



City Research Online

City, University of London Institutional Repository

Citation: Boltanski, L., Rennes, J. & Susen, S. (2010). La fragilité de la réalité. Entretien avec Luc Boltanski. *Propos recueillis par Juliette Rennes et Simon Susen. Mouvements*, 64, pp. 150-164.

This is the published version of the paper.

This version of the publication may differ from the final published version.

Permanent repository link: <http://openaccess.city.ac.uk/18803/>

Link to published version:

Copyright and reuse: City Research Online aims to make research outputs of City, University of London available to a wider audience. Copyright and Moral Rights remain with the author(s) and/or copyright holders. URLs from City Research Online may be freely distributed and linked to.

City Research Online:

<http://openaccess.city.ac.uk/>

publications@city.ac.uk

ITINÉRAIRE



Luc Boltanski

La fragilité de la réalité

La fragilité de la réalité

Entretien avec Luc Boltanski

**PROPOS RECUEILLIS
PAR JULIETTE
RENNES ET SIMON
SUSEN¹**

Luc Boltanski, sociologue, est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales. Né en 1940, il est l'auteur d'une quinzaine d'ouvrages qui, tout en s'appuyant sur des terrains d'enquête variés – de la puériculture à l'engendrement et l'avortement, en passant par le monde professionnel des cadres, l'humanitaire ou le management — n'en sont pas moins liés par des questions transversales. L'analyse des dispositifs normatifs mobilisés par les acteurs pour faire « tenir » la réalité sociale ou la mettre en cause fait partie des fils conducteurs de sa sociologie. Si les outils d'analyse qu'il a contribué à forger pour mener ces enquêtes ont profondément marqué la sociologie de ces vingt dernières années, ces outils évoluent plus vite que ce que l'on retient généralement du « tournant pragmatique ». Et c'est une trajectoire sociologique tissée de doutes, de remises en cause méthodologiques et de petits virages théoriques, que nous livre ici ce sociologue sensible aux bricolages et aux « incertitudes de la vie sociale ».

1. Juliette Rennes est membre du comité de rédaction de *Mouvements*, Simon Susen est conférencier en théorie sociale et politique au Birkbeck Collège, University of London. L'entretien a eu lieu au Groupe de sociologie politique et morale [GSPM] le 1^{er} septembre 2010.

2. L. BOLTANSKI, *De la critique, Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, Paris, 2009.

Mouvements : Depuis les années 1980, le type de sociologie que vous faites a été désigné comme sociologie « pragmatique ». Vous reprenez ce terme dans *De la critique*² pour qualifier l'orientation des travaux individuels et collectifs menés au sein du Groupe de Sociologie Politique et Morale que vous avez contribué à créer ; la pragmatique linguistique demeure-t-elle une source importante dans votre travail ?

Luc Boltanski (L. B.) : Tout d'abord je voudrais dire que c'est plutôt de l'extérieur qu'est venue la désignation de ce qu'on fait comme étant de la « sociologie pragmatique » ; de mon côté, je n'ai jamais souhaité inscrire mes recherches empiriques dans tel ou tel cadre théorique défini préalablement : je vois plutôt le travail théorique comme un travail interminable dont il ne faut jamais camoufler les failles. Cette réticence vient aussi du fait que j'avais vu les méfaits d'un certain dogmatisme sociologique à la fin des années 1970 qui consistait, quel que soit l'objet de recherche,

à s'appuyer de façon systématique sur l'univers conceptuel bourdieusien qui était en réalité beaucoup moins rigide que les usages qui en ont été faits. Mais je dirai, pour répondre à votre question, que la pragmatique – à la fois au sens de la pragmatique linguistique, que j'ai beaucoup lue dans les années 1980-1990, et à travers des courants de la sociologie américaine plus ou moins inspirés de la philosophie pragmatique – a joué un rôle important dans la réorientation de mon travail au cours de ces années. L'exemple de la linguistique, utilisé – diraient sans doute les puristes –, de façon un peu métaphorique, est toujours présent dans le genre d'approche que j'essaie de mettre en œuvre, comme on peut le voir dans mon dernier livre : *De la critique*. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles j'ai dédié ce livre à mon frère Jean-Élie, qui est linguiste, et dont j'ai appris le peu de chose que je connais dans ce domaine.

M. : *Dans quelle mesure vous-même, jusqu'à cette « réorientation » de votre travail, vous travailliez à partir de l'univers conceptuel de Pierre Bourdieu, l'habitus, les champs, le capital... ?*

L. B. : Le paradoxe c'est qu'en travaillant avec Bourdieu quasiment tous les jours pendant 7 ans de 1969 à 1975 au Centre de sociologie européenne [CSE, fondé par Pierre Bourdieu], j'étais moins « bourdieusien », si je peux dire, que les autres : travaillant avec lui, j'étais le témoin de l'invention conceptuelle, apportant mon grain de sel quand je le pouvais, mais aussi des tâtonnements et des révisions qui accompagnent nécessairement la recherche, en sorte que je ne les voyais pas comme des concepts figés, finis ; au quotidien, je travaillais avec quelqu'un de beaucoup plus souple et éclectique dans ses outils et ses lectures que ce qui transparaisait dans sa théorie ou chez ses disciples : il adorait Sartre, Nietzsche ; il avait lu Austin et Goffman avec passion ; il s'intéressait beaucoup à l'ethnométhodologie... Et de mon côté, je bricolais dans un cadre conceptuel qui était toujours en train d'évoluer. Le concept d'habitus, par exemple, m'a toujours semblé à la fois intéressant et discutable. Je dirais qu'il répond à un problème sociologique très important : comment circuler entre deux niveaux d'analyse habituellement séparés, le niveau phénoménologique et le niveau des structures, le « micro » et le « macro » ? On peut dire que la notion d'habitus permet de passer du monde tel qu'il apparaît dans des situations où des acteurs le performent, sont inventifs, créateurs, singuliers au monde considéré depuis un regard « extérieur », par un être qui, prenant le point de vue d'un nouvel arrivant dans le monde, verrait surtout de la reproduction, de la contrainte, des structures, etc. En outre, le concept d'habitus permet de rendre compte de l'existence d'une classe dominante qui défend ses intérêts, qui partage des valeurs et des façons d'agir, tout en échappant à une théorie du complot. Cependant, un problème avec la notion d'habitus tient, à mon avis, au fait qu'elle dérive, pour une part importante, de l'anthropologie culturaliste, qui a été la première à poser nettement la question de la relation entre le « caractère » des sujets individuels et le « caractère » de la culture dans laquelle ces individus sont plongés ; je pense notamment aux travaux de

3. R. LINTON *Le fondement culturel de la personnalité*, Dunod, Paris, 1999 [1945].

4. R. BENEDICT, *Échantillons de civilisations*, Gallimard, Paris, 1950 [1934].

Ralph Linton sur la « personnalité de base³ » ou à ceux de Ruth Benedict sur les *Patterns of Culture*⁴. Bourdieu a repris pour une part cette problématique en l'appliquant à la question des classes sociales. Mais je suis très sceptique à l'égard de l'idée selon laquelle on pourrait isoler nettement des « cultures » et leur affecter un « caractère », en général, et surtout dans le cas des sociétés occidentales modernes. Plus largement, ce qui continue à me paraître insatisfaisant, c'est que le concept d'*habitus* tend à impliquer une sous-estimation de l'incertitude de la vie sociale ; au sein du groupe de sociologues parmi lesquels j'évoluais dans les années 1970, il était souvent utilisé pour rendre compte des comportements des uns ou des autres, sur le mode : ah mais c'est bien sûr ! Or cette position tendait à sous-estimer d'autres facteurs qui jouent un rôle important dans la compréhension des conduites, et particulièrement les facteurs qui tiennent à la structure de la situation, comme l'avait bien vu Goffman. C'est précisément l'existence d'une pluralité de raisons susceptibles d'être invoquées pour donner sens à « ce qui se passe », qui met les acteurs face à une incertitude, évidemment variable selon les contextes de l'action.

M. : Cette sous-estimation de l'incertitude de de la vie sociale serait alors liée aux usages de l'habitus comme grille d'explication unique de l'action plus qu'au concept en tant que tel ?

L. B. : Mes réserves sont beaucoup liées aux usages qui ont pu en être faits, mais de façon générale, il me semble tout de même que j'ai divergé de ce qui se faisait au Centre de sociologie européenne dans ma façon de concevoir le travail sociologique ; je dirais que la conception de la science y était « newtonienne » : c'est l'idée que la science vise à réduire l'incertitude, alors que je pense au contraire que la tâche de la sociologie est de montrer l'importance de l'incertitude dans la vie sociale, et que la science doit ne pas « réduire » les contradictions, mais contribuer à les rendre visibles, à montrer comment les gens font avec ces contradictions.

M. : Est-ce que certaines enquêtes, certains objets de recherche en particulier ont contribué à susciter ces divergences ?

L. B. : L'un des tournants, ça a été ma recherche sur les cadres⁵. Jusqu'alors, la façon dont je travaillais avec Bourdieu impliquait de ne pas prendre des objets tels qu'ils se donnent dans le monde social, mais de les construire, et donc de sélectionner certains éléments dans le terrain en fonction d'une problématique de recherche. Le risque dans ce processus, c'est toujours de trouver ce qu'on cherche au départ, de même que dans une enquête, quand on a établi le codage on a déjà en grande partie les résultats. Par exemple, quand j'avais travaillé avec Pascale Maldidier sur des revues comme *Science et Vie*, ou *Psychologies*, on avait construit un objet qui était « les revues de culture moyenne⁶ », donc un concept qui s'appuie sur une hypothèse relative à la vulgarisation scientifique ajustée à une théorie des classes moyennes. Or, dans le travail que j'ai fait sur les cadres, je me suis mis à procéder autrement. Ce thème de recherche est

5. L. BOLTANSKI, *Les Cadres. La formation d'un groupe social*, Minuit, Paris, 1982.

6. L. BOLTANSKI et P. MALDIDIER, *La Vulgarisation scientifique et son public – une enquête sur Science et Vie*, Centre de sociologie et de la culture, Paris, 1977.

venu un peu par hasard, parce que je m'étais intéressé à la situation d'un cadre autodidacte chez IBM que je connaissais qui s'était fait licencié. À partir de son cas, je me suis penché sur l'extrême diversité sociale et professionnelle de cette population des cadres et j'ai été confronté à la difficulté de les définir : j'ai été ainsi conduit à faire une sociohistoire de la constitution de ce groupe social, ce qui m'éloignait d'une approche en termes d'habitus, car une telle diversité de personnes n'était aucunement unie par un habitus commun. C'était bien sûr un groupe socialement construit, mais pas construit par la démarche d'analyse sociologique ; je ne parlais donc pas d'une définition du « vrai groupe » qu'il serait pertinent de constituer à partir des catégories de la sociologie (par exemple les ingénieurs autodidactes en tant qu'ils ont une trajectoire et un habitus relativement homogènes), mais d'un groupe social qui se donne dans l'empirie et dont le mode d'existence social n'est pas structuré par un habitus. Il fallait comprendre à la fois comment ce groupe social n'existe pas (c'est-à-dire est le résultat d'un processus politique de construction) et existe (puisqu'ils s'identifient comme cadres avec des intérêts communs, des associations, etc.).

M. : C'était un point de vue phénoménologique : une réalité sociale existe dans la mesure où les acteurs sociaux donnent sens à cette réalité ?

L. B. : Oui mais pas seulement, c'était aussi un point de vue politique, marxiste, si on veut : il s'agissait de prendre au sérieux l'idée que « les hommes font leurs histoires » : c'est pour cette raison que je suis parti de la genèse de ce groupe à partir des luttes de 1936, de la formation des syndicats et de certaines transformations du capitalisme ; l'idée était de partir d'une genèse des groupes, non pas en utilisant des catégories extérieures aux groupes eux-mêmes mais en regardant comment des groupes s'auto-définissent. Cela n'avait rien de radicalement original, mais c'était une façon différente de procéder par rapport à ce qui se faisait alors au Centre de sociologie européenne. C'est aussi à cette période que j'ai commencé à m'intéresser aux notions d'affaire, de dispute, de dénonciation ; cet intérêt est venu des conflits que me racontaient les cadres licenciés de leur entreprise, et aussi de la façon dont leurs récits pouvaient faire écho à des crises, des conflits et des processus d'exclusion qui se déroulaient dans mon propre environnement de travail au milieu des années 1970. D'ailleurs, à partir de ce terrain et de cette expérience personnelle, j'ai souvent pensé que j'aurais pu mener une enquête sur les processus de dissidence à l'intérieur des groupes, par exemple sur les dissidents et les exclus des partis communistes. C'est une question qui m'intéresse toujours : comment un monde vécu de l'intérieur comme solidaire et enchanté peut basculer et être vu depuis l'extérieur comme violent, excluant etc. ; et comment

La tâche de la sociologie est de montrer l'importance de l'incertitude dans la vie sociale.

les dissidents passent de la participation à une logique d'exclusion à une dénonciation de cette logique...

7. «La dénonciation», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1984, n°51.

M. : *Votre article sur la dénonciation paraît en 1984⁷ et c'est aussi l'année où vous avez contribué à la création du Groupe de sociologie politique et morale, était-ce un article programmatique ?*

L. B. : Oui et non. Quand j'ai écrit cet article sur les frontières entre les dénonciations d'injustice socialement considérées comme recevables et celles considérées comme « anormales » (paranoïaques par exemple), je le voyais comme complémentaire et non pas opposé aux travaux sur le poids des différences de classe dans l'accès à la parole. C'était l'époque, au début de la présidence de François Mitterrand, où se mettaient en place les Lois Auroux, qui modifiaient assez profondément le droit du travail, notamment dans le sens d'une plus grande participation des travailleurs aux décisions de l'entreprise, avec, particulièrement, la « création d'un droit d'expression des salariés sur leurs conditions de travail ». Je voulais montrer que, en plus des inégalités sociales dans l'accès à la parole, il y avait les normes qui pesaient sur la dénonciation d'injustice. Quant au GSPM, il n'a pas été tout de suite créé comme un centre de recherche autonome avec des fonds propres ; au départ c'était simplement un petit groupe de chercheurs au sein du CSE, parmi lesquels Laurent Thévenot, Alain Derosières, Michael Pollak... Il s'agissait de s'intéresser précisément à la prise en compte de la normativité dans la vie sociale, d'où le terme de « sociologie morale » qui était aussi une référence aux travaux d'Albert Hirschman et, notamment, au petit livre publié en 1984 : *L'économie comme science morale et politique*⁸.

8. A. HIRSCHMAN, *L'économie comme science morale et politique*, Seuil, Paris, 1984.

9. L. BOLTANSKI, *Rendre la réalité inacceptable*, Demopolis, Paris, 2008.

M. : *Récemment, dans Rendre la réalité inacceptable⁹ et De la critique, vous vous intéressez aux articulations possibles entre ces deux « moments » de votre parcours de recherche, la sociologie critique développée notamment au CSE et la sociologie pragmatique de la critique que vous avez ensuite développée au GSPM. Comme vous le montrez, l'une des questions que s'est donnée la théorie et la sociologie critiques porte sur l'acceptation de la domination par les dominés eux-mêmes. Les concepts de « fausse conscience », d'« aliénation », d'« illusion » et/ ou de « méconnaissance » ont ainsi été mobilisés, au sein de ces traditions de recherche, pour essayer de rendre compte du processus de cette acceptation. De votre point de vue, ces concepts tendent à sous-estimer la capacité critique des dominés. Cependant, comment rendre compte de l'acceptation de l'ordre social ? C'est une question qui reste un peu en suspend dans vos derniers ouvrages. Face à l'union des dominants, la fragmentation des dominés peut permettre de comprendre l'absence de révolte, mais plus difficilement l'adhésion à l'ordre social tel qu'il est, par exemple, sous la forme d'un vote conservateur... Comment faire une théorie de la domination sans mobiliser l'idée d'aliénation ? Cette question revient d'une certaine manière à demander ce que peut être une « sociologie pragmatique de la domination »...*

L. B. : C'est vrai que c'est un problème très compliqué seulement esquissé dans *De la critique*. Un élément sous-jacent dans le livre, qui pourrait faire l'objet d'un travail en tant que tel, c'est le lien entre l'acceptation de la domination et l'exigence de cohérence des personnes ; vivre dans la contradiction, donc dans la révolte, c'est difficile à supporter, il y a des forces qui ramènent vers la cohérence et des entrepreneurs politiques qui promettent aux personnes cette mise en cohérence ; dans le monde du travail, on peut aussi comprendre cette acceptation de la domination en relation avec ce besoin de cohérence ; quand quelqu'un fait un boulot sur contrat qu'il désapprouve, simplement pour gagner des sous, il commence par dire que c'est bidon, que ça ne sert à rien, qu'il fait ça pour les sous, et au bout de quelques années s'il continue, il finit par se dire que c'est pas mal, qu'il y a des choses intéressantes, parce que c'est impossible de vivre dans la contradiction.

Je cherche à montrer comment des acteurs vont chercher dans des expériences singulières des éléments pour mettre en cause la réalité.

M. : *Donc c'est du réalisme ?*

L. B. : Oui, d'une certaine manière, « réalisme » serait une façon de redéfinir « illusion » d'un point de vue qui ait du sens pour les acteurs eux-mêmes ; lorsqu'on qualifie leur comportement en termes d'illusion cela sous-entend quelque chose comme : on dit aux gens qu'ils sont beaux et ils le croient, on leur donne du simili et ils croient que c'est du vrai, etc. Je trouve qu'il faut plutôt regarder comment les personnes construisent des bonnes raisons de rendre leur monde cohérent, comment ils sélectionnent dans la réalité les éléments qui vont se tenir. Je pense d'une certaine manière comme Herbert Marcuse que les gens « s'unidimensionnent » pour être en cohérence, pour survivre. Et il me semble que la sociologie doit montrer ces bricolages, ces mises en ordre, mais sans mettre en ordre elle-même plus que les acteurs ne le font. Une science de la mise en ordre imparfaite, donc du bricolage.

M. : *La question de l'adhésion des personnes à l'ordre social, recoupe celle du différentiel entre ce que savent les acteurs et la connaissance du monde social que produit la sociologie, entre « connaissance ordinaire » et « connaissance scientifique », un autre débat qui a traversé la sociologie et son rapport à la critique... Comment considérez-vous aujourd'hui cette relation dans votre travail ?*

L. B. : Je conçois le travail de sociologue comme très proche de celui du linguiste : expliciter, mettre en forme, modéliser ce que les gens vivent et savent d'expérience ; par ailleurs, sur ce que signifie cette démarche sur le plan politique, je serais assez proche de Proudhon. Pour Proudhon, la tâche du « théoricien révolutionnaire » est de « dégager explicitement de la pratique des classes sociales les idées implicites immanentes à leur

10. P. ANSART, *Sociologie de Proudhon*, Puf, Paris, 1967.

11. P.-J. PROUDHON, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Dentu Éditions, Paris, 1865.

12. M. HORKHEIMER, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, Paris, 1996 [1970].

action », comme le dit très bien Pierre Ansart, dans l'ouvrage qu'il a consacré à la *Sociologie de Proudhon*¹⁰. Mais c'est une « dialectique », dans la mesure où la pratique se nourrit de la représentation que lui renvoie la théorie. Cette idée est développée de façon particulièrement nette dans *De la capacité politique des classes ouvrières*¹¹, ouvrage publié après la mort de Proudhon. D'une certaine manière la première École de Francfort développe une théorie de la connaissance qui va dans le même sens : assumer une boucle avec l'expérience des acteurs. Cette idée est sous-jacente, par exemple, à la différence que Max Horkheimer met en place entre « théorie traditionnelle et théorie critique¹² ». Mais la réalité n'est pas tissée que d'expériences, elle est faite aussi par des cadres mis en place par les sociétés, par exemple l'État-nation. Sans être présent sous forme d'expérience directe, l'État-nation est pourtant impliqué dans la vie quotidienne des personnes : dans un petit village de Lozère, les habitants sont chaque jour soumis à des mécanismes politiques et économiques qui se font ailleurs : leur bureau de poste a fermé en raison de directives européennes, leur agriculture est subventionnée par l'État, ils achètent des produits fabriqués en Chine, etc. C'est pour ça que la sociologie ne doit pas abandonner l'idée d'articuler le niveau des expériences, des singularités, et celui des structures, de la totalité. L'un des projets initiaux de la sociologie de la critique, était, d'une certaine manière, de reconstruire une théorie critique allant dans une direction empruntée par la première École de Francfort, qui mette au cœur la dialectique de la singularité et de la construction de totalité.

M. : *La singularité, qu'est-ce que ça veut dire ? L'expérience singulière des personnes ?*

L. B. : Oui, par exemple, en travaillant sur la critique, je cherche à montrer comment des acteurs vont chercher dans des expériences singulières des éléments pour mettre en cause la réalité, et comment ils sont obligés de rapprocher ces expériences d'autres situations, donc d'opérer des constructions qui prennent le point de vue de la totalité. Pour cela, il faut créer des équivalences. Une critique « juste », c'est-à-dire non seulement efficace mais aussi ajustée à son objet, est à mon sens celle qui garde cette articulation entre singularité et totalité. Les critiques qui restent dans la seule mise en avant de cas singuliers (par exemple, l'appel à la charité qui nous fait nous attendrir sur tel ou tel « malheureux » pris en particulier) ne mettent pas en cause l'ordre social dans son ensemble (je pense souvent, sous ce rapport, à une phrase célèbre de Mgr Câmara, l'un des fondateurs de la « Théologie de la libération » : « quand je m'occupe des pauvres, on dit que je suis un saint ; mais quand je m'interroge sur les origines de la pauvreté, on m'accuse d'être communiste »). À l'inverse, une critique qui fait trop vite le saut vers la totalité et qui écrase la singularité sous des équivalences trop larges (par exemple un coupeur de canne à sucre dans la République dominicaine c'est la même chose qu'un employé des postes à Clermont-Ferrand), peut sembler d'abord efficace au sens où elle entend rompre la fragmentation et proposer des mobilisations de grande

envergure. Mais elle risque vite de perdre son tranchant dans la mesure où les acteurs ne reconnaissent plus leurs propres expériences, qui sont toujours singulières, dans le discours critique. C'est comme cela que naissent les « langues de bois » et, pour ne pas aller très loin, la langue de bois du Parti communiste français des années 1950-1970 qui, de crainte d'une fragmentation de la classe ouvrière, voulait tout ignorer entre autres de la spécificité de l'expérience que les femmes faisaient de leur condition.

M. : Il me semble que la relation singularité/totalité en recoupe une autre qui a beaucoup été interrogée à propos du rapport de la sociologie à la critique sociale, celle entre immanence et transcendance : dans le sillage de l'École de Francfort, et en particulier d'Adorno dans la Dialectique négative¹³, beaucoup de travaux se sont intéressés à la position contradictoire du sociologue qui, pour contribuer à la critique sociale, adopte une position d'extériorité ou de transcendance vis-à-vis du monde social, tout en étant pourtant pris, en tant que sujet socialement et historiquement situé, dans les contradictions du monde social. J'ai l'impression que vous n'avez pas pris part à ce débat.

L. B. : C'est vrai, et je dirais que c'est lié à une certaine réticence que j'ai vis-à-vis de certains usages de la théorie sociale de la connaissance, notamment sous la forme d'une injonction à la « réflexivité du chercheur » dans le processus de connaissance. Je n'ai jamais été convaincu, par exemple, par les démarches d'auto-socio-analyse en sociologie ou par l'ego-anthropologie qui consiste à dire qu'en fait on ne peut pas se dégager de ses cadres sociaux et de son « vécu », donc par exemple qu'on ne peut pas parler des Bambaras mais seulement de son rapport aux Bambaras, etc. Je crains toujours la dimension un peu narcissique de ces démarches réflexives. Mais ces réticences traduisent peut-être mes résistances sociales et... intimes ! Plus sérieusement, je pense que l'analogie entre sociologie et psychanalyse, qui est souvent sous-jacente à cette position, est fallacieuse. La sociologie n'est pas l'équivalent d'une psychanalyse qui prendrait en compte la position sociale. Et aussi abusive quand, comme ce fut le cas en psychanalyse avec cette cérémonie d'initiation que les lacaniens appelaient la « passe », les professeurs, qui occupent, par rapport à leurs étudiants, une position de pouvoir - qu'on le veuille ou non -, s'arrogent le droit d'être les tuteurs et les juges du travail sur soi que leurs élèves sont censés accomplir.

M. : Mais quand on s'intéresse au fait que tout processus de connaissance est attrapé par des horizons sociaux, culturels et historiques, cela n'implique pas nécessairement de faire une auto-analyse au sens où chacun devrait restituer sa trajectoire socio-biographique pour se situer par rapport à son objet de recherche, mais cela peut signifier par exemple d'explicitier les points d'appui normatifs historiquement situés à partir desquels on constitue des objets de connaissance... N'est-ce pas précisément ce qui a été l'un des points de départ des travaux menés au GSPM ?

L. B. : En ce sens-là, d'accord, je défends une forme de réflexivité, mais qui est tout à fait différente d'une analyse du chercheur par lui-même. Une

13. T.W. ADORNO, *La dialectique négative*, Collège de philosophie, Payot, 1978 [1966].

auto-objectivation peut-être intéressante en elle-même, mais je ne crois pas que ce soit un préalable nécessaire à la recherche. D'une certaine façon, je défends plutôt l'importance du « laboratoire » en sciences sociales, c'est-à-dire l'ensemble des procédures, des outils, des contraintes méthodologiques qui font obstacle à la pure et simple projection du désir.

M. : De la critique est le fruit d'une série de conférences données à Francfort sur l'invitation d'Axel Honneth, mais au fond, dans le livre, il s'agit davantage d'un dialogue avec la sociologie critique de Pierre Bourdieu qu'avec les travaux actuels de l'École de Francfort. Pourtant vous avez eu depuis quelques années de nombreux échanges avec Axel Honneth. Que vous inspire la théorie de la reconnaissance¹⁴ ?

14. A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris, 2000 [1994].

L. B. : J'ai des échanges particulièrement riches avec Honneth, mais je dirais que nos points de départ sont différents. Il me semble que ses théories s'appuient sur une forme d'anthropologie communautaire ; c'est l'idée que la communauté est inhérente aux êtres humains, que le sens communautaire préexiste aux agencements sociaux. Il part du besoin de reconnaissance comme d'une forme de donnée anthropologique sur laquelle se construirait la société. *De la critique* part, au contraire, d'une double incertitude concernant la vie en communauté. Imaginons la situation suivante : je suis en train de pêcher dans une rivière, des enfants pataugent, des agriculteurs viennent déverser leur lisier, des écolos font des prélèvements... Au bout d'un moment, ça ne peut plus tenir, ça devient incompatible, alors on en vient à ce que j'appelle les régimes méta-pragmatiques qui, s'éloignant de la pure pratique, engagent les acteurs dans un travail de qualification. Ils cherchent alors à qualifier qui sont les gens et ce qui se passe. Ce travail est, le plus souvent, délégué à une institution, c'est-à-dire à un être sans corps qui dit : ça s'est un bassin de pêche, ça c'est un bassin pour les gosses, etc.. Là est la première incertitude : qu'est-ce qu'on fait là, qui est qui ? Mais la deuxième incertitude vient de ce que les porte-parole de l'institution ont un corps et qu'on peut toujours les suspecter d'être des individus ordinaires qui parlent depuis leur point de vue. Ainsi, à la différence d'Honneth, mon travail considère des êtres humains dans la dispersion et l'incertitude et analyse comment ils construisent très difficilement des dispositifs pour réduire cette fragmentation et cette incertitude. J'ai une seconde divergence avec Honneth, plus politique, cette fois, c'est qu'il accorde, me semble-t-il, une forme de prééminence à la reconnaissance juridique qui suppose l'État. Il part de groupes quasi-naturels qui préexistent à la reconnaissance et qui demandent à l'État des dispositifs de reconnaissance, alors que je m'intéresse à présent plus particulièrement aux modes d'agencements égalitaires qui peuvent se faire en dehors de l'État.

M. : Vous parlez de l'action de reconnaissance comme d'un présupposé socio-ontologique, et il me semble que c'est aussi une critique qui a été faite à la sociologie pragmatique de considérer la capacité critique et les compétences morales des acteurs comme une forme de donnée

anthropologique. Comment vous situez-vous par rapport à des travaux de théorie politique ou de sociologie des mobilisations qui, plutôt que de partir de la capacité critique des acteurs prennent pour objet les processus politiques de « capacitation », c'est-à-dire les processus par lesquels des acteurs se constituent collectivement une capacité critique et une « puissance d'agir » ?

L. B. : Ce n'est pas contradictoire. La constitution d'outils collectifs de protestation prend appui sur les capacités critiques des acteurs, sur leurs indignations latentes, sinon on ne voit pas bien sur quoi ils pourraient s'enraciner. On le voit bien, par exemple, dans le cas de la sociologie et de l'anthropologie de la résistance. La résistance s'ancre dans l'expérience individuelle en tant qu'elle ne concorde pas avec la réalité, telle qu'elle est historiquement construite dans une formation sociale donnée. Cette expérience, qui échappe aux cadres de la réalité construite, je l'appelle « le monde », compris au sens de « tout ce qui arrive », selon une formule de Wittgenstein. C'est toujours sur la base de ces expériences que se met en place une puissance d'agir. Le travail politique consiste précisément à rendre possible la formulation et le rapprochement de ces expériences, sans toutefois écraser leur singularité. Une expérience qui n'est plus singulière, ce n'est simplement plus une expérience du tout. C'est tout juste un mot d'ordre.

M. : Et qu'est-ce qu'une sociologie qui part du principe de la « capacité critique » des acteurs peut dire des personnes considérées comme « incapables », des fous par exemple ?

L. B. : C'est une des nombreuses questions que j'aimerais reprendre. Dans l'article « La dénonciation », je travaillais sur l'idée de normalité et d'épreuve de normalité et c'est vrai que cette perspective a été abandonnée avec *De la justification* : comment on repère une personnalité dite « normale » ? Cette question rejoint celle du besoin de cohérence dont on parlait précédemment. Les personnes dites « normales » savent que le monde n'est pas cohérent, mais pour vivre sans trop de problèmes, elles font comme s'il l'était (sur le mode, analysé autrefois par Octave Mannoni du « je sais bien, mais quand même »). J'écris en ce moment un livre un peu bizarre sur la naissance conjointe de la sociologie, du roman policier ou du roman d'espionnage et de la paranoïa comme entité psychiatrique reconnue, dans leurs rapports aux prétentions de l'Etat-nation d'être le garant de la réalité. Or, par exemple chez Emil Kraepelin, qui est en quelque sorte l'inventeur de cette maladie mentale, le « fou » est celui qui n'arrive pas à arrêter l'enquête¹⁵. Et la personne dite « normale » est celle qui parvient à se satisfaire de la réalité, telle qu'elle est socialement construite, et telle qu'elle est représentée dans les déclarations officielles. On ne peut qu'être frappé, en lisant cette littérature psychiatrique de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, de l'analogie entre le fou et le critique. À croire que, dans nombre de descriptions du fou, c'est finalement le critique, le critique social, qui est le premier visé. Deux disciples français de Kraepelin, les docteurs Serieux et Capgras, n'hésitent pas à comparer le

15. E. KRAEPELIN, *Traité de psychiatrie et Leçons cliniques sur la démence précoce et la psychose maniaco-dépressive*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2000 [1883].

16. SERIEUX et CAPGRAS, « Délire de revendication et délire d'interprétation », dans P. BERCHERIE (ed.), *Classiques de la paranoïa*, Éditions Navarin, Paris, 1982, p. 100.

17. Film de Jean-Stephane Bron, sorti en août 2010.

paranoïaque à un « rêveur sociologue ». Comme ce dernier, le paranoïaque « là où d'autres ne voient que hasard ou coïncidences, lui, grâce à sa clairvoyance pénétrante, sait démêler la vérité et les rapports secrets des choses¹⁶ ». Derrière le portrait du fou se profile l'image fantasmée de « l'anarchiste » ou du « nihiliste » qui a joué un si grand rôle dans la littérature européenne de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle.

M. : À propos du sociologue, du critique social et du fou qui s'intéressent aux «rapports secrets des choses», j'aimerais revenir sur l'un des éléments de l'architecture théorique de votre dernier ouvrage, De la critique : vous définissez le rôle des institutions comme étant de dire ce qui est, de définir et de faire les cadres et les formats de la réalité (ceci est un séminaire, ceci est un bassin de pêche...), tandis que l'une des activités de la critique est de contester ces relations identitaires (sur le mode : vous appelez ça un... ?) ; par ailleurs, votre séminaire à l'EHESS, pour l'année 2010-2011, porte sur les conflits relatifs à l'imputation des faits et des actions : attribuer des causes à des situations et des événements, et contester ces attributions, est-ce une autre modalité de la relation entre institutions et critique ?

L. B. : Oui, le travail d'attribution est central dans le rôle des institutions et notamment des institutions juridiques. Je suis allé voir récemment un documentaire passionnant sur cette question : *Cleveland contre Wall Street*¹⁷. Dans ce procès fait à 21 banques jugées responsables des saisies immobilières qui dévastent Cleveland, toute la question est de savoir qui et quoi sont la cause de ce qui s'est passé ; l'un des rôles du droit est de fixer des instruments pour faire des attributions ; la critique dénie les attributions qui peuvent être assignées. L'expérience, celle des personnes dites « ordinaires », ne rencontre que des événements. Ces événements ont une signification immédiate (par exemple, tel immeuble s'est effondré). Mais pour leur « donner sens » – comme on dit – il faut les attribuer à une entité. Ces entités peuvent être de différents ordres. Pour dire vite, il peut s'agir de « forces de la nature » (par exemple, un tremblement de terre et, dans d'autres sociétés, de forces surnaturelles), d'acteurs humains individuels ou d'entités collectives. Mais ces dernières peuvent faire l'objet d'imputations différentes, et plus ou moins légitimes, selon qu'il s'agit d'entités qui ont été prédéfinies juridiquement (par exemple, l'Université de Paris VIII) ou d'entités que j'appelle « narratives », par exemple : « les réactionnaires ». Tandis que les premières ont des contours nets et sont sujettes à des règles définissant l'appartenance ou la non-appartenance, les secondes demeurent floues. Le travail de la critique, comme d'ailleurs, pour une part, celui de la sociologie, consiste souvent à modifier les imputations en attribuant la cause de certains événements à des entités non pas constituées juridiquement, mais à des entités narratives (un groupe social, un réseau, etc.). Cette opération a toujours quelque chose d'illégitime, en sorte que les normes qu'elle doit respecter pour se rendre acceptable sont très strictes mais, à mon sens, jusqu'ici assez peu explorées. On tombe facilement sous l'accusation de faire des « théories du complot ».

M. : *Dans De la critique, vous établissez une distinction analytique entre critique radicale et critique réformiste. La critique réformiste met en cause la façon dont se déroulent des épreuves dans la réalité (exemple : une procédure de recrutement censée être égalitaire est dénoncée comme discriminatoire), alors qu'une critique radicale, puise dans ce que vous appelez le monde, au sens de « tout ce qui arrive », des éléments pour mettre en cause la réalité de la réalité, pour faire valoir qu'une autre réalité est possible (ex : l'abolition du salariat). Pourquoi avoir besoin de cette instance « le monde » pour définir une critique radicale ? N'est-ce pas à partir des contradictions mêmes de la réalité qui se forment les critiques radicales ?*

L. B. : J'ai besoin du monde pour casser l'aporie du constructivisme. L'idée de « construction sociale de la réalité » implique que la réalité se tienne sur un fond, c'est ce que je propose en effet d'appeler le « monde ». Et c'est en puisant dans le monde certains éléments dont la réalité ne tient pas compte qu'on peut montrer le caractère arbitraire de la réalité. Parmi les références qui m'ont servi de base, il y a *Les métamorphoses* d'Ovide, un monde où tout peut arriver, qui change sans arrêt, un flux perpétuel. Or, on ne peut pas vivre dans le flux permanent, on stabilise le monde avec la réalité qui prélève, en quelque sorte, des éléments dans le monde. Mais cette réalité construite est à la fois partielle et partiale au sens où elle renforce, le plus souvent, des distributions asymétriques, du fait, notamment, de la résistance qu'elle oppose au changement.

Et, précisément parce que la réalité n'incorpore pas le monde dans sa totalité - qui demeure toujours partiellement inaccessible - la critique, en prenant appui sur une expérience, elle aussi nécessairement partielle du monde, peut ainsi mettre en cause la réalité de la réalité et en dévoiler la fragilité. Des réalités sociopolitiques qui s'enorgueillissent de leur robustesse peuvent se défaire très rapidement quand les éléments qui composent l'ordre cessent de se tenir les uns les autres. Pensez seulement à des événements comme la débâcle de 1940 telle qu'on la trouve décrite dans de nombreux récits ou même, plus près de nous, aux semaines de grèves de mai 1968, où la quasi-vacance du pouvoir et l'accumulation des tas d'ordures au coin des rues, allaient de paire avec une remise en cause des principaux formats d'épreuve, dans les domaines de l'école, du travail, de l'art, de la famille, de la sexualité et des identités de genre.

Le travail de la critique consiste souvent à modifier les imputations en attribuant la cause de certains événements à des entités non pas constituées juridiquement, mais à des entités narratives.

M. : *La réalité est une structure normative du monde ?*

L. B. : Oui, la réalité enferme des principes de justice, et ce que nous appelons, Laurent Thévenot et moi, dans *De la justification*, des épreu-

ves, et les épreuves peuvent être faites plus ou moins bien. Elles peuvent être, dans leurs mises en œuvre concrète, plus ou moins conformes à leur format. Donc on peut prendre appui sur la réalité pour critiquer ce qui se passe et l'améliorer, mais on peut aussi faire changer la réalité en puisant des éléments dans le monde ; ces éléments prennent la forme d'expériences singulières qui ne deviennent des éléments critiques politiques qu'à travers la construction d'équivalence. Mais, comme je l'ai dit tout à l'heure, ces équivalences, pour servir la critique, doivent conserver la trace des singularités qu'elles rapprochent au sein d'un même ensemble. C'est d'une certaine façon ce qui différencie le travail de la critique de celui des institutions. Une spécificité de la parole et de l'action critiques c'est qu'elles ne peuvent pas être institutionnalisées. Et, si vous me permettez ce jugement normatif, qu'elles ne doivent pas l'être. Mais bien sûr, cela ne veut pas dire que la critique ne doit pas être organisée. J'essaie, dans mon travail, de proposer une distinction analytique entre les institutions (dont le rôle, « dire ce qui est » est avant tout sémantique) et les organisations, qui assurent des tâches de coordination.

M. : Du point de vue de l'entendement sociologique contemporain, ce qui est inhabituel dans ce distinguo entre réalité et monde, c'est l'idée d'un monde qui n'est pas déjà informé par les cadres d'interprétation, de perception, que nous fournit la réalité...

L. B. : Oui, c'est une notion qu'un sociologue un peu positiviste pourrait critiquer en la qualifiant de « métaphysique ». Le monde n'est pas spécifié en tant que social ou non social. C'est une pure immanence ; ce qui arrive, et la façon dont on interprète ce qui arrive, qui fait partie de ce qui arrive. Un tsunami, c'est aussi le monde. Il devient social quand, par exemple, on impute les pertes humaines à l'impréparation des autorités. Une fois, j'ai présenté le livre devant un public de normaliens, et l'un d'entre eux, un jésuite, m'a demandé s'il pouvait mettre le Saint-Esprit dans le monde, cela ne me pose aucun problème : on peut mettre ce qu'on veut dans le monde !

M. : Ce n'est donc pas non plus équivalent à « monde vécu » ?

L. B. : Non, car on vit à la fois dans la réalité et dans le monde, et on fait constamment une sélection dans ce qui nous arrive pour le faire entrer dans les formats de la réalité.

M. : J'aimerais revenir sur les liens entre l'expérience individuelle et la contestation collective et au fond sur la conception du politique à partir de laquelle vous travaillez. Dans une grande partie des travaux menés depuis une vingtaine d'années au GSPM, on a le sentiment que le politique est défini avant tout par des processus de montée en généralité et d'appel à des règles communes, ce qui est le sens d'une certaine manière, de l'articulation entre « sociologie politique » et « sociologie morale ». Vous-même, vous avez travaillé aussi bien sur les moments où les individus en appellent à de tels principes et règles pour régler leurs propres affaires (par exemple, dans un conflit interindividuel au

sein d'une entreprise) et sur des moments publics où des collectifs s'occupent de ce qui ne les regarde pas directement et veulent changer la situation pour d'autres qu'eux-mêmes. Dans De la critique, à travers les différents exemples que vous développez, vous n'établissez pas de distinction analytique entre ces différents types de situation, par exemple entre les mobilisations individuelles et collectives ou entre celles orientées vers le changement individuel et celles orientées vers la transformation sociale. C'est une conception assez « continuiste » du politique ?

L. B. : Oui, mais par définition cette conception « continuiste » implique justement de distinguer des étapes et donc d'établir la distinction que vous faites entre changement individuel et changement social, en analysant justement les dynamiques de formation des affaires qui sont aussi des dynamiques de politisation : c'est par exemple l'objet du travail collectif *Affaires, scandales et grandes causes*¹⁸. Dans ce travail, on s'est intéressé à travers plusieurs exemples historiques aux passages entre ces différentes formes du politique ; une "affaire" ça va de la discussion privée dans un bureau à la grande manif. Je pense que c'est intéressant d'étudier la continuité en tant que telle, mais il ne faut pas négliger le fait que les affaires engagent toujours aussi, d'une certaine manière la question de l'État, en tant qu'il se présente comme le garant de la réalité. C'est un point sur lequel j'ai jusqu'alors peu travaillé. D'une certaine façon, une affaire se met toujours en place contre l'État. Cela a été vrai dès l'origine de cette forme, étudiée par Elisabeth Claverie, quand elle analyse la façon dont Voltaire prend position dans l'Affaire du Chevalier de la Barre ou dans l'Affaire Calas¹⁹.

M. : Et l'État est-il plus présent dans vos recherches en cours ?

L. B. : Le petit livre que j'essaie d'écrire en ce moment porte justement sur les rapports entre l'État et la réalité à partir du roman policier et du roman d'espionnage. Je m'intéresse au processus par lequel à la fin du XIX^e siècle, l'État-nation acquiert progressivement l'ambition exorbitante d'organiser la réalité sous tous ses rapports (ce que Foucault a analysé sous le nom de biopolitique), ce qui est évidemment impossible, notamment à cause du capitalisme qui est à la fois incorporé dans l'État tout en ayant un mode de fonctionnement autonome. L'État prétend mettre en place un ordre plus ou moins prévisible sur un territoire, enfermé dans des frontières, où réside une population qualifiée de « nationale ». Mais le capitalisme se joue des frontières. Une contradiction s'instaure donc, qui met continuellement en tension la logique du territoire et la logique des flux. L'espèce d'inquiétude suscitée par cette contradiction joue un rôle très important au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, c'est-à-dire précisément au moment où se développent, d'un côté, le capitalisme en pleine expansion et, de l'autre, les prétentions de l'État-nation à tout régir. La thèse que j'essaie de défendre (je dis thèse et non hypothèse car il est difficile ou presque impossible d'en proposer des preuves absolument convaincantes) est que l'apparition du roman policier puis, un peu plus tard (c'est-à-dire autour de la guerre de 1914-1918) du roman d'espionnage, et le succès considérable qu'ont connu ces genres, tiennent au fait qu'ils mettent impli-

18. L. BOLTANSKI, E. CLAVERIE, N. OFFENSTADT, S. VAN DAMME (dir.). *Affaires, scandales, grandes causes*, Stock, Paris, 2007.

19. E. CLAVERIE. « Procès, affaire, cause. Voltaire et l'innovation critique » *Politix*, Vol. 7, n°26, 1994, p. 76-85.

citement en scène cette contradiction et l'inquiétude qu'elle suscite. Le roman policier la met en scène sur un plan local (auquel s'affronte un État, en état de paix, si on peut dire) et le roman d'espionnage sur un plan global (qui met en péril un État en état de guerre). À plus long terme, mon objectif est de contribuer à analyser la crise contemporaine de l'État-nation. On est dans une période où l'État-nation est à la fois très puissant et très profondément en crise notamment parce qu'il perd continuellement de la souveraineté sous l'emprise de l'extension du capitalisme qui est lui-même à la fois tout puissant et en pleine crise (les deux crises, celle du capitalisme et celle de l'État étant bien sûr liées) ; du même coup une tâche de la sociologie du politique est d'analyser à travers des enquêtes dans le présent tout ce qui va dans le sens d'un dépassement du capitalisme et de la forme État-nation de façon à l'anticiper, la préparer, à penser dans les défaillances de l'État, la possibilité d'autres types d'arrangements. C'est la raison pour laquelle je m'intéresse, comme beaucoup de gens aujourd'hui, aux auteurs qui ont marqué la tradition libertaire. C'est en effet cette tradition qui, la première, a cherché à penser des formes d'arrangements en dehors de la forme État. Un problème que rencontre aujourd'hui la gauche française est, me semble-t-il, sa difficulté à s'affranchir d'un attachement quasi sacralisé à la forme État et sa remémoration perpétuelle et nostalgique des « idéaux » de la Troisième République. C'est évident chez ceux qui s'appellent eux-mêmes des « Républicains », mais cela a, je pense, une extension plus large. Ce que je trouve intéressant dans la pensée libertaire c'est d'avoir associé une critique de l'État et une critique du capitalisme, qui comme Marx l'avait montré, sont historiquement liés, en menant cette critique à la fois au nom des libertés individuelles et de l'égalité.

M. : Vous faites partie de la Société Louise Michel, proche du Nouveau parti anticapitaliste, le NPA vous semble un espace ouvert à la pensée libertaire ?

L. B. : Je ne suis pas membre du NPA. Je n'ai jamais adhéré à aucun parti, et je ne vais pas commencer à mon âge. Mais je pense que le NPA, qui me semble ouvert au débat, est lui-même traversé par la tension entre des tendances républicaines et des tendances libertaires et que cette tension n'est pas pour rien dans les difficultés qu'il rencontre. Quant à la Société Louise Michel, qui est indépendante du NPA, c'est pour l'instant surtout un petit groupe de copains, comme Philippe Pignarre et Michael Lowy, et bien d'autres, qui se réunissent dans l'arrière-salle d'un bistrot sympathique et qui essaient d'organiser des séances de discussions sur les tendances actuelles de la critique et de l'action critique – des Zapatistes aux Sans terre du Brésil ; des « Décroissants » au « mouvement Pirate », des analyses d'Elinor Ostrom sur la gestion des biens communs²⁰, aux travaux sur « l'entrée des animaux en politique », etc – bref, un dispositif avec des séances d'exposé et de débats couvrant un ensemble très vaste de domaines, qui rassemble d'habitude une soixantaine de personnes, et qui n'est pas encore « l'Académie des sciences morales et politiques » et qui, j'espère, ne le sera jamais... ●

20. E. OSTROM, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.