

INVISIBILITÉ SOCIALE ET INVISIBILITÉ DU SOCIAL

La persistance de formes d'exclusion, de dévalorisation, de mépris, touchant différents groupes sociaux et notamment ceux qu'on appelle parfois les « minorités », mais aussi la montée d'une pauvreté extrême dont on sait depuis longtemps que la portée n'est pas que matérielle, a incité les chercheurs en philosophie et en sciences sociales – tout comme les travailleurs sociaux et tout acteur social en prise avec les situations d'exclusion et de misère sociales – à prendre la question de l'invisibilité sociale à bras le corps. Peu à peu, cette question est devenue une thématique importante dans la réflexion théorique sur le monde social, donnant lieu à des approches variées et à différentes tentatives de conceptualisation⁶⁵. C'est sous l'angle du conflit, en lien avec la théorie des « luttes pour la reconnaissance⁶⁶ », que j'ai pour ma part abordé cette question, privilégiant ainsi l'angle des luttes auxquelles l'expérience de l'invisibilité donne souvent naissance⁶⁷. Vues sous cet angle, les « luttes pour la visibilité » dont l'espace public est le premier lieu d'expression prennent ainsi leur source dans l'expérience de l'invisibilité en ayant pour visée la sortie de l'invisibilité sociale, vécue comme une forme de dévalorisation suscitant moult souffrances. Un des apports d'une approche basée sur les

⁶⁵ Voir Honneth, Axel, *La société du mépris*, édité par O. Voirol, Paris, La Découverte, 2006 ; Voirol, Olivier, « Visibilité et invisibilité : une introduction », in *Réseaux*, n°129-130, 2005, pp.9-36; Voirol, Olivier, « Invisibilité et système. La part des luttes pour la reconnaissance », in Christian Lazzeri et Alain Caillé (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, Ed. CNRS, 2009, p.321-346 ; Leblanc, Guillaume, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009 ; Sorrentino, Vincenzo, *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna nella politica contemporanea*, Bari, Dedalo, 2011.

⁶⁶ Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2000 (1992).

⁶⁷ Voir O. Voirol « Les luttes pour la visibilité », *Réseaux*, n°129-130, 2005.

concepts de visibilité et d'invisibilité sociales est notamment de parvenir à appréhender l'espace public de manière dynamique et conflictuelle tout en se gardant de délimiter de manière rigide les frontières entre public et privé, visible et invisible ou encore dicible et indécible. Ils permettent ce faisant de revisiter les travaux classiques sur l'espace public - ceux de Jürgen Habermas, de Hannah Arendt ou encore d'Ervin Goffman, en particulier - en concevant les luttes qui s'y déploient, dont une visée est l'élargissement du champ de la visibilité sociale⁶⁸. Une approche de ce type permet en outre d'envisager le rôle déterminant des institutions sociales dans la production et la définition du champ de la visibilité et de l'invisibilité sociales : l'économie, le droit, les médias de communication, mais aussi la famille et l'univers de la proximité affective. Surtout, une telle approche permet de prendre au sérieux le vécu des sujets sociaux, leurs attentes morales, leurs expériences du mépris et de l'injustice, leur vécu de l'indignité. Sans cette sensibilité théorique pour ces expériences et ces attentes morales, ces dernières resteraient écrasées sous une démarche objectivante souvent pratiquée par la plupart des approches en sciences sociales, pour lesquelles l'expérience vécue et les attentes morales ne sont pas des objets de connaissance privilégiés.

Cette approche des « luttes pour la visibilité » permet de saisir ces processus dynamiques en partant de l'expérience sociale de l'invisibilité pour tenter de comprendre comment se forment des luttes et des actions collectives articulées autour de la question de la visibilité et de l'expression au sein de l'espace public⁶⁹. Cependant, en insistant sur l'expérience de l'invisibilité sociale et des luttes qui se déploient à partir d'elle, on part certes du vécu des êtres sociaux qui en sont victimes, on décrit leurs souffrances, parfois leurs espoirs et leurs façons de s'en sortir tant bien que mal. On tend toutefois à passer à côté de la partie du phénomène qui ne renvoie pas à l'expérience sociale en tant que telle mais aux catégories cognitives et normatives - scientifiques, philosophiques, institutionnelles et administratives, politiques -

⁶⁸ Voir O. Voirol (éd.), « Visibilité/invisibilité », *Réseaux*, n°129-130, 2005.

⁶⁹ Voirol, Olivier, « Invisibilité et système. La part des luttes pour la reconnaissance ».

mobilisées ou non pour penser et voir cette expérience - ou au contraire pour l'ignorer. Centrée sur cette expérience de l'invisibilité sociale et la constitution politique d'une revendication de visibilité, une telle approche ne thématise pas suffisamment une question centrale portant sur les relations entre l'invisibilité sociale en termes d'expérience et l'invisibilité *du social* en termes de connaissance conceptuelle développée pour saisir cette expérience. C'est sur ce problème du lien entre l'expérience de l'invisibilité sociale et l'invisibilité du social que j'aimerais revenir dans le présent texte.

La thèse défendue ici considère que l'expérience de l'invisibilité sociale, effectivement vécue par un nombre croissant d'individus, et de manière dramatique, est redoublée d'une invisibilisation *du social*. On assiste à un processus rétroactif, car un niveau d'invisibilité alimente l'autre : plus le social disparaît en tant que catégorie pertinente mobilisée à la fois par les discours sur le monde social et par les dispositifs appelés à l'administrer, plus les conditions amenant au vécu de l'invisibilité sociale sont reconduites, reproduites, sinon renforcées. Envisager le problème sous cet angle amène à se confronter à un enjeu de taille : insister sur l'invisibilité sociale sans se pencher sur l'invisibilisation *du social* revient à souligner un seul aspect d'un phénomène dont les facettes sont indissociables. Mettre l'accent uniquement sur l'expérience de l'invisibilité sociale renforcerait alors paradoxalement un mécanisme clé dont cette expérience procède, à savoir l'oblitération du social accroissant son invisibilité. Pour soutenir cette thèse, il s'agira de revenir, dans un premier temps, sur la question de l'invisibilité sociale en tentant d'explorer le cœur de ce phénomène. Afin d'échapper à une approche trop générale dudit phénomène, une distinction entre différents *modes* d'invisibilité sociale s'avèrera ici nécessaire. Dans un second temps, il s'agira d'aborder la question de l'invisibilité *du social* à travers la description des modes de connaissance de la société participant à cette dernière ou contribuant au contraire à l'étude du social et de ses spécificités - comme c'est le cas des classiques de la sociologie, en particulier Emile Durkheim. Il conviendra enfin de mettre en évidence la relation dialectique entre invisibilité sociale et invisibilité *du social* en soulignant la

nécessité d'examiner ces deux niveaux conjointement, car en optant pour l'examen isolé d'un seul pôle, l'invisibilité de l'autre s'accroît inéluctablement. Il s'agira enfin de penser les possibles modalités d'une visibilité du social à travers la méthode de la reconstruction sociale.

L'invisibilité sociale.

L'entrelacs de la visibilité.

Pour aborder la question de l'invisibilité sociale, la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty offre un premier éclairage⁷⁰. Si Merleau-Ponty ne développe pas à proprement parler une conception de l'invisibilité sociale, puisque sa préoccupation première est la philosophie de la *perception*, sa manière d'envisager la relation entre le visible et l'invisible en envisageant l'engagement réciproque du regardé et du regardant, permet de brosser les premiers traits d'une conception *sociale* de la visibilité. Selon Merleau-Ponty, le visible est toujours lié à l'invisible : il n'existe pas une visibilité sans part d'invisibilité. L'invisible forme un horizon impalpable et imprévu d'où le visible surgit, comme une ouverture. Ce sont les actes du regard des êtres qui ouvrent un espace de visibilité. Cependant, ce visible qui s'ouvre n'est pas celui d'un être détaché, regardant le monde tel un objet extérieur, car la vision n'est jamais extérieure à ce qu'elle voit : elle est sa propre visibilité, elle se voit voyant ce qu'elle voit. Elle est une prise, sans être une prise de possession d'un extérieur par un intérieur. Pour Merleau-Ponty, il y a un entrelacs entre le regardant et le regardé, ce qui voit est simultanément rendu visible. Par conséquent, « prendre » par le regard, c'est aussi être pris par ce qui est pris. « La prise est prise »⁷¹ dit-il. Un « corps qui voit » est simultanément un corps visible, plus précisément, il *devient* visible « dans l'acte même de regarder », annonçant « la vue qu'autrui en prend »⁷² dit Merleau-

Ponty. Le voir engage autrui et le monde, qui rendent simultanément visible le regardant : le prendre prend, et c'est en étant pris par le monde que l'on peut en être, en faire partie, non pas en le possédant mais en le laissant s'ouvrir à soi, se rendre visible dans le même geste du devenir soi-même visible. Le regard qui interroge le monde est lui-même interrogé par le monde. Par conséquent, la prise renvoie moins à une maîtrise par un sujet surpuissant qu'à une dépossession de ce dernier. Prendre c'est être pris, comme regarder c'est être vu. Cette relation que Merleau-Ponty nomme « chiasme » est au principe de la manifestation d'autrui et du monde.

La leçon à retenir du chiasme merleau-pontien est double. Premièrement, si la prise est prise, si le voir engage l'autre et le monde, si ces derniers rendent eux-mêmes visible le regard qui les regarde, alors le monde et l'autre ne sont pas « ici ou là », ils adviennent, ils deviennent visibles par la prise qui est prise. Autrement dit, le visible et l'invisible constituent deux pôles en relation et non pas en opposition l'un contre l'autre. Ce sont deux pôles dont les frontières ne sont pas tracées clairement car elles se déplacent sans cesse. Si, deuxièmement, cette conception ouverte et dynamique de la visibilité et de l'invisibilité insiste sur la perception et la présence au monde, elle souligne surtout le fait que la relation à autrui émerge dans le regard mutuel. Le voir prend autrui qui le prend à son tour. Comme c'est en prenant et en étant pris par le monde que le sujet en fait partie, c'est en prenant et en étant pris par l'autre qu'il entre en relation avec lui. Loin de posséder l'autre et le monde et de se faire posséder en retour, il s'agit là d'une ouverture mutuelle marquant un processus de visibilisation simultané et réciproque du regardé et du regardant.

Si Merleau-Ponty n'a pas fait de la réflexion sociale son thème de prédilection dans sa philosophie et sa psychologie de la perception, il ouvre néanmoins la voie à une analyse de la visibilité *sociale*. Car ce qu'il remarque à propos du monde et du rapport entre le regardant et le regardé peut être vu comme un rapport perceptif mais aussi surtout comme un rapport *sociel*. Dans sa manifestation visible, tout être engage autrui qui le rend visible et par lequel il se rend lui-même visible : ce processus consistant à prendre par le regard et à se voir pris du regard est

⁷⁰ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1979.

⁷¹ Ibid., p. 313.

⁷² Ibid., p. 321.

inséparablement une relation sociale entre des êtres dont la spécificité est leur irréductibilité au point de vue singulier de chacun d'entre eux. Elle émane non pas de ce qu'il y a en eux mais de ce qu'il y a *entre eux*. C'est souligner également que le cœur de toute relation sociale est une manifestation de visibilité des êtres entre eux. Ce que dit Merleau-Ponty de la visibilité du monde, peut être dit inséparablement du social : il s'organise dans le visible et il organise simultanément le visible. Dans la relation sociale, le sujet voit autrui par l'acte du regard et se sent visible par autrui dans ce même acte qui l'engage à autre que lui-même. C'est, pour lui, percevoir combien, quand il regarde autrui, il est visible par lui, combien il est à la fois acteur regardant et regardé. Comme si l'acte de regarder engageait en lui-même la manifestation d'autrui qui le confirme dans son être présent par ce regard « engageant ». Un acte de regard engage donc toujours un autre que le soi regardant, et il faut même cette intervention – même fictive – d'un autre pour faire émerger ce soi comme une entité intelligible distincte d'un autre soi. C'est donc en passant par autrui que le soi se rend visible à lui-même. En regardant autrui, le soi se sent (et se sait) regardé par un autre, il perçoit cet autre visible en même temps qu'il se perçoit dans sa visibilité propre, en tant qu'être à la fois regardant – et regardé. A l'inverse, on peut aussi supposer que le monde et l'autre ne « répondent » pas à la prise du sujet : cette prise par l'autre et le monde fait alors défaut - ce qui permet de penser le phénomène de l'invisibilité sociale sur lequel je reviendrai dans un instant.

Visibilité et interaction sociale.

A ce stade, il convient de faire un pas supplémentaire en abordant la question de l'interaction et de la socialisation. Si Merleau-Ponty permet de clarifier la question de l'invisibilité sous l'angle de la perception et des « entrelacs » de visibilité, c'est avant tout dans l'approche pragmatiste de George Herbert Mead que ce processus intersubjectif d'accès au visible par le biais d'autrui est véritablement décrit sous l'angle de l'interaction

sociale et de la socialisation⁷³. Plus que la perception, Mead explore en effet la dimension cognitive et morale de ce processus, en examinant de ce fait le processus de constitution de soi par l'intermédiaire d'autrui. Son point de départ est l'idée selon laquelle le soi n'est pas intelligible à lui-même sans l'intermédiaire d'un autre soi. Pour Mead, ce n'est pas dans l'acte d'extériorisation de soi mais dans la réponse d'autrui à cet acte qu'il accède au sens de soi⁷⁴. C'est parce que le soi prend conscience de ses actes grâce à la réaction manifestée par ses partenaires d'interaction qu'il accède à une image visible de lui-même. Le soi ne peut accéder à sa propre visibilité que si des partenaires d'interaction rendent en retour ses actions visibles et effectives. Par conséquent, sans la présence active et réactive d'un partenaire d'interaction, ce soi demeure inaccessible à lui-même. C'est parce qu'il existe une *relation sociale* que le soi accède à sa visibilité, c'est parce qu'il se rend visible aux autres et que du même coup il rend les autres visibles qu'il accède à sa propre visibilité. Le soi ne précède pas l'acte de visibilité, qui est toujours un « visible avec », car c'est dans le processus intersubjectif même qu'il se constitue en tant que tel. Dans l'acte même par lequel il se manifeste comme un être agissant (y compris de manière non volontaire et non intentionnelle), il devient visible pour autrui et suscite – chez autrui et dans son monde – un acte en retour qui est porteur d'une « image visible » de l'intelligibilité de ses actes. Sans cette relation, le soi resterait enfermé dans l'invisibilité, une invisibilité pour soi et pour autrui, qui reviendrait à le priver des conditions mêmes par lesquelles ce soi est soi. En conséquence, si le rapport à soi dépend de la présence active d'autrui et de ses réactions, alors la dimension sociale et intersubjective de la visibilité mutuelle est centrale et première dans la construction du soi et dans la possibilité même du déploiement d'un rapport social. On retrouve par ailleurs avec Mead l'idée selon laquelle tout rapport social implique en son cœur même et simultanément la construction d'une visibilité

⁷³ Sa théorie a été principalement développée dans son ouvrage le plus célèbre, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 2006.

⁷⁴ *Ibid.*

mutuelle des participants à l'interaction – le social et le visible sont ainsi indissociablement liés.

La perspective de Mead est d'autant plus pertinente pour comprendre la visibilité et l'invisibilité sociales qu'il ajoute à ce premier étage de l'interaction entre partenaires en contact immédiat un second étage qui prend en compte non seulement la présence d'un autre concret et immédiat mais celle d'autres sujets intangibles dont le rôle dans la construction sociale de la visibilité s'avère indispensable. Sous la forme de l'*autrui généralisé*, Mead envisage en effet un partenaire fictif mais agissant, qui renvoie non pas à un partenaire direct mais à la collectivité dans son ensemble telle qu'elle peut être projetée imaginativement par tout individu socialisé. C'est donc non seulement en endossant la perspective de ses partenaires immédiats d'interaction mais également celle d'un « *autrui généralisé* » agissant comme le symbole de la collectivité élargie, avec ses normes et ses valeurs, que ce soi individuel parvient à s'inscrire dans cette collectivité rendue visible malgré son caractère intangible. Par ses actes, dont les actions de ce collectif imaginé lui rendent le sens, il fait activement partie de ce collectif en qualité de membre visible. Pour Mead, il est en effet indispensable de pouvoir à la fois se sentir agir dans ce collectif et en quelque sorte agir par ce collectif pour pouvoir être socialement visible et y prendre place. Si la présence active au premier étage de l'interaction est indispensable au processus de socialisation, elle ne suffit pas pour assurer les conditions pleines et entières de cette dernière, qui requiert cette forme généralisée d'interaction.

A ce stade, il apparaît que la visibilité ne renvoie pas seulement à la perception mais aussi à l'interaction et qu'elle confère peu à peu aux interactants leur qualité de membres socialisés à part entière au sein d'une collectivité élargie. La visibilité est donc indissociablement socialité. Mead montre bien qu'un soi socialisé est aussi un soi « *réalisé* », sans cesse en train, à travers des médiations multiples, d'endosser la perspective de ses partenaires d'interaction immédiats et de la collectivité dans laquelle il s'inscrit. Il endosse tout autant les normes de comportements de la collectivité tout en les transformant dans le même geste par ses formes individualisées de contribution à cette dernière. La condition de ce processus est toutefois de parvenir à

voir ce collectif et à être vu par ce dernier pour y inscrire ses contributions propres. Il ne suffit pas que le soi existe de manière visible dans l'espace perceptif de ses partenaires à la fois regardant et agissant, il doit être doté d'une *valeur* ; pour qu'il soit vu il faut inséparablement qu'il soit reconnu comme digne de valeur. Elle suppose donc de conférer une *valeur*, d'attribuer des qualités aux participants. En ce sens, la visibilité est inséparable d'une charge normative et morale qui « *informe* » la dimension perceptive – tout en étant informée par elle : ce qui est perçu l'est en lui conférant simultanément une qualité et une valeur. C'est donc par la médiation de cette attribution de valeur que des sujets et des entités du monde accèdent à la visibilité. C'est par la médiation de certaines manifestations expressives que les partenaires d'interaction se voient conférer cette *valeur* : ils sont alors considérés et acquièrent une place valorisée par leurs partenaires immédiats d'interaction et par la collectivité générale. Rendre visible renvoie ainsi à un acte par lequel les sujets reconnaissent leurs partenaires d'interaction en leur conférant une valeur sociale.

Ces relations de visibilité au cœur de la socialité font naître des *attentes* normatives : puisque ce processus est central dans la constitution du soi individuel, ce dernier ne requiert pas seulement une relation visible quant à ses actes pour devenir visible à lui-même et constituer un rapport sensé à lui-même, il développe une attente de visibilité et de retour positif à l'égard de ses actes de la part de ses partenaires d'interaction immédiats ou généralisés. Autrement dit, il doit pouvoir compter sur la réponse d'*autrui* et du monde à ses propres actes dans le cadre des relations sociales de visibilité. On peut dire que le soi formule sans cesse des *attentes de visibilité* structurées sur le plan normatif dans les situations de son activité courante sans qu'il soit obligé de les expliciter et sans même ressentir le besoin de les énoncer - ces attentes de visibilité mutuelle vont en quelque sorte de soi tant elles font partie des structures normatives fondamentales de la socialité. Une expérience de l'invisibilité sociale est à l'inverse le produit d'une non satisfaction d'attentes de visibilité sociale. Cette absence donne lieu à une « *expérience* », une rupture, une nécessaire exploration.

A partir de ces premiers éléments, il devient plus aisé de tracer le contour du *phénomène générique de l'invisibilité sociale*. On pourra en effet parler d'invisibilité sociale lorsque le soi est privé des réactions d'autrui et donc des signes susceptibles de rendre compte positivement de sa présence et de ses actes. Comme les êtres partageant le même espace ne manifestent aucune réaction susceptible de conférer une visibilité et une valeur à ces actes, ces derniers restent sans suite, sans existence. Pour reprendre à nouveau les termes de Merleau-Ponty, c'est comme une prise qui ne prend pas en ce qu'elle n'est pas prise. Puisque la réaction d'autrui est la condition de l'intelligibilité du soi et de ses actes, et que le soi développe des attentes de visibilité à l'égard d'autrui et du monde, il ne peut qu'être affecté par ce déficit de réaction à son égard. Il développe l'impression de n'avoir pas prise sur le monde et sur les autres, de n'être pas là, ou d'être « transparent » – expérience dont Ralph Ellison témoigne dans son ouvrage, *L'homme invisible*⁷⁵. L'absence de réactions de partenaires d'interaction et d'un monde dans lequel un homme se sent inscrit de manière visible et qui le rend visible blesse les attentes implicites de visibilité qu'il a apprises à développer pour devenir un soi socialisé et individué. Il demeure alors dans un état de confusion, de non sens, de perte, car les manifestations d'autrui et du monde lui font défaut pour se sentir être et *en être*, face aux autres et face à lui-même. C'est un soi désorienté, qui reste comme prisonnier d'un « être là » désemparé, défait par les relations sociales justement censées le faire. On voit combien l'invisibilité sociale a des effets dévastateurs pour le soi puisque c'est tout son rapport à autrui, à la collectivité et au monde – dans sa dimension sociale, normative et perceptive tout à la fois –, mais aussi sa capacité à s'affirmer pour autrui et à être présent dans le monde, qui s'effrite, voire s'effondre. Le soi entre alors dans un rapport incertain suscitant un doute fondamental sur son existence, sinon sur sa présence au monde, au point que tout son être s'en trouve ébranlé – comme

⁷⁵ Ralph Ellison, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, traduit de l'américain par Magali et Robert Merle Paris, Grasset, 2002 ; Axel Honneth, « Invisibilité », in *La société du mépris*, p. 225-243.

en témoignent avec force les travaux sur l'expérience de l'invisibilité des afro-américains aux Etats-Unis⁷⁶.

A partir de la conception à « deux étages » de la socialisation chez Mead, impliquant la relation première avec des partenaires d'interaction immédiats et la relation secondaire avec un collectif composé de partenaires imaginés, on voit combien le phénomène de l'invisibilité sociale joue à différents niveaux. Être invisible au premier niveau de la socialisation suppose pour le soi, comme on l'a vu, de ne pas être pris en compte par des partenaires d'interaction concrets et de ne pas recevoir en retour l'attestation de son action et de sa présence au monde. Être invisible au second niveau de la socialisation suppose cette fois-ci que c'est la collectivité – un « autrui généralisé » impliquant des institutions et des collectifs – dont il a toutes les raisons de se sentir membre puisqu'il y est socialisé, et donc face à laquelle il développe des attentes de visibilité, qui ne manifeste aucun signe permettant de signaler une forme de perception et d'attribution de valeur à ses activités. Ce collectif élargi ne manifeste pas sa perception du sujet comme un de ses membres à part entière. Face au manque ou à l'absence de signes attestant de sa visibilité, le soi se trouve dans l'incapacité de s'orienter en fonction des règles et des normes de cette collectivité qui ne tarde pas à se muer en entité invisible devant laquelle les moyens, y compris fictifs, pour la rendre tangible échouent désespérément. A défaut de devenir hostile au sujet, cette collectivité devient abstraite et insaisissable, invisible au point de disparaître comme horizon d'orientation normative positif. Cet « autrui généralisé » de la collectivité perd sa consistance au fur et à mesure que les repères visibles permettant de le figurer et de le symboliser s'effacent. Du coup, le soi rendu invisible perd le sens du monde dans lequel il habite et tente d'agir, ne sait alors plus dans quel monde il habite ; il perd la sensibilité pour les êtres qui y vivent et l'environnement, il perd toute appréhension d'un collectif palpable dont il se sentirait

⁷⁶ Parham, Thomas A., « Invisibility Syndrome in African Descent People: Understanding the Cultural Manifestations of the Struggle for Self-Affirmation », *The Counseling Psychologist*, Vol. 27, n°6, 1999, p.794-801; Ruiz, D., « Why Can't You See Me? The Invisibility of Homelessness », in *Journal of Poverty*, Vol.2, n°1, 1998, p.101-106; Ellison, id.

membre reconnu, en tant qu'être visible doté de qualités. Le soi devient invisible en tant que membre d'une entité sociale plus large face à laquelle il est obligé, pour exister socialement, d'orienter ses actes. Dans l'impossibilité de se percevoir comme part d'un monde partagé rendu visible, ce soi se perd non seulement comme membre de ce collectif mais aussi comme soi tout court. On peut donc dire que l'invisibilité sociale a des effets déstructurant et destructeurs, et ceci inséparablement sur le soi et sur le collectif. L'un et l'autre deviennent des entités démunies, désemparées et désorientées, perdues dans un univers d'invisibilité mutuelle ou l'intelligibilité semble désormais dissoute. Dans ces conditions, il devient difficile pour le soi individuel de développer un rapport positif à lui-même, en interagissant avec des partenaires immédiats d'interaction et avec un collectif sous la forme de l'autrui généralisé.

Les modalités de l'invisibilité sociale.

Il y a donc un phénomène générique de l'invisibilité sociale dont l'élément central réside dans l'impossibilité de se voir perçu et confirmé par des partenaires d'interactions directs ou indirects ; en raison de leur invisibilité, l'existence même de ces actes est soumise au doute chez celles et ceux qui les déploient. Dans ce cas, ce qui fait défaut est cet acte d'autrui et du monde qui fait voir et confirme au soi agissant le fait d'*en être*, ce regard approbateur ou désapprobateur par lequel il se sait perçu et reconnu dans ce qu'il fait. Ce phénomène générique de l'invisibilité sociale se déploie selon des modalités différentes comme l'ont bien montré les sciences sociales au cours de ces dernières décennies qui ont multiplié les études consacrées à tel ou tel groupe social, à tel ou tel statut professionnel ou tel type d'activité, en évoquant chaque fois l'invisibilité sociale dans différents contextes et sous différents aspects. On a ainsi parlé de l'invisibilité sociale des sans-abri, des sans-papiers, des sans-emplois, des clochards et sans domicile fixe, des pauvres et des

déclassés⁷⁷. On a aussi parlé de l'invisibilité de certains sous-groupes, d'ethnies ou de castes, comme notamment les afro-américains aux Etats-Unis, les intouchables en Inde, les Burakumin au Japon⁷⁸. Dans d'autres cas, c'est l'invisibilité d'activités et de pratiques relatives à des groupes sociaux ou professionnels qui a été évoquée⁷⁹. Et cela fait maintenant plusieurs décennies que les théories féministes ont mis sur le devant de la scène l'invisibilité des tâches ménagères et du travail domestique dont les femmes sont dans la majeure partie des cas les premières exécutrices⁸⁰. Aussi multiples qu'ils soient, tous ces phénomènes peuvent être appréhendés comme des manifestations diverses de l'invisibilité sociale. Si elles peuvent toutes entrer dans la définition générique du phénomène de l'invisibilité sociale - selon ma proposition pour l'appréhender de manière à revenir au phénomène même et à l'expérience vécue, et en décrire la teneur perceptive, relationnelle et normative - il semble nécessaire d'introduire des distinctions conceptuelles pour ne pas écraser leurs différences. Si ces phénomènes sont effectivement descriptibles sous la catégorie de l'invisibilité sociale, il est nécessaire de distinguer différentes modalités d'invisibilité sociale en tentant de montrer ce qui se joue exactement dans ces processus et quelle est la « part » du soi qui est en question ou en jeu dans ces derniers⁸¹. Une telle distinction s'avère à mon sens

⁷⁷ Siméant, Johanna, *La cause des sans-papiers*, Paris, FNSP, 1998; Lanzarini, Corinne, *Survivre dans le monde sous-prolétaire*, Paris, PUF, 2000; Snow David et Anderson L., *Down on their Luck. A study of homeless street people*, Berkeley, University of California Press, 1993; voir également les nombreux exemples présentés dans l'ouvrage collectif *La France invisible*, sous la direction de S. Beaud, J. Confavreux, J. Lindgaard, Paris, La Découverte, 2006.

⁷⁸ DeVos, George et Wagatsuma Hiroshi, *Japan's invisible race : caste in culture and personality*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1966.

⁷⁹ Arborio, Anne-Marie, *Un personnel invisible : les aides-soignantes à l'hôpital*, Paris, Anthropos, 2001; Leonard, Madeleine, *Invisible work, invisible workers*, Basingstoke, Macmillan, 1998.

⁸⁰ Molinier, Pascale, « Prévenir la violence : l'invisibilité du travail des femmes », in *Travailler*, n°3, 1999, p.73-86; Leonard, id.

⁸¹ Je me permets ici de reprendre, en les modifiant quelque peu, les grandes lignes d'un argument que j'ai développé de manière plus détaillée dans un autre

nécessaire pour parvenir à cerner le phénomène de l'invisibilité sociale en tentant d'éviter les généralités – lesquelles tendent à brouiller la compréhension de ce phénomène.

Par ailleurs, une distinction entre différentes modalités de l'invisibilité sociale reste toujours ancrée dans la conception du phénomène générique de l'invisibilité sociale dont j'ai pu montrer le caractère intersubjectif et relationnel. L'invisibilité sociale n'est donc pas un phénomène attribuable à des groupes ou à des sujets particuliers, comme on parle de groupes invisibles, ou « des invisibles » – car c'est un processus qui engage autant les sujets individuels que ceux et celles qui les rendent invisibles – et qui rend invisible du même coup une part d'eux-mêmes. Penser les phénomènes de l'invisibilité sociale dans ces termes réifiés a pour effet de rigidifier les groupes et les sujets individuels et de les enfoncer dans un type d'expérience qui les rend paradoxalement visibles au moment même où ils sont dit « invisibles ». En cherchant à saisir et à nommer la situation des invisibles de cette manière objectivante, on passe justement à côté de la dimension sociale du phénomène de l'invisibilité. Dès lors, on oublie que l'expérience de l'invisibilité est un processus transversal : l'invisibilité sociale n'est pas « leur problème » mais le nôtre, car c'est aussi une part de nous-mêmes qui est irrémédiablement perdue. Mener une sociologie critique de l'invisibilité sociale revient dans un premier temps à renoncer à l'idée préalable qu'il existe des groupes invisibles et des groupes visibles clairement identifiables. Tout le monde a fait un jour une expérience de l'invisibilité sociale ; même si en étant bien situé socialement, les risques face à cette expérience négative sont mineurs.

a) L'invisibilité du faire. La première des trois modalités d'invisibilité sociale renvoie aux actes et aux activités des sujets : c'est une *invisibilité du faire*. Si la visibilité et le sens de ce qu'ils font dépend d'actes d'autrui et du monde pour manifester au soi son existence et sa valeur, ces modes d'attestation et de validation font ici défaut. Il est impossible pour ces sujets

agissants de trouver, dans les réactions de partenaires d'interaction immédiats ou médiatisés, sous forme de symbolisation de l'« autrui généralisé », des manifestations nécessaires de leurs contributions pratiques – qui peuvent être aussi variées que des propositions langagières ou des activités objectivées sous la forme d'un travail formalisé. Ce qui dans pareil cas fait cruellement défaut aux sujets agissants, ce sont les réactions visibles de partenaires d'interaction – directs ou indirects – dont dépend la visibilité et la valeur de leur action. Sans la manifestation rétrospective de cette instance autre qui confère intelligibilité et valeur à leurs actes, ces sujets sont incapables de percevoir et de connaître dans son ampleur *sociale* la portée de leurs actes. Ils restent ainsi privés de ce processus intersubjectif indispensable par lequel ils deviennent aptes à s'affirmer comme des soi rendus visibles par leurs actes pratiques dans un espace collectif et un monde partagé.

Ce premier mode d'invisibilité recoupe en particulier ce qu'on appelle le « travail invisible », à savoir des activités déployées par les sujets agissants sans que ces activités soient vues, perçues, comptabilisées, par les participants à l'interaction et ceux et celles qui en sont affectés de manière directe ou indirecte par le cadre symbolisé de l'« autrui généralisé ». Il renvoie également à des formes d'abstraction du travail à travers lesquelles les liens reliant ces actes à une collectivité éthique – capable d'apprécier positivement ces contributions – sont effacés au cours d'un processus d'oblitération lié à la forme marchande et aux liens systémiques⁸². On a affaire ici à une forme d'invisibilité sociale dont le propre n'est pas seulement l'absence de réponses à des activités effectives déployées dans des situations d'immédiateté mais à une invisibilité ayant trait aux catégories et aux médiations symboliques à l'aune desquelles des activités à distance peuvent être vues, enregistrées et restituées dans le temps et l'espace. On assiste à un processus d'invisibilité sociale lorsque ces catégories et ces médiations, au lieu de restituer ces activités, les négligent, les dissolvent et les effacent dans un processus d'oblitération.

article: O. Voirol, « Les formes de l'invisibilité », in *Le Temps philosophique*, n°13, 2009, p.117-140.

⁸² Pour une discussion détaillée de cet argument, je me permets de renvoyer à mon texte déjà cité : O. Voirol, « Invisibilité et système ».

C'est le cas en particulier du fétichisme de la marchandise décrit par Marx dans le *Capital*, qui procède d'un processus d'abstraction lié au mode de valorisation capitaliste. Alors que l'activité de production est en elle-même relationnelle et sociale selon Marx, puisqu'elle engage des sujets reliés les uns aux autres par la médiation de leurs activités travaillant le monde objectif, incarnées dans les produits du travail, ce lien disparaît dans les modalités de sa « restitution » symbolique au cours du processus d'abstraction et d'échange. Alors que l'activité de production est une activité sociale, les sujets agissant n'apparaissent plus comme des êtres socialisés, visibles, maîtres et créateurs de leurs actes une fois que le produit de leurs actes entre dans le cycle de la valorisation et de l'échange. Du coup, ils se méconnaissent comme des porteurs socialisés de leurs activités pratiques et ne se voient plus que sous la forme désocialisée de l'ostentation marchande dont leur invisibilité procède. Par conséquent, les formes d'échange rendues possibles par le processus d'abstraction et de valorisation marchande dans le système capitaliste fait apparaître le fruit de l'activité humaine comme des produits désocialisés ayant effacé toute trace de socialité et d'activité humaines ; ils disparaissent sous la surface ostensible de la marchandise qui s'expose telle un fétiche aux yeux de consommateurs déshumanisés rendus eux-mêmes invisibles en tant qu'êtres socialisés participant de cette même production. L'abstraction permet donc une forme d'invisibilité sociale non pas en raison des catégories masquant le faire des sujets mais en raison des processus structurels d'abstraction (équivalence, généralité, valeur d'échange, identité, etc.). S'il y a bien une contribution, elle n'est pas vue, pas perçue comme telle en raison de ces processus d'oblitération marchands et systémiques.

Cette invisibilité sociale pratique renvoie donc avant tout à des activités qui ne sont pas considérées comme des formes de contribution sociale socialement validées. La mise en évidence de cette modalité de l'invisibilité décrit surtout *comment* les activités sont rendues invisibles et non pas de *qui*, à savoir quels sujets sociaux, procèdent ces activités rendues invisibles. Elle décrit avant tout la manière dont ces activités restent en sus des modes de perception et de symbolisation qui leur permettraient de

s'inscrire en tant qu'activités visibles à la fois dans un espace d'interaction immédiat et dans l'espace symbolisé de la collectivité. En outre, elle permet de comprendre que la lutte pour la visibilité qui peut naître à partir de cette expérience de l'invisibilité aurait pour visée de transformer les modes de perception et d'enregistrement des activités de manière à ce que celles-ci accèdent à une visibilité accrue. Cela peut par exemple signifier une transformation des nomenclatures et des modes de comptabilisation formelle qui, dans l'univers de travail, oblitérent certaines formes d'activité informelles⁸³ ; cela peut également signifier transformer les contours des médiations systémiques et des chaînes d'interactions qui rendent ces activités invisibles, notamment en tentant de changer radicalement les manières de se rapporter aux produits de l'activité de travail⁸⁴.

b) L'invisibilité du statut. La seconde modalité de l'invisibilité sociale renvoie non pas à des actes mais à un *statut social*. Ce n'est pas en raison des processus d'effacement des actes mais en raison de l'appartenance des acteurs à un univers d'activités, à une profession, à une catégorie socio-professionnelle ou à un quelconque groupe statutaire que les actes sont rendus invisibles. Dans ce cas, les porteurs de ces activités rendus invisibles sont catégorisés d'une manière dépréciative et dévalorisante. Par exemple, c'est parce qu'un sujet social appartient à telle profession, à telle minorité culturelle, à tel sous-groupe, à telle communauté religieuse, que ses actes sont rendus insignifiants et considérés comme indignes d'être vus et socialement valorisés - voire rémunérés sur le plan économique. Dans ce cas, les

⁸³ Leonard, id.; Gadrey, Jean, *Les nouveaux indicateurs économiques*. Paris, La Découverte, 2005.

⁸⁴ Daniel Miller a analysé les différentes tentatives de marquer des liens sociaux dans la culture matérielle en tentant de rompre la chaîne du fétichisme de la marchandise par différentes modalités de participation des consommateurs à l'univers des producteurs et vice versa. Miller, Daniel, Don Slater, *The Internet: an ethnographic approach*. London, Berg, 2000. Dans une perspective marxiste, toutefois, il reste impossible de parer au « fétichisme de la marchandise » sans transformer les structures fondamentales de l'économie capitaliste car les causes de cette perception faussée sont structurelles (Voir Balibar, Étienne, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2001).

manifestations actives des sujets agissants ne peuvent être vues et perçues par les partenaires immédiats d'interaction et par la collectivité élargie parce que les catégories perceptives implicites et les évaluations sur les porteurs de ces activités les déclassent d'emblée. Ces dernières sont alors dissoutes sous un tissu déformant leur teneur. Par exemple, dans un monde professionnel largement structuré par les diplômes permettant en eux-mêmes d'accéder à certains statuts, le seul fait de ne pas disposer du diplôme requis suffit à oblitérer et à déclasser les activités des non diplômés. On voit combien ce n'est pas l'activité elle-même qui passe inaperçue, mais l'attention négative accordée à celles et ceux qui la mènent à bien, qui achève de l'oblitérer et de la rendre invisible. Ce sont, dans ce cas, les filtres perceptifs et idéologiques ainsi que les catégories perceptives appliquées à celles et ceux qui les portent qui rendent ces activités invisibles. Autrement dit, on peut appartenir à un groupe statutaire socialement déclassé et s'adonner à une activité précise, et on peut faire la même activité en appartenant à un groupe statutaire valorisé, cette même activité a alors bien plus de chances d'être visible et valorisée en raison du seul statut de son porteur.

Si des sujets sociaux sont rendus invisibles sur le plan statutaire, il est bien sûr toujours possible pour ces derniers de percevoir cette déformation tout en restant persuadés de la valeur propre de leurs actes. Autrement dit, le processus d'oblitération relatif à des catégories dévalorisantes ainsi qu'à des formes tacites de jugement peut amener les sujets concernés à tenter d'échapper à cette invisibilité en s'engageant dans une lutte pour la visibilité⁸⁵. Cette dernière peut s'opérer de deux manières différentes, soit en visant à transformer ces catégories dévalorisantes pour les déplacer afin qu'elles rendent ces activités plus visibles, soit en s'échinant à échapper aux positions invisibles pour accéder à des statuts plus visibles et plus valorisés – ce qui revient dans le fond à tenter de « sortir de sa position » pour en acquérir de meilleures. En effet, Max Weber a montré que le statut se vit collectivement et qu'il implique le partage d'une forme de vie, des styles de vie, de formes d'éducation ou d'activités professionnelles. A la position statutaire sont associées

⁸⁵ Sur ce point, voir O. Voirol, « Visibilité et invisibilité : une introduction ».

des formes établies d'approbation et de désapprobation relatives à cette dernière, qui peuvent donner lieu à des revendications d'estime et de prestige, voire d'honneur, renvoyant au statut. En ce sens, les groupes statutaires sont des groupes dotés d'une dimension commune forte relative à un univers moral, culturel et symbolique. En reprenant à son compte les analyses wébériennes, Frank Parkin a par exemple montré que les groupes statutaires recourent à la lutte collective pour améliorer leur position au sein des hiérarchies de l'estime sociale⁸⁶. Ils peuvent donc s'organiser collectivement pour la défense de leurs formes de vie et de leurs héritages culturels ou pour l'amélioration de leur condition. Ceci montre bien que le statut social n'est pas figé mais qu'il est soumis à des transformations constantes, selon les conflits d'interprétation et les dynamiques de la délibération publique, qui contribuent à transformer l'ordre normatif.

On peut donc en conclure que les formes de l'invisibilité statutaire se modifient dans l'histoire, et ce en fonction des rapports de forces entre les catégories statutaires, selon les luttes pour la visibilité menées par leurs membres. Ces luttes peuvent, on l'a dit, impliquer le groupe statutaire dans son ensemble en visant avant tout les catégories instituées menant à certaines formes de dévalorisation et d'invisibilité sociales, comme elles peuvent prendre la forme d'une fuite individuelle hors du statut dévalorisé pour gagner de meilleures positions. Car un statut n'est pas quelque chose qui « colle à la peau » et il est toujours possible de tenter de changer de statut. Ce passage peut tout changer d'un jour à l'autre comme le montrent les cas de sujets sociaux – notamment dans le monde artistique – qui, pour les mêmes activités, sont passés de la relative invisibilité à la visibilité publique la plus soutenue en changeant de statut⁸⁷. On peut considérer que les prix, les diplômes ou encore les décorations sont des opérateurs efficaces de changement de statut qui peuvent intervenir parfois de manière radicale et affecter

⁸⁶ Cf. F. Parkin, *Marxism and class theory*, London, Tavistock Publications, 1979; F. Parkin, *Max Weber*, London-New York, Taylor & Francis, 1982.

⁸⁷ Voir l'étude de Nathalie Heinich qui montre comment l'attribution d'un prix littéraire implique un changement de statut radical et rapide : *L'épreuve de la reconnaissance*, Paris, La Découverte, 1999.

profondément l'identité des sujets concernés. Si une lutte sociale menée par un groupe statutaire vise à transformer les catégories collectives d'appréciation pour accroître la visibilité et l'appréciation positive, il y a aussi des exemples de groupes sociaux auparavant publiquement ostensibles qui ont progressivement perdu leur visibilité sociale au fur et à mesure que leur domaine d'activité perdait de l'importance⁸⁸. Ce déplacement peut donc aller dans le sens inverse : celui de la visibilité à l'invisibilité sociale.

c) L'invisibilité de l'être. Le troisième mode d'invisibilité sociale est sans doute le plus complexe car il renvoie à une forme d'invisibilité qui endosse apparemment tous les traits de l'irréductible. Dans cette modalité de l'invisibilité sociale, le sujet est rendu invisible non pas dans ce qu'il fait ou dans ce à quoi il appartient statutairement mais dans ce que les autres considèrent qu'il est. Par un ensemble de qualités considérées socialement comme intrinsèques et naturellement ancrées en lui, c'est-à-dire ancrées non pas dans ce qu'il fait ou ce qu'il a mais dans ce qu'il est, le soi est ici rendu invisible dans ses interactions sociales et dans son rapport à la collectivité élargie. Ces qualités définissant l'être du soi renvoient à des caractéristiques qui ne relèvent pas du statut mais à des propriétés pensées comme quasiment « naturelles » et non modifiables, ou du moins non aisément modifiables : être blanc ou noir, homme ou femme, être homosexuel ou hétérosexuel, parler une certaine langue, être attaché à un univers culturel, etc. Si les mécanismes de l'invisibilité sociale sont similaires aux deux premières modalités dégagées jusqu'ici, cette invisibilité de l'être a un caractère particulièrement profond. L'expérience de l'invisibilité faite à ce niveau par les sujets qui y sont soumis est sans doute la plus violente et la plus affectante. Car c'est ici dans sa dimension même d'être humain que le soi est rendu socialement invisible : il se trouve comme expulsé de l'horizon de l'humanité. Cette

⁸⁸ Si elles sont ancrées dans la prise en compte de la classe, les réflexions de Beaud et Pialoux sur les évolutions de la classe ouvrière en France au cours des trente dernières années portent tout autant sur ces questions. Beaud, Stéphane et Pialoux, Michel, *Retour sur la condition ouvrière*, Paris, Fayard, 1999 ; voir également Arborio, id., sur les aides-infirmières.

modalité d'invisibilité sociale se manifeste quand un sujet se voit refuser le statut de membre d'une collectivité en raison de sa couleur de peau, de son genre, ou encore de sa culture – lorsque celle-ci est conçue de manière quasi « naturalisée ». Par exemple, dans une société encore largement dominée par la majorité blanche et encore fortement marquée par le racisme, comme c'est le cas aux États-Unis, le seul fait que la couleur de peau du sujet soit noire suffit non seulement à déclasser ses activités mais aussi à oblitérer ses capacités d'agir – qui sont les traits mêmes de l'humanité. Ou encore, dans une société dominée par le pouvoir des hommes, c'est le fait que les femmes se voient privées de la possibilité d'être conçues comme sujets agissants. Cette modalité de l'invisibilité sociale s'exerce en effet souvent à l'égard des femmes et s'accompagne d'un refus de les considérer comme des partenaires d'interaction. En termes de refus d'une forme d'interaction et de relation intersubjective, cette modalité de l'invisibilité va bien plus loin que les deux précédentes car elle oblitère le caractère même d'être agissants des sujets sociaux rendus ainsi invisibles.

Pour le soi, cette modalité d'invisibilité rend non seulement impossible de voir l'autre comme un partenaire d'interaction qui rend visible les actes du sujet, mais elle le prive de la possibilité même d'être un tel être. C'est en tant que membre possible de la communauté humaine qu'il est rendu invisible – le processus d'oblitération est poussé à son extrême. Les sujets ne sont pas rendus invisibles en fonction de leurs caractéristiques individuelles mais en tant qu'ils sont soumis à une catégorie générale dont la définition se fait de manière « naturalisée », indépendamment de leur bon vouloir : leurs propriétés individuelles en tant que sujets individuels tendent alors à disparaître, elles ne sont pas vues comme telles. C'est une catégorie sociale et générale – non individuelle – qui, dans ce cas, rend invisibles des activités individuelles irréductibles à ce social. Cette forme de visibilité par ostentation contrainte relève en fait de l'invisibilité sociale puisqu'elle oblitère la dimension sociale des pratiques de ces individus. S'il y a des formes de contribution pratique de ces sujets, celles-ci ne sont pas même vues comme utiles tout en étant oblitérées comme dans le fétichisme de la marchandise, ou alors sont mal vues en raison des catégories qui

leur sont appliquées. C'est ici la possibilité même de pouvoir les rendre visibles en tant que pratiques humaines qui fait défaut.

En vertu de la distinction entre les trois modalités de l'invisibilité sociale proposée ici, le phénomène générique de l'invisibilité sociale apparaît sous des traits différenciés selon qu'il implique le faire, l'avoir ou l'être des sujets concernés. Les différents traits du phénomène générique de l'invisibilité sont alors consignés dans des modalités spécifiques dont l'apport est de faire ressortir les différences entre les diverses expériences de l'invisibilité faites par les sujets sociaux, selon qu'elles renvoient à l'activité, à l'appartenance ou à l'existence sociales. Ces expériences ouvrent de manière différenciée la possibilité de développer des luttes pour la visibilité visant à transformer les conditions à l'origine de l'invisibilité sociale. Selon qu'elle renvoie à l'invisibilité du faire, de l'appartenance ou de l'existence, ces luttes pour la visibilité peuvent prendre, on l'a vu, des formes très différentes.

Si les distinctions introduites jusqu'ici peuvent aider à cerner le phénomène de l'invisibilité sociale tout en en complexifiant la conceptualisation, et qu'elle offre des outils théoriques pour mener à bien son analyse sociologique, elles ne permettent pas pour autant d'analyser les causes effectives de ces expériences de l'invisibilité sociale. Pour ce faire, il s'agit de recourir aux abondants travaux des sciences sociales – notamment de la sociologie, de l'anthropologie, de l'histoire, de l'économie, mais aussi de la psychologie et de la psychanalyse – pour comprendre les mécanismes sociaux, économiques et politiques à l'origine de ces conditions générant l'invisibilité sociale⁸⁹. Toutefois, ce ne sont pas ces mécanismes structurels de production de l'invisibilité sociale que j'aimerais discuter dans la suite du présent texte, mais la question des modes de connaissance et de la posture épistémologique requise pour rendre visible le social ainsi que celle des mécanismes épistémiques de l'invisibilité sociale. Car il y a bien des causes de l'invisibilité sociale qui relèvent des catégories conceptuelles instituées et des manières

⁸⁹ Sur ce point, voir notamment les travaux sociologiques sur les processus de marginalisation et sur les mécanismes menant au racisme: Beaud et al., *La France invisible*.

d'aborder les phénomènes sociaux, comme elles relèvent d'ailleurs de nos manières de *ne pas voir* et d'oblitérer des traits de ces phénomènes. A n'en pas douter, la connaissance du monde social – y compris théorique – participe elle-même, à sa manière, à l'accroissement ou au contraire à la réduction de l'invisibilité sociale. Certains modes de connaissance sont donc susceptibles de les encourager, d'autres d'en pointer les logiques, les modes de déploiement et les manques qu'ils produisent. C'est donc cette question épistémologique que j'aimerais poser dès à présent à travers la discussion de l'invisibilité *du* social.

L'invisibilité du social.

La spécificité du social.

On a vu jusqu'ici que la visibilité sociale renvoie à des processus perceptifs et intersubjectifs et que l'expérience de l'invisibilité sociale a trait à la mutilation d'une attente fondamentale d'attribution légitime de valeur sociale. C'est en insistant sur la dimension intersubjective et non pas sur la seule dimension individuelle et autoréférentielle dans le processus de constitution du soi, que l'on comprend que, privé de cette relation à autrui et au monde, l'être humain fait forcément l'expérience mutilante de l'invisibilité – sous ses différentes modalités. Sans cette relation sociale, le soi reste autant invisible à lui-même qu'aux autres et au monde social. Si j'ai insisté jusqu'ici sur cette expérience d'invisibilité sociale comme la résultante d'un mode d'oblitération s'opérant sur certains participants à cet « entrelacs » relationnel dont parle Merleau-Ponty, il existe cependant une autre forme d'invisibilité sociale et d'oblitération portant non seulement sur l'expérience sociale de l'invisibilité mais sur le support même de cette relation des êtres entre eux assurant l'« entre-deux » au fondement de leur visibilité. Cet entrelacs assure l'entre-deux, il est au cœur du *social*. On peut voir le social en insistant comme le fait Merleau-Ponty sur l'entrelacs de la prise - comme prise d'autrui et prise par autrui - comme on peut insister avec Mead sur le processus intersubjectif de constitution de soi. A ces deux approches, il convient toutefois

d'en ajouter une troisième, celle d'Émile Durkheim, pour avancer dans la discussion du problème de l'invisibilité sociale.

Le grand apport de Durkheim a été de développer les moyens et les méthodes pour comprendre le social et ses dynamiques propres, en posant la question épistémologique des modalités de connaissance appropriées pour le saisir, le comprendre et l'expliquer, et ce à partir de ses référents propres et non pas en recourant à des référents extérieurs. Durkheim avait bien vu que certaines catégories conceptuelles ou certaines manières d'envisager la façon dont les êtres humains se rapportent les uns aux autres permettent de « voir » le social alors que d'autres l'en empêchent, voire même l'interdisent. Parce que les catégories permettant de saisir les dynamiques de cet entrelacs échappant aux entités individuelles font défaut à la plupart des approches philosophiques ou sociologiques, elles se montrent incapables de saisir le social dans ce qu'il a de spécifique. Ne parvenant pas à « voir le social », elles participent à son oblitération et à son invisibilité. On pourrait ajouter qu'en oblitérant les mécanismes interindividuels à travers lesquels les êtres humains manifestent mutuellement leur existence et se relient les uns aux autres, elles produisent l'invisibilité sociale. La dimension constitutive de la visibilité sociale échappe alors à toute connaissance et à toute thématization de la part de ces approches.

Émile Durkheim montrait que le social est une entité irréductible à l'individu, à l'économie, au politique, au religieux ou encore au culturel. Cette entité dont les premières manifestations dans la pensée politique et sociale remontent au 16^e siècle – Hobbes et Rousseau en constituent des étapes majeures⁹⁰ – se réaffirme avec force dans le contexte particulier du passage des sociétés d'Ancien Régime, structurées par des transcendants religieux et monarchiques, aux sociétés modernes centrées sur le principe de la liberté individuelle et de l'autodétermination collective. Avec le passage à la modernité et la sécularisation religieuse, la question du type de lien capable d'assurer une coordination entre des êtres humains aux singularités de plus en plus affirmées fait son apparition. Au cœur des retombées de cette transformation majeure, Durkheim et les

⁹⁰ Voir Jean Terrier, *Visions of the Social*, Leiden, Brill, 2011.

autres classiques de la sociologie se sont interrogés sur les nouvelles médiations capables de se substituer aux transcendants religieux antérieurs. C'est dans ce contexte que l'idée du social acquit un rôle de premier plan, jusqu'à être considérée comme une « découverte » majeure des sciences humaines au 19^e siècle.

Si l'idée du social ou de la société n'apparaît pas au 19^e siècle dans la pensée sociale et politique, ce siècle est cependant celui qui marque la possibilité effective de son existence autonome au regard de l'État, de l'économie ou encore de la religion. Le social émerge comme une catégorie centrale dans ce contexte assez singulier, marqué par l'affirmation de l'individualisme libéral et par une idéologie de l'individu isolé et sans attaches, dont les liens à autrui sont pensés sur le seul mode de la coordination des intérêts et la maximisation des utilités. La coordination entre les membres de la société moderne est désormais pensée, de manière prédominante, à l'aide du modèle de l'intérêt individuel bien calculé – et non pas des passions⁹¹. Avec cette vision d'une coordination basée sur l'utilité et l'intérêt s'impose l'idée du marché, appelé à être la principale forme de coordination entre des sujets calculateurs. L'imposition croissante, suite à la révolution bourgeoise de la fin du 18^e siècle, des modes de régulation abstraits assurés sur le plan formel, tels que la loi, le contrat ou l'échange marchand, a créé un véritable vide dans la conception de ce qui relie les êtres entre eux. La réduction au lien formel opérée par l'individualisme libéral et par l'économie politique est à la base de l'interrogation croissante et de la préoccupation sociale quant au développement d'une forme de coordination échappant à ces impasses. Le social est donc apparu comme une prise de position relative à « la représentation dominante dans les sociétés capitalistes, laquelle tend à réduire le lien humain à un rapport d'intérêt conforme au type de connexion que l'on rencontre sur le marché des biens et des services »⁹². La réflexion sur le social portée par les sciences sociales alors en plein développement s'inscrit dans ce cadre puisqu'elles refusent

⁹¹ Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, traduit de l'américain par P. Andler, Paris, Fayard, 1980.

⁹² Ch. Laval, *L'ambition sociologique*, Paris, La Découverte, 2002, p.36.

de faire de l'individu leur centre de gravité, pas plus qu'elles n'adhèrent à l'idée selon laquelle l'échange marchand serait le seul mode de coordination entre les êtres.

C'est en examinant ce qui relie les êtres humains entre eux, à la fois irréductible à la dimension psychologique individuelle et aux relations utilitaires de l'économie, que Durkheim a engagé sa réflexion sur le social. Il montre qu'un type de lien entre les êtres humains reste inexplicable si l'on part du seul point de vue individuel et reste aveugle si l'on s'arrête aux seuls échanges économiques entre les individus. Le social est irréductible à l'individuel, selon Durkheim, il renvoie à une réalité spécifique indépendante des individus, et c'est en ce sens qu'il est amené à définir le « fait social » par la contrainte s'exerçant sur les consciences individuelles. En ce sens, le social est une prise qui prend l'être individuel dans sa propre prise, pour reprendre le vocabulaire de Merleau-Ponty. Selon Durkheim, le social ne saurait en aucun cas être forgé ou inventé par les individus eux-mêmes comme le présupposent les théories du contrat, et il ne saurait être non plus un simple moyen de satisfaire les fins particulières des individus comme le sous-tend le modèle utilitariste de la société civile libérale.

Si le social n'est ni un projet individuel ni un moyen individuel, il est néanmoins dans chaque individu selon Durkheim. Le social se constitue simultanément comme une réalité spécifique irréductible à l'individuel et comme une texture ancrée dans le psychisme individuel. Les faits sociaux sont ainsi tout à la fois des faits mentaux et psychiques. Plus précisément, Durkheim considère le social comme une *synthèse* des consciences individuelles dont le propre est de produire une forme d'association spécifique mue par une dynamique créatrice⁹³. En fusionnant les consciences individuelles, le social s'en détache pour constituer une réalité spécifique régie par sa causalité propre. Il est une dynamique créatrice composée de représentations collectives qui s'attirent et se rejettent selon des modes d'association spécifiques. Cette dynamique synthétique est la force et la créativité propres du social, et la société s'en

⁹³ Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tomes 1 et 2, Paris, Fayard, 1987 (1981).

nourrit en son cœur même, jouissant « d'une puissance créatrice qu'aucun être observable ne peut égaler »⁹⁴. Enfin, Durkheim défend l'idée que le social est porté par le principe moral de la solidarité. La *solidarité* désigne tout d'abord la cohérence normative des sociétés humaines qui en font des totalités supérieures à la somme de leurs parts individuelles. Pour Durkheim, la solidarité sociale est surtout un « phénomène moral »⁹⁵ sans toutefois dépendre de la volonté individuelle. Si la solidarité n'est pas un devoir moral, c'est qu'elle est un *fait* moral pour Durkheim, c'est-à-dire le fait même générant la morale. Au cœur du social réside donc une moralité immanente assurant le socle du principe de solidarité sociale qui s'exprime notamment dans les lois et les règles juridiques. Ainsi, la solidarité est la morale effective au cœur du social assurant le fondement du droit dont le propre est d'assurer les formes principales de la solidarité sociale.

Le social est pour Durkheim surtout une entité d'ordre « supérieur » condamnée à l'incompréhension si l'on se contente, pour en rendre compte, de recourir à une entité « inférieure » telle que l'individu, l'intérêt individuel ou encore la recherche de la satisfaction personnelle comme le fait la tradition utilitariste. Durkheim souligne combien l'explication du social est irréductible aux autres classes de phénomènes, le social ne pouvant s'expliquer que *par le social* et non par une entité autre. Cette « puissance créatrice » et synthétique dotée de ses propres lois d'association et d'une moralité immanente génératrice du droit ne peut être que le lot d'une science particulière, la sociologie. Ce faisant, Durkheim a établi les bases de cette science dont le propre est justement de mener à bien cette explication « du social par le social ». Durkheim prônera même l'étude scientifique des « faits sociaux » visant à les traiter comme s'ils étaient des « choses » dira-t-il explicitement dans *Les règles de la méthode sociologique*. Dans ce sens, on peut dire que le social est une forme de lien invisible mais opérant sur le plan relationnel et moral, et qu'il peut se rendre visible, d'une

⁹⁴ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1998, p. 637.

⁹⁵ Emile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, p. 128.

part, à travers ses formes d'objectivation dans les règles sociales explicitées et le droit et, d'autre part, à travers les méthodes d'explication développées par les sciences sociales. Le social est un processus invisible rendu visible. Mais il peut aussi « dysfonctionner », présenter des développements problématiques voire pathologiques : par exemple, lorsque les formes de solidarité se décomposent, lorsque les règles ne confèrent plus des orientations d'action pour les individus comme dans le cas de l'« anomic » – et cette anomie est, dans une certaine mesure, une forme d'invisibilité du social. Pour rendre compte du social, il faut donc mobiliser selon Durkheim une forme de connaissance particulière qui refuse de partir du point de vue individuel pour chercher à rendre compte du social à partir du social, mais aussi pour appréhender l'individuel et le psychique comme des phénomènes sociaux et, enfin, pour souligner combien dans le social est ancrée une moralité effective de la solidarité dont procèdent les règles formelles du droit.

Les modalités épistémiques d'invisibilité du social.

Sur le plan de la connaissance de la société, plusieurs perspectives peuvent participer à l'invisibilité du social, perspectives dont j'aimerais brièvement décrire les traits ici. Les modes de connaissance dont les postulats et la méthodologie individualistes refusent fondamentalement de prendre en compte *ce qui relie* les sujets entre eux et ce qui les empêche d'être des atomes isolés et purement autoréférentiels participent de l'invisibilité épistémique du social. Une perspective uniquement axée sur l'entité individuelle et qui fait de cette dernière son point de départ méthodologique se place dans une posture épistémique d'emblée incapable de voir le social, d'en saisir et d'en restituer les dynamiques propres. Sous cette approche entrent notamment les perspectives axées sur la psychologie individuelle et peu intéressées à rendre compte de ce qu'il y a non pas « dans » les sujets individuels mais *entre eux*. La démarche psychologisante qui part de l'unité d'analyse individuelle dans ses relations intrapsychiques est donc une première modalité de l'invisibilité épistémique du social. On l'a vu, Durkheim a montré que le

social n'est pas l'individuel et qu'on ne saurait le comprendre en se contentant de se pencher sur la seule psychologie individuelle. Dans ce paradigme méthodologique individualiste s'inscrivent également les approches dominantes de l'économie politique ou de la science économique dont le postulat de départ est la monade isolée d'une entité artificielle maximisant ses profits et minimisant ses coûts en recherche de l'optimum, et en toute situation, indépendamment des contextes sociaux et historiques. Pour rendre compte des formes de coordination entre ces monades isolées optimisant leurs intérêts, ces approches individualistes mettent en avant l'échange sur le marché. Les entités participant à ces échanges ne sont pas à proprement parler des entités sociales, ce sont avant tout des entités économiques dont les logiques d'action sont ramenées aux catégories égoïstes du calcul et de l'intérêt et non à des dynamiques intersubjectives de constitution des points de vue. Avec l'approche psychologisante, l'approche strictement économique est donc une des modalités aujourd'hui dominante de l'invisibilité épistémique du social.

Une autre modalité de l'invisibilité épistémique du social est sa réification à titre de catégorie servant les fins de la gestion administrative, modalité dont l'importance n'a cessé de croître au fur et à mesure que le social devenait un objet de gestion et d'administration étatique – et non plus une « question sociale » portée par des mouvements collectifs appelant des réponses politiques⁹⁶. Fruits d'un processus étatique ayant pour but politique déclaré de préserver le social en assurant formellement une solidarité à travers une entraide assurée par le système administratif, les techniques de gestion et d'administration du social ont ceci de paradoxal qu'elles se réclament du social tout en produisant des méthodes individualistes et des procédés de gestion techniques figurant parmi les opérateurs les plus efficaces de l'invisibilité épistémique du social. Pour gérer les « cas » dans le cadre d'une « politique sociale », le système administratif est conduit à élaborer des catégories cognitives du social qui se détachent des formes pratiques et intersubjectives de relation et

⁹⁶ Castel, Robert. *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1996.

s'autonomisent dans des entités réifiées (codes, dossiers, nomenclatures, chiffres, etc.) soumises à un traitement hautement rationalisé⁹⁷. Ces entités épistémiques réifiées du social sont celles auxquelles tout bénéficiaire ordinaire des services sociaux assurés par l'Etat social se confronte, en réalisant par cette expérience que le social et la solidarité se résument à ces traitements réifiant. Dans ce cas, le social n'est plus cette relation pratique créative ancrée dans des entrelacs dynamiques et synthétiques entre les êtres mais une entité réifiée produite sur un mode technique et traité de manière distancée par des appareils dont la routine revient à traduire les sujets et les situations en « cas » sociaux individualisés projetés sous formes de données administratives, de dossiers ou d'entités statistiques⁹⁸. La montée du « social » comme forme de gestion participe de cette forme épistémique d'invisibilité du social et contribue à une dépolitisation de la « question sociale⁹⁹ ». On est bel et bien devant un paradoxe dans ce cas puisqu'un système censé offrir un support institutionnel stable au social pour en assurer la survie, doit recourir pour le préserver au développement de catégories administratives dont le propre est de contribuer à son invisibilité et donc aussi à sa destruction pratique¹⁰⁰.

On peut souligner une dernière modalité de l'invisibilité épistémique du social par le recours contraint à la catégorie de « communauté » ou à des entités culturelles et non pas sociales pour penser les phénomènes de société. Le thème de la communauté « perdue » ou de la communauté à retrouver ou à refonder est récurrent dans un courant de la philosophie qui se montre incapable de penser la dimension spécifique du social¹⁰¹. Ces analyses partent souvent d'une critique radicale des

⁹⁷ Weller, Jean-Marie, *L'Etat au guichet. Sociologie cognitive du travail et modernisation administrative des services publics*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

⁹⁸ Beaud, Paul, *La société de connivence*, Paris, Aubier, 1984.

⁹⁹ Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 ; Donzelot, Jacques, *L'invention du social : essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, 1984.

¹⁰⁰ Castel, Robert, Id.

¹⁰¹ Fischbach, Franck, *Manifeste pour la philosophie sociale*, Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2008.

processus destructeurs liés au libéralisme économique et au fonctionnement du capitalisme, pour insister sur sa dimension commune et sur ce qu'il y a à reconstruire en termes d'horizon partagé et d'univers collectif¹⁰². Ce qui serait dès lors à repenser voire à recomposer est un élément fondateur de vie commune détruit par les institutions de la modernité et par le capitalisme¹⁰³. Il ne s'agit pas ici de penser les liens entre les sujets individuels ni de penser le social, mais de penser le commun dans la dimension symbolique forte. Or retrouver la communauté perdue ou « désœuvrée » n'est pas reconstruire le social. Les approches insistant sur la communauté au détriment de la société sont aussi, souvent, celles qui insistent sur la dimension culturelle au détriment de la dimension sociale. Pour la perspective culturaliste, ce sont les relations de sens qui importent avant tout, en considérant par exemple la vie sociale comme un texte ou un ensemble de productions spirituelles coupées du social¹⁰⁴. A ce titre, le culturel apparaît alors comme un antidote au social voire comme un lieu de refuge.

La reconstruction du social

L'invisibilité du social renforce l'invisibilité sociale. Si le social est rendu invisible, les sujets individuels sont privés sur le plan épistémique de tout espace de relations au fondement de leur visibilité mutuelle. Celle-ci est rendue impossible par l'oblitération épistémique de l'espace susceptible de faire de l'expérience individuelle une expérience socialement transmise et partagée. Lorsque fait défaut la « surface » relationnelle grâce à laquelle les sujets individuels sont susceptibles de devenir des êtres visibles et socialisés, c'est la dimension sociale de leur expérience qui reste invisible. Souligner les relations entre la

¹⁰² Nancy, Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgeois, 1986.

¹⁰³ Taylor, Charles, *Les malaises de la modernité*, Paris, Cerf, 1995.

¹⁰⁴ Le rapport entre le communautaire et le culturel se retrouve notamment dans l'anthropologie dont le propre est de prendre comme unités des cultures et non pas des sociétés.

connaissance du social produite par les sciences sociales et la philosophie sociale est d'autant plus important que celle-ci n'est jamais déconnectée du social, elle émane de ce dernier et ses catégories ont un effet en retour sur le social. En négligeant les catégories conceptuelles, philosophiques ou sociologiques, permettant de « voir le social », cette connaissance contribue à sa manière à renforcer les conditions de l'invisibilité sociale et encourage ainsi les processus conduisant à cette invisibilité. Par conséquent, en manquant de thématiser le social à l'aide de ses concepts, cette connaissance ne peut « voir » ce par quoi les sujets pourraient devenir mutuellement et collectivement visibles. Car conceptualiser les sujets sociaux sur le plan psychologique, économique (statistiques, PIB) ou encore culturel n'est pas les rendre visibles en tant qu'êtres sociaux. Pour ce faire, il faut disposer des catégories d'arrière-plan nécessaires pour *voir le social*. Comme l'ont montré les travaux de George H. Mead, pour être individués et socialisés, les sujets interagissent forcément dans le social et non pas dans l'échange marchand ou encore dans le seul niveau intrapsychique. C'est non seulement aux sciences sociales et à la philosophie sociale de mettre en avant cette dimension, mais aussi à tout projet de connaissance dont le propre est de refuser l'individualisme méthodologique et la réification technocratique contribuant à l'invisibilité du social.

Par conséquent, une critique de l'invisibilité sociale ne saurait se contenter d'enregistrer l'ampleur de ce phénomène dans la société contemporaine tout en renonçant à penser les moyens de le combattre en élaborant une perspective dotée des moyens épistémiques de *voir le social*. Appliquer un cadre théorique renforçant l'invisibilité sociale en s'échinant à dénoncer la situation faite à tel groupe social ou à tels individus ne fait guère avancer le problème si ce même cadre reconduit par ce geste les principales catégories à l'origine de pareille invisibilité sociale¹⁰⁵. On peut être par exemple tenté d'opter pour des « solutions » à l'invisibilité sociale, d'ordre purement individuel ou psychologique, ou alors purement technique ou administrative

¹⁰⁵ C'est le cas de l'approche sociologique générale de l'ouvrage collectif de Béaud, Stéphane et al. : *La France invisible*, ainsi que de l'approche philosophique de Leblanc, Guillaume, id.

par la volonté de modifier le cadre juridique par exemple, ou encore d'ordre purement économique en cherchant à faire voir les acteurs comme des entités agissantes sur le marché. Toute approche théorique ou toute politique basée sur ces catégories cognitives, visant à combattre l'invisibilité sociale sur ces seules bases « tapera à côté ». Elle apporte des réponses non sociales à des problèmes sociaux en se privant des moyens de résoudre ces derniers, qui revient dans le fond à accroître le problème de l'invisibilité sociale par cette forme d'invisibilité du social.

Il existe cependant des perspectives épistémiques alternatives à l'invisibilité du social, notamment celles qui optent pour une reconstruction du social à partir de l'analyse des mécanismes de l'invisibilité sociale. Cette reconstruction sociale peut être envisagée dans deux sens différents, théorique ou pratique. Le premier renvoie à une méthode consistant à mettre en évidence le social en adoptant un cadre dont le but est de restituer ses processus internes en les décrivant de manière précise et en cherchant à les comprendre afin de reconstruire leurs logiques implicites. En raison de l'emprise des catégories cognitives procédant de son invisibilité, qui émanent principalement de la psychologie, de l'économie et de l'administration dont les catégories dominent largement les sociétés actuelles, un tel procédé de reconstruction du social ne va pas de soi. Car il faut alors partir de ces catégories épistémiques oblitérant le social pour aller au-delà de ces dernières en cherchant à voir ce qu'elles ne voient pas et en reconstruisant ce qu'elles détruisent. Dans cet exercice, il ne s'agit en aucun cas d'inventer le social mais bien de le reconstruire en partant de son effectivité tacite et en s'enquérant de ses manifestations implicites partout où elles se trouvent, y compris dans les espaces et les relations où elles se donnent le moins à voir. Une telle connaissance n'est guère évidente car les catégories cognitives pour penser la société actuelle sont largement dominées par les modèles psychologiques, les schémas économiques et les concepts opérationnels des techniques de gestion et d'administration. En d'autres termes, la reconstruction du social consiste à aller retrouver les traces du social sous les multiples « couches » épistémiques qui le recouvrent au point de le rendre invisible.

Cependant, la reconstruction du social n'est pas qu'une méthode visant à « repêcher » ce social sous ses débris apparents, c'est aussi une façon d'offrir aux sujets sociaux des outils théoriques pour nourrir leur propre connaissance du social et contribuer à son renforcement pratique. Dans ce deuxième sens, la reconstruction du social s'opère par une sorte de retour de connaissance dans le monde social nourri par l'espoir que les acteurs qui le composent endossent les catégories pour voir son propre fondement, pour l'affirmer en tant que tel et pour lui conférer un mode d'existence susceptible de garantir au mieux sa dynamique créative et synthétique – y compris en développant des supports institutionnels. En mettant à jour le contenu moral propre à une solidarité et une entraide implicites, la méthode de la reconstruction permet non seulement de montrer combien la société contemporaine est loin de se réduire à l'individualisme libéral organisé autour des catégories de la performance économique et de la concurrence généralisée. Elle permet de montrer qu'elle est fondée sur une morale immanente de la solidarité générant des principes moraux dont l'ampleur s'avère plus importante que ne l'admet l'idéologie « néolibérale »¹⁰⁶. L'effectivité des normes morales de la solidarité au cœur du social contredit ainsi les catégories de la société individualiste et du capitalisme généralisé dont cette idéologie se gargarise. En rendant visible le social et sa moralité effective, la reconstruction théorique du social procède à la reconstruction du social tout court et elle permet d'envisager la recomposition politique de ce que l'idéologie capitaliste et individualiste a oblitéré et écorné.

Bibliographie

- Arborio, Anne-Marie, *Un personnel invisible : les aides-soignantes à l'hôpital*, Paris, Anthropos, 2001.
- Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.
- Balibar, Étienne, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2001.
- Beaud, Paul, *La société de connivence*, Paris, Aubier, 1984.
- Beaud, Stéphane et Pialoux, Michel, *Retour sur la condition ouvrière*, Paris, Fayard, 1999.
- Beaud, Stéphane, Confavreux, Joseph, Lindgaard, Jaade (ed.), *La France invisible*, Paris, La Découverte, 2006.
- Dejours, Christophe, *L'évaluation du travail à l'épreuve du réel. Critique des fondements de l'évaluation*, Paris, INRA Editions, 2003.
- DeVos, George et Wagatsuma Hiroshi, *Japan's invisible race : caste in culture and personality*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1966.
- Donzelot, Jacques, *L'invention du social : essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, 1984.
- Durkheim, Emile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, Quadrige, 2007 (1893).
- Durkheim, Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, Quadrige, 2007 (1894).
- Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, Quadrige, 1998 (1912).
- Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1996.
- Elias, Norbert, *La société des individus*, traduit de l'allemand par J. Etoré, Paris, Fayard, 1991 (1987).
- Ellison, Ralph, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, traduit de l'américain par M. et R. Merle Paris, Grasset, 2002.
- Fischbach, Franck, *Manifeste pour la philosophie sociale*, Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2008.
- Flahault, François, *Le sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi*, Paris, Descartes, 2002.

¹⁰⁶ Laval, Christian, *L'homme économique*, Paris, Gallimard, 2007.

Gadrey, Jean, *Les nouveaux indicateurs économiques*, Paris, La Découverte, 2005.

Goodwin, Charles, "Professional Vision", *American Anthropologist*, 96(3), 1994.

Goodwin, Charles, "Seeing in Depth", *Social Studies of Science*, 25(2), 1995, 237- 284.

Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tomes 1 et 2, Paris, Fayard, 1987 (1981).

Heinich, Nathalie, *L'épreuve de la reconnaissance*, Paris, La Découverte, 1999.

Hirschman, Albert O., *Les passions et les intérêts*, traduit de l'américain par P. Andler Paris, Fayard, 1980.

Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2000 (1992).

Honneth, Axel, *La société du mépris*, édité par O. Voirol, Paris, La Découverte, 2006.

Lanzarini, Corinne, *Survivre dans le monde sous-prolétaire*, Paris, PUF, 2000.

Laval, Christian, *L'ambition sociologique*, Paris, La Découverte, 2002.

Laval, Christian, *L'homme économique*, Paris, Gallimard, 2007.

Leblanc, Guillaume, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009.

Leonard, Madeleine, *Invisible work, invisible workers*, Basingstoke, Macmillan, 1998.

Miller, Daniel, Don Slater, *The Internet: an ethnographic approach*, London, Berg, 2000.

Molinier, Pascale, « Prévenir la violence : l'invisibilité du travail des femmes », in *Travailler*, n°3, 1999, pp.73-86.

Mondzain, Marie-José, *Le commerce des regards*, Paris, Seuil, 2003.

Mondzain, Marie-José, *Voir ensemble*, Paris, Gallimard, 2003.

Nancy, Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgeois, 1986.

Parham, Thomas A., « Invisibility Syndrome in African Descent People: Understanding the Cultural Manifestations of the Struggle for Self-Affirmation », *The Counseling Psychologist*, Vol. 27, n°6, 1999, pp.794-801.

Parkin, Frank, *Marxism and Class Theory*, London, Tavistock Publications, 1979.

Parkin, Frank, *Max Weber*, London-New York, Taylor & Francis, 1982.

Renault, Emmanuel, *L'expérience de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

Ruiz, D., « Why Can't You See Me? The Invisibility of Homelessness », in *Journal of Poverty*, Vol.2, n°1, 1998, pp.101-106.

Siméant, Johanna, *La cause des sans-papiers*, Paris, FNSP, 1998.

Snow David et Anderson L., *Down on their Luck. A study of homeless street people*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Sorrentino, Vincenzo, *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna nella politica contemporanea*, Bari, Dedalo, 2011.

Suchman, Lucy, "Making work visible", in *Communications of the ACM*, n°9, Vol. 38(9), 1995, p. 56-64.

Taylor, Charles, *Les malaises de la modernité*, Paris, Cerf, 1995.

Terrier, Jean, *Visions of the social*, Leiden, Brill, 2011.

Voirol, Olivier, « Visibilité et invisibilité : une introduction », in *Réseaux*, n°129-130, 2005, p.9-36.

Voirol, Olivier, « Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique », in *Réseaux*, n°129-130, 2005, pp.89-121.

Voirol, Olivier, « L'invisibilité comme désobjectivation », in Augustin Giovannoni et Jacques Guillaumou (sous la dir.), *Histoire et subjectivation*, Paris, Kimé, 2008, pp.101-120.

Voirol, Olivier, « Les formes de l'invisibilité », in *Le Temps philosophique*, n°13, 2009, p.117-140.

Voirol, Olivier, « Invisibilité et système. La part des luttes pour la reconnaissance », in Christian Lazzeri et Alain Caillé (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, Ed. CNRS, 2009, p.321-346.

Weller, Jean-Marie, *L'Etat au guichet. Sociologie cognitive du travail et modernisation administrative des services publics*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

Sous la direction de
Hubert FAES

L'invisibilité sociale

Approches critiques et anthropologiques

Avec la participation de

Jean-Marc BOISSELIER, Hubert FAES,
Nathalie FROGNEUX, Marc GRASSIN, Kysly JOSEPH,
Jules KÉDÉ, Jean-François PETIT, Fred POCHÉ,
Sylvain ROUX, Dominique SAINT-MACARY,
Bernard THIBAUD, Olivier VOIROL

L'Harmattan

Ouvrages de Hubert Faes

Peiner, œuvrer, travailler. Sur le travail et la condition humaine.
Paris, L'Harmattan, coll. « Questions contemporaines », 2003.

Avec Guy BASSET (dir.), *Camus, la philosophie et le christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2012.

Ouvrages publiés par le Laboratoire d'Anthropologie philosophique et de Philosophie pratique de l'Institut Catholique de Paris

Dans la collection « Ouverture Philosophique » :

Alfredo GOMEZ-MULLER (dir.), *La reconnaissance : Réponse à quels problèmes ?*, Paris, L'Harmattan, 2009.

Alfredo GOMEZ-MULLER (dir.), *Sartre et la culture de l'autre*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Alfredo GOMEZ-MULLER (dir.), *La Question de l'Humain entre l'éthique et l'anthropologie*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Alfredo GOMEZ-MULLER (dir.), *Du Bonheur comme question éthique*, Paris, L'Harmattan, 2002.

© L'Harmattan, 2013
5-7, rue de l'École-Polytechnique, 75005 Paris

<http://www.harmattan.fr>
difflusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-343-01652-8
EAN : 9782343016528