situations où il peut se reposer sur des mécanismes justement prévus pour le soulager de l'obligation de se former ses propres opinions et jugements. Car, si l'on croise dans les fêtes des personnes investies, on y trouve d'abord tous ceux qui ne personnalisent en rien leur engagement : certes ils participent, mais seulement en réalisant les plus anonymes et institués des gestes et attitudes requis, et, éventuellement, comme le faisait remarquer avec ironie Jean Bazin, en pensant au but raté de si peu la veille (2008 : 458).

C'est en ce sens que le concept de « répertoire d'action » popularisé par Charles Tilly, pour vulgarisé qu'il soit, conserve sa puissance sociologique⁸. À l'échelle temporelle du siècle, il permet de faire une place aux innovations à la marge (du *sit-in* au *lie* et *die-in*, de l'action « coup-de-poing » au zap), aux usages détournés, aux appropriations sémantiques diversifiées : suivant la métaphore du jazz, l'improvisation est possible. Mais le concept parvient à ouvrir aux plus militants la porte de l'autonomie parce qu'il se déploie sur un fond commun bien délimité, qui à la fois rend l'activité reconnaissable pour ses participants comme pour ses publics (l'innovation ne saurait rendre l'acte étranger) et permet aux premiers d'adosser leur engagement et ses éventuelles défaillances ou faiblesses à des techniques prises en charge collectivement : le répertoire est d'abord un ensemble de standards qu'il faut maîtriser⁹. Résumons : c'est parce que les événements collectifs institués offrent des béquilles, guides et autres dispositifs de soutien à l'engagement que la quête des motifs, ou des expressions de réflexivité, ne saurait être l'objectif unique et ultime d'une enquête portant sur leur fonctionnement (au sens précisément où l'on cherche non à expliquer de façon univoque et essentialiste ce que les fêtes sont et ce que leurs participants veulent, mais bien comment cela fonctionne).

8. Pour l'état des lieux le plus récent proposé par l'auteur lui-même, après une multitude d'écrits sur la question, cf. Charles Tilly (2008). Et pour un commentaire sur les usages et potentialités du concept, Olivier Fillieule (2010).

9. Le bel article de Stany Grelet (2005) est un plaidoyer pour le développement de travaux consacrés à analyser l'inventivité technologique des mouvements contestataires. Mais il est d'autant plus stimulant que son auteur a justement une claire conscience des limites de l'autonomie militante en la matière. S'il regrette que la notion de répertoire donne moins à voir .../...

Socialité et état de fait : “il y a la guerre” et “la fête est là”

389

Cela posé, la poursuite de l'investigation n'a pourtant rien d'évident. Deux solutions semblent s'ouvrir à l'investigation. D'un côté, en effet, dans le prolongement de l'observation de Jean Bazin, il semble qu'il faudrait pouvoir montrer que les participants n'ont pas en tête le volontarisme civique qu'on leur prête. Or, attester une absence ou faire la preuve d'une ignorance représente une opération non moins délicate que celle consistant à repérer la présence agissante de raisons. Surtout, cette première solution, parce qu'elle paraît retourner le problème, reste tout à fait insatisfaisante en ce qu'elle ne tient pas compte des développements précédents : remettre en cause la quête des intentions ne revient pas à en nier l'existence, mais à les placer dans une position logique seconde ; la réflexivité n'advient que sur un arrière-plan commun.

De fait, la solution consiste alors à redonner une place forte à cette idée classique d'esprit objectif entendu comme sens commun. Le concept hégélien, pensé par le philosophe comme une forme d'élargissement de la notion d'« esprit des lois » chère à Montesquieu, renvoie au postulat holiste suivant lequel le sens d'une expression ou d'une action n'est atteignable qu'en considération des liens que cette notion entretient avec tout un système de références acquises qui, là encore, vont de soi ou sans dire (un sens commun)¹⁰. Il désigne de façon large les institutions durkheimiennes, autrement dit les manières d'agir et de penser préétablies caractéristiques d'une société. Par exemple, l'expression « boulevard Saint-Germain » peut ne signifier qu'un axe de circulation sur un plan

[Suite de la note 9] « ce que font les groupes mobilisés que les limites sur lesquelles ils butent : on ne sort qu'exceptionnellement de son répertoire », c'est pour ajouter presque aussitôt : « Si du côté des savants, les techniques sont pensées comme une limite au champ des possibles, du côté des luttes, au contraire, on les envisage comme une promesse de puissance absolue. Or si l'on veut rendre pleinement justice à l'art de la contestation, il faut se tenir à l'intersection de ces deux lignes : une technique permet *en même temps* qu'elle contraint ; les techniques de lutte attendent toujours le savoir qui leur reconnaîtrait ces deux caractéristiques, simultanément » (*Ibid.*).

10. Dans son livre, Luc Boltanski (2009 : 88-92) critique fermement l'« illusion d'un sens commun » comme facteur de sous-estimation de l'inquiétude, par exemple quand il écrit : « Dans ces différents cas, l'accord est traité comme s'il émergeait par lui-même de l'interaction, soit que les participants partagent une même expérience des sens, soit qu'ils fassent un même recours à la raison, soit encore qu'ils soient plongés dans un même univers linguistique, soit enfin que leurs capacités d'imagination soient structurées par les mêmes ressources » (*Ibid.* : 89). Or dans cette liste, il mélange des perspectives strictement intersubjectives du lien social semblables à celles qui sont discutées dans cet article – coéprouver ferait l'union des consciences – avec des phénomènes (partager une langue, avoir « quelques idées principales » en commun) qui n'ont plus rien d'intersubjectif mais que l'on peut précisément qualifier de liens sociaux préétablis. Ce sont ces derniers qui constituent ce que j'appelle dans les paragraphes qui suivent l'esprit objectif de la situation (cf., sur cette distinction, Descombes 2001 et 2002).

(et encore, à condition d'avoir l'usage des notions connexes de boulevard, de plan, de dénomination des voies de circulation, etc.), mais son sens plein n'est atteignable que par quelqu'un connaissant Paris et ayant appris l'usage de l'opposition « rive droite/rive gauche » ou de l'adjectif « germanopratin », mais encore ce qu'on entend en parlant de la disparition (ou de la marchandisation) de l'esprit de Saint-Germain-des-Prés, donc sachant qui est Boris Vian ou Jean-Paul Sartre, etc. Vincent Descombes (2001 : 154) a éclairé le sens de l'expression d'une formule suggestive : je peux rêver tout seul de mon prochain verre au Flore, mais je ne peux être ni le premier ni le seul à y penser (et les habitués du lieu bien plus encore que moi). C'est de ce point de vue que ce café est une des institutions sociales du quartier : suivant le sens durkheimien, une idée commune à la fois préétablie (dont l'autorité est extérieure aux individus) et apprise. Disant cela, je réaffirme aussi, on l'aura perçu, l'antériorité, de droit ou logique, de l'esprit objectif du lieu sur les représentations subjectives que chacun peut s'en faire : nul ne peut inventer ou réinventer de toutes pièces le Flore et ses « constituants », même s'il peut en avoir une opinion toute personnelle.

Peut-être aura-t-on ici reconnu une déclinaison descriptive très célèbre de l'idée d'esprit objectif, celle proposée par Tocqueville. Elle est intéressante pour nous parce qu'elle permet de traiter très directement de la place qu'il faut reconnaître aux réflexions personnelles d'un citoyen participant à une festivité quelconque. Tocqueville consacre en effet le début de la seconde partie *De la démocratie en Amérique* à décrire ce que la condition démocratique fait à la pensée. Il soutient que l'égalisation progressive des conditions promeut l'exercice de la raison individuelle puisque les hommes ne peuvent plus s'en remettre à l'autorité ni de la tradition, ni de leur classe, ni des plus influents. Il faut des hommes « presque semblables », ou encore un « même état social » pour que chaque individu « n'en appelle qu'à l'effort individuel de sa raison ». Pourtant, et c'est en cela que la pensée de Tocqueville apparaît profondément sociologique, ces exercices individuels de la raison ne sauraient naître d'une pure opération intellectuelle de fondation, comme si chacun se donnait à lui-même l'ensemble de son propre système de croyances. La raison en est simple :

« Si l'homme était forcé de se prouver à lui-même toutes les vérités dont il se sert chaque jour, il n'en finirait point ; [...] comme il n'a pas le temps, à cause du court espace de la vie, ni la faculté, à cause des bornes de son esprit, d'en agir ainsi, il en est réduit à tenir pour assurés une foule de faits et d'opinions qu'il n'a eus ni le loisir ni le pouvoir d'examiner et de vérifier par lui-même, mais que de plus habiles ont trouvés ou que la foule adopte. C'est sur ce premier fondement qu'il élève lui-même l'édifice de ses propres pensées » (1951 [1840] : 17).

Pour que la réflexion individuelle se déploie, écrit Tocqueville, il est nécessaire qu'elle prenne appui sur un tapis d'idées communes :

« Pour qu'il y ait société, [...] il faut donc que tous les esprits des citoyens soient toujours rassemblés et tenus ensemble par quelques idées principales ; et cela ne saurait être, à moins que chacun d'eux ne vienne quelquefois puiser ses opinions à une même source et ne consente à recevoir un certain nombre de croyances toutes faites » (*Ibid.* : 16).

Fort de ce point de vue, on est mieux à même de percevoir les ressorts profonds de l'hypothèse tocquevillienne si bien documentée empiriquement par Roger Chartier : tous les révolutionnaires ont lu les mêmes livres, ont été formés aux mêmes écoles, avaient les mêmes idées et habitudes (« Que la France était le pays où les hommes étaient le plus semblables entre eux »), mais tous n'ont pas fait les mêmes choix. Comprendre cet apparent paradoxe, c'est admettre la proposition suivante : pour que l'accord et le désaccord politiques puissent émerger, il fallait que le rapport au politique comme rupture existe sous la forme d'une représentation préétablie et partagée. Ou encore, à l'encontre des philosophies politiques du sujet, que le « lien social » n'est pas « œuvre de la volonté politique », mais sa « condition préalable » (Descombes 2004 : 393).

On le voit : la thèse de l'esprit objectif, ou l'idée qu'on ne saurait définir les relations sociales par leur caractère collectif (cf. Mariot 2008), apparaît parfaitement banale aux pères fondateurs des sciences sociales, et n'être aucunement l'apanage des sociologies dites « déterministes » ou « mécanistes »¹¹. Il me semble pourtant que cette assise historique ne doit pas masquer le fait qu'elle est de plus en plus absente dans les travaux actuels consacrés aux engagements politiques, mise à mal qu'elle est par les recherches visant à reconsidérer ici la subjectivité ou la place des émotions dans l'action, là l'*agency*, l'autonomie ou l'*Eigensinn* des individus. De plus en plus, les occasions de souligner les restrictions au quant-à-soi et à la liberté individuels paraissent devoir être laissées aux seuls exercices pédagogiques enseignés à ceux qui découvrent un état désormais ancien des sciences sociales (du suicide au choix du conjoint)

11. Cf. Raymond Aron (1981 [1938] : 9 et 73-77, la section intitulée « Esprit objectif et réalité collective ») : « Un fait est pour nous fondamental : la communauté créée par la priorité en chacun de l'esprit objectif sur l'esprit individuel est la donnée historiquement, concrètement première. Les hommes arrivent à la conscience en assimilant, sans le savoir, une certaine manière de penser, de juger, de sentir qui appartient à une époque, singularise une nation ou une classe [...]. Réservons l'expression d'esprit objectif à ce que l'on appelle souvent représentations collectives, c'est-à-dire toutes les manières de penser et d'agir caractéristiques d'une société, représentations juridiques, philosophiques, religieuses, etc. ».

quand la réalité des recherches actuelles consisterait à écarter le jeu des variables « lourdes » pour rendre sa noblesse à l'autonomie du sujet conscient sinon ému de son propre engagement. Comme on l'a vu, la position adoptée par nombre de spécialistes des rassemblements collectifs, qu'ils soient d'ailleurs acclamatifs ou protestataires, revient précisément à tenter de montrer, en multipliant les exemples de réactions à l'événement dont il lui suffit en fait qu'elles soient diverses et variées, que les participants à ces manifestations trouvent bien en eux-mêmes, comme par déduction « d'un Cogito inaugural » (Descombes 2004 : 369), les raisons de leur mobilisation.

Or, il me semble qu'il est possible de proposer une autre analyse du fonctionnement de ce type d'événements. J'en donnerai ici deux exemples : le premier est emprunté à l'étude que consacre André Loez aux mutins de 1917 ; le second à mes propres travaux sur les visites présidentielles en province.

Dans son ouvrage, André Loez (2010) revient longuement sur la question des explications qu'il est possible de donner à l'extraordinaire ténacité des combattants de la Grande Guerre. Le premier chapitre, « Endurer l'épreuve, l'obéissance et ses logiques de 1914 à 1916 », pourrait laisser croire à un classique état des lieux avant d'aborder le cœur de l'ouvrage avec les mutineries de 1917. Or il n'en est rien : le chapitre se lit comme une exemplaire mise en œuvre de ce que devrait plus souvent être un travail de contextualisation au statut véritablement explicatif. Voilà ses conclusions :

« Il faut surtout en finir avec le modèle explicatif où la participation des soldats à la guerre tient à une "motivation" plus ou moins forte. On l'a vu, en partant de l'entrée en guerre en 1914, qu'il n'était pas besoin de chercher des "raisons" pour lesquelles les individus combattent : la guerre est une expérience collective évidente, sur laquelle les consciences individuelles n'ont aucune prise. On n'a pas à vouloir la guerre, bien que certains la veuillent et la justifient : il y a la guerre, et les États-nations modernes parviennent à mobiliser leurs citoyens pour la faire, que ces derniers le souhaitent ou non » (*Ibid.* : 546).

« Il y a la guerre », il faut la faire, et certains la veulent ou la justifient. La formulation énonce, avec beaucoup de force, l'évidence de la présence au monde de la plupart des événements institués que les citoyens d'un État « rencontrent » au cours de leur existence. Rien n'empêche qu'ils s'en fassent une idée personnelle, la contestent ou l'approuvent. Mais ce ne peut être que dans un second mouvement. D'abord, la guerre est là comme horizon réalisé et idée commune dans le contexte du début du XX^e siècle.

Sans doute dira-t-on, à juste raison, que faire la guerre n'est pas faire la fête, ne serait-ce parce que la pression coercitive de l'État est nettement plus pesante dans le premier cas. Je voudrais pourtant soutenir que la comparaison n'a d'autre objet que de faire valoir l'idée que l'évidence de la fête (elle est là, il faut la faire) doit être pensée sur le modèle de celle de la guerre : bien que la coercition n'y soit pas présente (*i.e.* bien qu'elle paraisse reposer sur la libre conviction de ses participants), elle est en un sens aussi préétablie dans ses formes et dispositifs que peut l'être une mobilisation militaire.

C'est de ce préétablissement des formes festives que j'ai tenté de rendre compte au long de la seconde partie de l'enquête consacrée aux festivités auxquelles donnent lieu les visites présidentielles en province d'un long ^{XX}^e siècle (Mariot 2006). Elle consiste en effet à donner quelques raisons à la présence, si rarement prise en défaut, de la liesse. Précisons de nouveau : des raisons autres que celles renvoyant un peu magiquement à l'identique popularité des voyageurs ou à l'immuable civisme des publics. Trois registres argumentatifs s'efforcent de montrer comment est fabriqué, localement, un contexte de liesse appelant comme une réponse adéquate et attendue, sinon évidente et obligée, l'adoption de conduites acclamatives. Le premier indique comment et par qui (comités des fêtes, de quartier, etc.) sont organisées et financées les visites. Il décrit les conditions matérielles de la mobilisation et les formes canoniques de l'accueil. Le deuxième, consacré à analyser ce que j'ai appelé l'« emballage ordinaire des fêtes », s'efforce de rendre aux visites leurs marges festives et interroge ce que leur succès doit à la banalisation locale de l'événement. Le dernier se rapproche un peu plus encore des foules pour questionner les techniques de déploiement d'un hommage approprié. À travers l'acclamation « en sociétés », il décrit l'économie générale de la liesse.



Les raisons ainsi données à la participation aux fêtes dans les trois registres mentionnés ont pu apparaître bien ternes et prosaïques à beaucoup de lecteurs. Dans un article récent dans lequel il revient sur ses travaux consacrés à la Saint-Napoléon (la fête nationale du Second Empire), Sudhir Hazareesingh évoquait ainsi mes propres enquêtes en parlant d'une « approche qui ne [voit] dans la présence de la foule festive du 15 août qu'une manifestation de conformisme – notion somme toute banale, dont le flou heuristique n'est égalé que par son misérabilisme anthropologique » (2009 : 184). Bien qu'il ne soit, c'est un euphémisme, guère solidement étayé, je voudrais ici endosser le stigmate en essayant

de comprendre pourquoi les explications que j'ai données à la participation aux fêtes peuvent décevoir le lecteur au point de se voir taxées de « misérabilisme anthropologique ». Sans doute l'aspect plat et descriptif du propos, qui fait toute la difficulté de l'entreprise, n'est-il pas étranger à ce jugement. Dans une première étape en effet (en gros la première partie du livre), le travail mené a consisté à remettre en cause les explications qui font appel à des hypothèses fortes quant à ce que les gens pensent et croient. Par quoi l'examen de l'*agency* supposée des acteurs est-il remplacé ? Une présentation, certes la plus fine et précise possible, mais purement descriptive, des institutions matérielles et sémantiques qui prédéfinissent la fête. Ou encore une mise à plat des dispositifs, matériels et moraux, de la mobilisation qui risque toujours le stigmate de la banalité, voire de la trivialité. Sans doute est-ce d'ailleurs cet aspect terre à terre qui aide à comprendre pourquoi ces explications ne sont apparemment pas jugées dignes de figurer parmi les « bonnes raisons » susceptibles de fournir une explication adéquate aux comportements politiques, de celles qui renvoient à des déterminants idéels. La boucle est maintenant refermée : dans leur patiente énumération, elles permettent de comprendre la déception ressentie par Shudir Hazareesingh. Suivant ce point de vue, l'Homme conformiste est un être pauvre en engagements intérieurs, en valeurs pesées et réfléchies, en exercices de compétence citoyenne. L'absence de semblables vertus (qui sont, pour l'analyste, autant de mobiles à ses actes) fait une dignité anthropologique amoindrie. Autrement dit, associer l'idée de conformisme à un « misérabilisme anthropologique », c'est protester contre toute idée d'affaiblissement des capacités individuelles du sujet pensant suivant un modèle bien décrit par Vincent Descombes :

« Refuser l'idée que l'état social dispose l'esprit, c'est tout simplement rejeter le principe de toute sociologie, qui est que l'homme qui pense le fait toujours avec d'autres, qu'il n'est pas moins social lorsqu'il pense que lorsqu'il coopère avec des partenaires. Il est vrai que ce principe a parfois été dénoncé comme une insulte à la dignité de l'esprit humain, lequel ne serait pleinement lui-même que dans l'indépendance individuelle » (2004 : 368).

Je crois pourtant pouvoir soutenir que les raisons données à la participation permettent à elles seules d'expliquer la présence continuée de l'effervescence, autrement dit sans être aucunement obligé d'introduire dans l'analyse une quelconque psychologie collective. D'une certaine façon en effet, les trois chapitres terminaux du livre ne représentent ni plus ni moins que la description la plus complète possible de l'« esprit objectif » d'une fête civique et des manières dont il peut « porter », au niveau matériel comme cognitif, la participation. Dans les trois cas,

il s'agit en effet de décrire les manières de penser et d'agir qui sont caractéristiques de l'idée d'accueil officiel au XX^e siècle. On peut choisir de mettre l'accent sur les transformations qui touchent les visites, bien qu'elles soient marginales au moins de la moitié du XIX^e siècle aux années 1960. Surtout, elles touchent principalement l'abolition de la distance physique entre le chef de l'État et les spectateurs : le bain de foule avec poignées de main n'existe pas avant les promenades pétainistes et gaulliennes. En revanche, l'organisation locale de l'accueil, les festivités auxquelles il donne lieu, enfin et surtout la formule qui en assure l'interprétation et le succès jamais démenti (s'ils applaudissent, c'est qu'ils adhèrent) demeurent largement inchangées. C'est là, me semble-t-il, le meilleur indice de l'importance qu'il faut conférer au préétablissement de l'institution « visite en province », autrement dit à l'idée, consubstantielle au concept d'esprit objectif, que les manières de l'accueil sont « extérieures aux individus du point de vue de l'origine, ce qui veut dire ici de l'autorité et de la validité » (Descombes 1996 : 289). Quelles sont les conséquences d'un tel point de vue ? Elles consistent à simplement réaffirmer le fait que ces « manières de l'accueil » ne dépendent d'aucun des participants en particulier. C'est la raison pour laquelle ceux-ci peuvent aisément prendre appui et se reposer sur les formes prescrites comme sur le sens officiel de la cérémonie. Dans les deux cas, la participation est largement prise en charge. Certains peuvent toujours venir discuter l'organisation des préparatifs ou les fondements du rituel, mais une telle posture de réflexivité doit être envisagée comme « second mouvement » par rapport au mode le plus fréquent d'une participation « portée par les institutions ».

*Centre national de la recherche scientifique
Centre universitaire de recherches sur l'action publique et le politique.
Épistémologie et sciences sociales (CURAPP-ESS), Amiens
nicolas.mariot@ens.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : réflexivité/*reflexivity* – intériorisation/*interiorization* – rituels/*rituals*
esprit objectif/*objective spirit* – mouvements sociaux/*social movements*.

BIBLIOGRAPHIE

Anscombe, Elizabeth

2002 [1957] *L'Intention*. Trad. de l'anglais par Mathieu Maurice et Cyrille Michon. Préf. de Vincent Descombes. Paris, Gallimard (« Bibliothèque de philosophie »).

Aron, Raymond

1981 [1938] *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris, Gallimard (« Tel »).

Bazin, Jean

2008 *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*. Toulouse, Anacharsis.

Boltanski, Luc

2009 *De la Critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris, Gallimard (« NRF essais »).

Boltanski, Luc & Laurent Thévenot

1983 « Finding One's Way in Social Space : A Study Based on Games », *Social Science Information* 22 (4-5) : 631-680.

Bruner, Jerome

1997 [1990] *Car la culture donne forme à l'esprit. De la révolution cognitive à la psychologie culturelle*. Trad. de l'anglais par Yves Bonin. Paris, Eshel / Genève, Georg.

Buton, François

2010 « Histoires d'institutions : réflexions sur l'historicité des faits institutionnels », *Raisons politiques* 40 : 21-42.

Descombes, Vincent

1995 *La Dénrée mentale*. Paris, Minuit (« Critique »).

1996 *Les Institutions du sens*. Paris, Minuit (« Critique »).

2001 « Relation intersubjective et relation sociale », in Jocelyn Benoist & Bruno Karsenti, eds, *Phénoménologie et Sociologie*. Paris, Presses universitaires de France : 127-155.

2002 « L'idée d'un sens commun », *Philosophia Scientiae* 6 (2) : 147-161.

2004 *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris, Gallimard (« NRF essais »).

Fillieule, Olivier

2010 « Tombeau pour Charles Tilly : répertoires, performances et stratégies d'action », in Olivier Fillieule, Éric Agrikoliansky & Isabelle Sommier, eds, *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*. Paris, La Découverte : 77-99.

Fureix, Emmanuel

2009 *La France des larmes. Deuils politiques à l'âge romantique (1814-1840)*. Préf. d'Alain Corbin. Paris, Champ Vallon (« Époques »).

Goody, Jack

1979 *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Trad. de l'anglais et éd. par Jean Bazin & Alban Bensa. Paris, Minuit (« Le Sens commun »).

1986 *La Logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*. Paris, Armand Colin.

Grelet, Stany

2005 « L'amour de l'art : pour une technologie de la contestation », *Vacarme* 31 (www.vacarme.org/article1263.html)

Hazareesingh, Sudhir

2009 « Les fêtes du Second Empire : apothéose, renouveau et déclin du mythe monarchique », in Hélène Becquet & Bettina Frederking, eds, *La Dignité de roi. Regards sur la royauté au premier XIX^e siècle*. Rennes, Presses universitaires de Rennes : 173-185.

Héran, François

1987 « L'institution démotivée : de Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà », *Revue française de sociologie* 28 (1) : 67-97 [www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_0035-2969_1987_num_28_1_2368].

Lemieux, Cyril

2009 *Le Devoir et la Grâce*. Paris, Economica (« Études sociologiques »).

Lignier, Wilfried

2010 « Comment pratiquer la critique des institutions ? », *Critique* 756 : 421-434.

Loez, André

2010 *14-18, les refus de guerre. Une histoire des mutins*. Paris, Gallimard (« Folio. Histoire » 174).

Mariot, Nicolas

2006 *Bains de foule. Les voyages présidentiels en province, 1888-2002*. Paris, Belin (« Socio-histoires »).

2008 « Qu'est-ce qu'un "enthousiasme civique" ? : sur l'historiographie des fêtes politiques en France après 1789 », *Annales. Histoire, sciences sociales* 63 (1) : 113-139.

2009 « Le paradoxe acclamatif, ou pourquoi les institutions n'ont pas de première fois », in François Buton & Nicolas Mariot, eds, *Pratiques et méthodes de la socio-histoire*. Paris, Presses universitaires de France : 165-186 [www.jourdan.ens.fr/~mariot/hopfichiers/PDF/Mariotsh.pdf].

2011 « Does Acclamation Equal Agreement? Rethinking collective Effervescence Through the Case of the Presidential "Tour de France" During the 20th Century », *Theory & Society* 40 (2) : 191-221.

Ryle, Gilbert

2005 [1949] *La Notion d'esprit. Pour une critique des concepts mentaux*. Trad. de l'anglais par Suzanne Stern-Gillet. Préf. de Julia Tanney. Paris, Payot & Rivages (« Petite Bibliothèque Payot » 568).

Tilly, Charles

2008 *Contentious Performances*. Cambridge, Cambridge University Press.

Tocqueville, Alexis de

1951 [1840] *Œuvres complètes*, 1. *De la démocratie en Amérique*, vol. II. Éd. par Jacob-Peter Mayer. Paris, Gallimard.

Vidal, Denis

1987 « Une négociation agitée : essai de description d'une situation d'interaction entre les hommes et les dieux », *Études rurales* 107-108 : 71-83.

Vygotski, Lev

1985 [1932] « Le problème du langage et de la pensée chez l'enfant dans la théorie de Piaget », in *Pensée et Langage*. Trad. par Françoise Sève [suivi de *Commentaire sur les remarques critiques de Vygotski* par Jean Piaget]. Paris, Messidor – Éd. sociales : 45-110.

Nicolas Mariot, *La réflexivité comme second mouvement*. — À partir d'une lecture du livre de Luc Boltanski, *De la critique*, l'article tente de préciser quels sont les moments sociaux où la réflexivité s'épanouit. Il avance l'hypothèse que, loin d'être continuellement présente à nos actions, elle intervient essentiellement dans les situations qui échappent aux normes, à ce qui est usuel. En ce sens, elle peut être dite seconde à la fois vis-à-vis d'une réalité qui lui préexiste et parce qu'elle est une complication par rapport à une action « portée par les institutions ». Déterminer l'équilibre entre conjonctures routinières et moments critiques est essentiel aux sciences sociales : parce qu'elles interrogent leurs enquêtés ou consignent leurs justifications, celles-ci tendent à imposer chez eux la production de postures réflexives dont, pourtant, ils peuvent le plus souvent se passer.

Nicolas Mariot, *Reflexivity as a Second Movement*. — This reading of Luc Boltanski's book, *De la critique*, tries to identify the « social moments » when reflexivity flourishes. It advances the hypothesis that, far from being continuously present in our actions, reflexivity mainly comes into play in situations that sidestep norms and the usual. In this sense, it can be said to be secondary to a preexisting reality and to be a complication in relation to the actions borne by institutions. It is essential to the social sciences to determine the equilibrium between routine and critical moments. Since these sciences ask questions of their informants and record their explanations, they tend to force the latter to adopt reflexive postures that they can usually do without.