

L’AILLEURS MÉTHODOLOGIQUE
“COMPRÉHENSION SCIENTIFIQUE” ET “CONNAISSANCE ORDINAIRE”

Philippe Joron (Montpellier III)

L’une des composantes essentielles de l’approche idéale ou pragmatique de la réalité sociale est par évidence le complexe délimitation/confrontation qui organise notre rapport au quotidien et à ses imaginaires constitutifs, qui les structure dans ses élans d’appréhension et de compréhension. On peut en effet parler de mouvement d’alternance dans ce rapport à l’autre et aux choses qui concentre notre vision de l’extériorité (mais aussi notre implication sociale) soit en termes synoptiques (dont l’option générale promulgue une vision d’ensemble), soit en termes proximaux, lesquels orientent notre attention vers un point précis de la complexité sociale. Cette alternance ou ce mouvement de va-et-vient entre une perspective macro-sociologique et un champ de micro-prospection permet de relativiser la mise intentionnelle de toute observation. Tout comme il est nécessaire d’établir une relation de complémentarité entre faits d’expérience et univers théoriques, il convient également de mettre en rapport les détails de tel ou tel fait particulier avec une certaine vision d’ensemble. Cela rejoint à plus d’un titre cette perspective « holistique » que donne à voir Michel Maffesoli dans sa conception de la science sociale : « ce qui dans une constante réversibilité unit la globalité (sociale et naturelle) et les divers éléments (milieu et personne) qui la constituent »¹. Cette mise ou ce point d’appui intentionnel (l’omniprésence du vécu, de la personnalité de celui qui tente de montrer ce qui fait société, dans l’approche de cette tentative), doit en effet assimiler cette transversalité compréhensive (vision d’ensemble/perception du détail) parce qu’elle fait justement référence pour tout un chacun dans l’abord de la réalité quotidienne. Celle-ci est en effet riche de situations qui échappent souvent à l’œil inquisiteur, spoliateur ironique et amusé des “abuseurs” de système qui, souvent, se confondent en illusions scientifiques : comme l’écrit André Akoun, préconisant un dialogue fécond entre Philosophie et Sociologie, « s’il y a une illusion sociologique — celle du scientisme — il y a également une illusion philosophique : celle de la possibilité de construire un discours qui ordonnerait et rendrait intelligible le tout de l’expérience humaine »². Sans parler de celles engendrées par les sciences dites « exactes », ces illusions, ces leurres explicatifs se retrouvent dans les sciences humaines, ou « sciences de l’indéterminé », et fonctionnent comme des mythes dont les grands schèmes sont la salvation et le

¹ M. Maffesoli M, *Le temps des tribus*, Paris, Ed. Méridiens Klincksieck, Coll. « Sociologies au quotidien », 1988, pp. 12-13.

² A. Akoun, « Sociologie et philosophie », in *Sociétés*, N° 40, Paris, Ed. Dunod, 1993, p. 143.

triomphe. Certes, les grands systèmes de pensée ont servi en leur temps et sont aujourd'hui encore garants de l'exigence heuristique qu'exerce l'aventure de l'esprit. Ils ont aussi versé dans une époque des gages de sincérité, de prudence ou d'idéalisme, des vérités de "savant" qui restent, au delà d'un dépositaire (et/ou d'un dépositaire) de savoir et de connaissance, des axes et des perspectives dont nous suivons et perpétons l'inspiration. Comme l'écrivait Karl Max dans *L'idéologie allemande*, critiquant la philosophie spéculative de Hegel : « dans la vie courante, n'importe quel boutiquier sait fort bien faire la distinction entre ce que chacun prétend être et ce qu'il est réellement ; mais notre histoire n'en est pas encore arrivée à cette connaissance vulgaire »³. Chaque époque, tout moment historique organise sa propre compréhension des phénomènes qui sont censés la caractériser et la définir et s'il est nécessaire de voir au-delà de ce discours auto-qualifiant, il faut aussi tenter de comprendre l'épaisseur de ces apparences qui en enrobent la justification. En cela, l'avertissement de Nietzsche est appréciable pour les sciences humaines : la profondeur de toute chose se cache souvent en sa surface. De toute évidence, on ne doit pas oublier que les cadres et structures de la vie quotidienne ne donnent qu'une idée partielle de ce qu'elle est censée représenter pour les acteurs sociaux : comprendre, c'est aussi relativiser, mettre en relation. En somme, il est important d'insister sur le statut phénoménologique de ces formes sociales que scrute la compréhension, entendue comme parcours cognitif capable de fouiller la sensibilité de l'être social en relation avec un contexte, une histoire, un sens. Ainsi la compréhension est directement liée à la pluralité des formes sensibles qu'elle repère dans le tissu social. De toute évidence, la notion de compréhension ne réside pas seulement dans le fait de se représenter une idée ou d'assimiler des connaissances, mais aussi sur la base d'une pénétration du sens social. Cette notion s'avère donc, dans cette perspective, riche de fondement et de support sémantique, symbolique, pour marquer son aura qualitatif dans le parcours phénoménologique.

I. Définition générale de la méthode

Dans son étymologie grecque, le concept de méthode signifie « poursuite », c'est-à-dire un mouvement de l'esprit qui imprime de la rigueur et un effort d'abstraction dans la recherche d'un objectif, d'un but à atteindre. C'est encore un moyen ou un ensemble de moyen utilisé « pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences »⁴, selon le sens qu'en donne René Descartes.

En termes philosophiques, il convient de distinguer deux types d'acception :

1) D'abord, on peut entendre par méthode, ou « parcours méthodologique », une direction de pensée, un trajet de connaissance fait de multiples intersections et souvent de bifurcations, par lequel on se propose d'atteindre un certain but, un résultat

³ K. Marx, *L'idéologie allemande*, traduit de l'allemand par Renée Cartelle et Gilbert Badia, Paris, Editions Sociales, 1977, p. 91.

⁴ R. Descartes, *Discours de la Méthode*, Paris, Ed. La renaissance du livre, 1935, p. 17.

d'observation ou d'analyse, tout en n'ayant pas au préalable déterminé, conçu d'avance les implications de la perspective méthodologique choisie ou suivie : l'aléatoire est une donnée non négligeable que doit savoir prendre en compte la méthode en question, non seulement parce que cette même donnée est inhérente à l'objet de recherche (l'homme) mais également parce que tout projet de connaissance est à la fois limité et encouragé par des incertitudes relatives aux diverses « façons » de comprendre.

2) Ensuite, cela peut aussi vouloir dire une sorte de programme cognitif, déterminé d'avance selon le type d'objectif à atteindre. Ce programme méthodologique est alors soumis à un ensemble de règles bien précises, conformes à la validation ou non de certaines étapes de la recherche. Dans cette acception, on reconnaît la nécessité d'éviter certaines erreurs, soit dans le diagnostic d'observation, soit dans le type d'analyse qui s'applique aux résultats informatifs de cette observation.

Nous envisageons généralement cette dernière acception comme étant la plus proche de la pensée cartésienne, appliquée à donner une valeur instrumentale au doute, et à « considérer comme fausses toutes les choses dont on peut douter »⁵. L'on sait toute la portée de cette philosophie et combien elle reste encore présente dans nos façons de penser. Beaucoup y ont vu une sorte de doctrine didactique, une propédeutique à dimension universelle qu'il était utile de dispenser, de recommander, voire d'imposer, pour qui voulait accéder aux faveurs de la raison. Mais à bien lire cette « bible » du comment bien raisonner, et plus particulièrement sa première partie, on se rend bien compte que l'intention de l'auteur n'est en aucun point similaire à celles de ses fervents adeptes, et qu'il existe par conséquent une sorte de déviation, de fausse dérivation pourrait-on dire, de la première vers les secondes. L'avertissement de l'auteur est sans appel pour ceux qui en toute chose prônent l'uniformisation de nos manières de penser :

« Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. Ceux qui se mêlent de donner des préceptes se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent, et, s'ils manquent en la moindre chose, ils en sont blâmables. Mais, ne proposant cet écrit que comme une histoire [...] en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre [...] »⁶.

Cet éclairage de l'auteur sur le pourquoi de son essai est on ne plus précis et mérite certainement plus que de l'attention pour qui cherche à saisir l'épaisseur de la réalité et les valeurs nombreuses de la vérité. L'on peut déjà tirer deux types de conséquence quant à cette première argumentation. Une première qui porte sur la relativité des faits observables, ou du moins, de nos espaces de compréhension et

⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁶ *Ibid.*, p. 79.

d'analyse. La seconde insiste plus précisément sur l'« éphémérité » ou le caractère provisoire de nos modèles de recherche, de nos méthodes, de nos moyens d'investigation. Ces deux conséquences ont une incidence directe sur l'appréciation d'un problème, sa portée, sa pertinence et donc sa formulation.

II. Formulation d'un problème

A. Relativité problématique

Qu'entend-t-on par relativité ? A un niveau général, cette notion suppose que l'existence n'est pas totalement connaissable en elle-même, mais seulement dans ses formes ou phénomènes ainsi que dans les relations que génèrent ces formes entre elles. Cette appellation limite par conséquent ce à quoi prétend l'objectivité, en donnant pour principe que toute forme ou tout phénomène, dès lors qu'il parvient aux sphères de la connaissance, se voit modifié par le principe même de connaissance.

Lorsque l'on se trouve en phase avec la détermination d'un problème sociologique, c'est-à-dire dans une étape de recherche qui met en questions les données du problème, qui les fait coïncider entre elles dans la relation du sujet et de l'objet, on se trouve de même confronté pour le moins à deux sortes d'occurrence : d'une part, la recherche d'une objectivité instrumentale qui puisse prétendre à la bonne tenue du problème exposé ; d'autre part, l'appréciation de la réalité, de ce sur quoi se pose l'analyse.

Si l'on considère les modalités de l'objectivité sociologique comme un ensemble de caractères irréfutables propres à l'énoncé de propositions de recherche, si l'on considère ensuite que ces propositions sont soit entendues comme étant l'exacte expression de faits véritables (ce qu'exprime le constat), soit énoncées à titre de possibilité ou non (ce qu'expriment le postulat et la relation à l'hypothèse générale), soit proposées encore comme étant inévitables dans le parcours de la recherche (ce qu'expriment les hypothèses opératoires), on ne peut alors faire abstraction de la personnalité de celui qui conçoit de telles propositions. C'est ce qu'indique fort clairement Edgar Morin dans sa *Méthode* :

« Les plus grands progrès des sciences contemporaines se sont effectués en réintégrant l'observateur dans l'observation. Ce qui est logiquement nécessaire : tout concept renvoie non seulement à l'objet conçu, mais au sujet concepteur. [...] Or l'observateur qui observe, l'esprit qui pense et conçoit, sont eux-mêmes indissociables d'une culture, donc d'une société *hic et nunc* »⁷.

⁷ E. Morin, *La Méthode*, Vol. I, « La Nature de la Nature », Paris, Ed. du Seuil, Coll. « Points », 1977, p. 11.

À ses débuts, à l'initiative de ses pères fondateurs, A. Comte et E. Durkheim en particulier, la sociologie revendiquait le statut de science au même titre que celles de la nature. Ce faisant, elle calquait sur ces dernières des principes d'action qui lui permettraient, sur fond d'objectivité irréprochable, de concevoir la société comme étant régie par un ensemble de lois naturelles induites par l'observation et l'expérimentation, dont il fallait démontrer la cohérence et si possible son application.

Si l'on définit l'objectivité comme étant une attitude, une disposition d'esprit visant à faire voir chez celui par qui elle agit, la réalité des choses et des êtres tels qu'elle est supposée être, sans chercher à la déformer en aucune manière, on ne peut alors que se soumettre à l'impossibilité d'une telle objectivité, absolu, totale et parfaite. L'objectivité ne peut alors que s'espérer dans l'orbe d'une perfectibilité relative.

Si l'on reprend encore avec Auguste Comte le modèle des sciences de la nature en tant que source d'application de leurs principes de recherche dans le domaines des sciences sociales, on se rend compte encore une fois que ces mêmes sciences de la nature, particulièrement les sciences physiques, ne se comprennent désormais que dans la *relativité* de leurs façon de saisir la réalité des faits. Même si l'on évacue le problème de la subjectivité (préjugés, a priori, détournement du sens, etc.), cette relativité use quelque peu le désir d'absolu que l'on pourrait entrevoir dans l'objectivité : tout d'abord la relation d'observation est fonction, métaphoriquement, de l'emplacement, de la position et donc de l'angle de vue (du système de références) de celui qui observe vis-à-vis de ce qu'il est donné d'observer. En conséquence, comme le soulignaient fort justement Georg Simmel et Max Weber, il n'est point nécessaire d'« être César pour comprendre César »⁸, mais selon les points de vue de ses légionnaires, des officiers de son État Major, de ses amis ou de ses détracteurs, cette compréhension se fera bien différente en nombre d'aspects. C'est ce que la *Théorie de la relativité générale* nous enseigne, en insistant sur le fait que le point de vue n'est valable qu'en lui-même et pour lui-même, et qu'il sera nécessairement différent d'un tout autre point de vue, même très proche. C'est ce que l'on a aussi appelé la *relativité de la connaissance* au vue d'un espace-temps considéré. D'autre part, l'objectivité en tant que telle ne peut faire l'économie de la mouvance des faits, de leur *relativité objectale* dans leur apparente constance ou stabilité. C'est ce qui fait dire à Michel Maffesoli, dans *La connaissance ordinaire*, selon une sensibilité relativiste appliquée aux convergences et aux analogies, « qu'à l'hétérogénéisation du monde doit correspondre une compréhension systémique au spectre des plus étendus »⁹. Ce faisant, la sociologie dite « du quotidien » nous rend attentifs, dans la proposition d'une mise en perspective « formiste », à la complexité du paradoxal, du contradictoire, de l'hétérogène propres à nos sociétés. Bref, au mouvant de nos pensées et de nos

⁸ Cf. M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Traduits de l'allemand et introduits par Julien Freund, Paris, Ed. Plon, Coll. « Agora », 1992, p. 304. Voir également en notes la référence aux propos de Georg Simmel que fait Julien Freund.

⁹ M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, Paris, Librairie des Méridiens, Coll. « Sociétés », 1985, p. 25.

attitudes. Une mouvance qui, si elle n'est pas toujours accrochée aux principes de la rationalité, n'en contient pas moins un ordre de logiques qu'il faut savoir repérer, décrire et "mettre en scène" pour que s'instruise une véritable compréhension des phénomènes étudiés.

B. Relativité des principes méthodologiques

Rappelons-nous à cet égard la célèbre formule d'Emile Durkheim qui, à propos de l'appréciation de sa méthode par les sociétés savantes de son temps et sans pour autant prêter flanc aux critiques contre lesquelles il s'expliqua cependant, donnait de la façon suivante, toute en insinuation, le devenir de son approche : « En fait de méthode, d'ailleurs, on ne peut jamais faire que du provisoire ; car les méthodes changent à mesure que la science avance »¹⁰. Et ce dont nous parle l'illustre sociologue peut être aisément applicable au pourtour de telle ou telle théorie qui, on ne le sait que trop, porte inévitablement en elle les instruments de sa propre défection. De même que « toute science est indéfiniment cumulative »¹¹ et, ajoutons-nous, assise sur les rigueurs du provisoire, il en est souvent ainsi des cadres notionnels dont nous disposons pour juger du réel et *a fortiori* des idées qui s'y échouent, comme un bateau à quai qui ne trouve sa raison d'être que par départ vers une destination nouvelle. C'est en ce sens que la sensibilité relativiste sait fort bien que « la vérité est toujours momentanée, factuelle »¹², contingente d'un espace-temps donné et soumise par conséquent à des variations culturelles, historiques.

« Compréhension scientifique » et « Connaissance ordinaire » peuvent se définir, dans un même temps, par une même préoccupation : le désir de savoir, de connaître, de comprendre, la volonté de rendre intelligible ce qui par définition relève du mystère ou ce qui par effet de duplicité se donne à voir comme une évidence. Un désir qui, « chevillé à l'humanité, est une justification suffisante pour que notre quête continue »¹³. Bien sûr, ce désir peut ne pas porter sur les mêmes objets, il peut ou non être considéré comme utile. Tout est question de relativité. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que ce désir de connaissance est une dimension constante du « trajet anthropologique » mis en relief par Gilbert Durand au niveau de l'imaginaire et que l'on retrouve par extension dans tout processus phénoménologique : « cet « incessant échange (...) entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social »¹⁴. Cette attitude, que l'on pourrait qualifier d'ordinaire, est l'un des fondements de la vie sans qualité et à ce titre il est important de

¹⁰ E. Durkheim, *Les règles de la méthodes sociologiques*, Préface de la seconde édition, Paris, Librairie Félix Alcan, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1927 (huitième édition), p. X.

¹¹ R. Abellio, *Manifeste de la nouvelle gnose*, Paris, Ed. Gallimard, Coll. « Essais », 1989, p. 47.

¹² M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, op. cit., p. 28.

¹³ S. Hawking, *Une brève histoire du temps*, Traduit de l'anglais par Isabelle Naddeo-Souriau, Paris, Ed. Flammarion, Coll. « Nouvelle Bibliothèque Scientifique », 1988, p. 33.

¹⁴ G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Ed. Dunod, 1984, p. 38.

la considérer comme scientifiquement valable dans l'élaboration des programmes de recherche en sciences humaines et sociales.

Si l'objet de toute science est bien de faire des découvertes, c'est à dire de mettre en évidence ce qui par essence reste caché, enfoui au plus profond des apparences, si cet objet là est bien celui des sciences humaines, alors on ne peut nier la participation de la sociologie à l'élaboration de cette trajectoire scientifique, ni même réfuter certaines de ses méthodes, aussi peu conformistes soient-elles. Mais il ne s'agit pas non plus d'entrer en corrélation mimétique avec les différents causalismes et déterminismes des sciences dites « exactes » : lorsqu'on cherche à formuler ou établir des lois socio-métriques après observation d'un phénomène, on se trouve confronté aux difficultés de la variance, de la mouvance qu'impliquent la spécificité de tout objet ou fait social. Ainsi, lorsque Emile Durkheim propose ses règles de la méthode sociologique, et qu'il avance sa définition du « fait social », il n'envisage rien d'autre que de légitimer une discipline particulière en fonction de critères scientistes consommés dans l'approbation (plus ou moins discutée d'ailleurs) des communautés savantes de l'époque. Le fait d'étendre à la conduite humaine un certain rationalisme scientifique (réfléchi dans la tradition du positivisme) avec pour but explicite de régler toute une cohorte de problèmes éthiques, politiques, économiques, ne relève certes pas d'une entière originalité : un vieux rêve somme toute qui ronge quelquefois l'esprit. Par contre, sa conception du « fait social » rend l'intérêt plus alerte :

« Chaque individu boit, dort, mange, raisonne et la société a tout intérêt à ce que ces fonctions s'exercent régulièrement. Si donc ces faits étaient sociaux, la sociologie n'aurait pas d'objet qui lui fût propre, et son domaine se confondrait avec celui de la biologie et de la psychologie. Mais en réalité, il y a dans toute société un groupe déterminé de phénomènes qui se distinguent par des caractères tranchés de ceux qu'étudient les autres sciences de la nature »¹⁵.

Certains phénomènes peuvent en effet comporter des qualités plus à même d'être traitées d'un point de vue sociologique mais cela ne signifie pas pour autant que la sociologie n'ait pas son mot à dire dans la compréhension d'autres phénomènes et qu'elle ne puisse pas en débattre selon l'optique qui est la sienne. A l'encontre de ce qu'écrit E. Durkheim on ne peut exiger une fois pour toutes que ces caractères distinctifs soient indissociables de ceux portés à l'étude des « autres sciences de la nature ». On peut certes en faire le projet « idéal-typique » par principe méthodologique, mais cela n'est en aucune manière redevable de la réalité des faits sur lesquels on se penche. La distinction n'aborde aucune synonymie de la césure, à plus forte raison lorsque celle-ci est prise pour prétexte dans l'appropriation de tel ou tel domaine scientifique. La spécialisation est certes nécessaire, presque inévitable dans un

¹⁵ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Librairie Félix Alcan, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1927 (huitième édition), p. 5.

contexte heuristique se voulant toujours plus déterminé en reflet de l'éclatement des sphères productives. Elle n'est cependant pas condamnée à l'imperméabilité tant méthodologique qu'objectale. L'interdisciplinarité peut seule éviter la sclérose didactique, à condition toutefois de savoir respecter les acquis et vulnérabilités propres à chacun des savoirs.

III. L'approche compréhensive

Ainsi, dans l'optique du relativisme sociologique le chercheur doit nécessairement se conformer à certaines attitudes intellectuelles, générales, délimitées et surtout adaptables, sachant que l'objet sur lequel se porte l'observation est un donné humain, tout comme celui qui construit des cadres d'analyse et de compréhension pour mener à bien ses intentions de recherche¹⁶ :

* Considérer l'objet de la connaissance comme quelque chose qui peut être connaissable non seulement en lui-même, du moins en partie, mais surtout à partir de ce qu'il est censé représenter pour les acteurs sociaux, sans oublier ceux qui organisent cet acte de connaissance, c'est-à-dire cette fameuse communauté des savants dont parlait Max Weber ;

* Considérer l'acte de connaissance comme le produit d'une adaptation intellectuelle entre l'intentionnalité du monde et des choses et l'intentionnalité de celui qui répond à cette première intentionnalité ou qui en provoque l'humeur ;

* Considérer le sujet connaissant comme étant indissociable, à quelque niveau que ce soit, de la réalité qu'il tente de connaître : connaître, c'est naître avec.

Selon les perspectives de ces quelques points d'ancrage il est envisageable d'en appeler à deux types d'aiguillage sociologiques :

I - D'une part, à la notion de « Forme » mise en vigueur sociologique par Georg Simmel et largement explorée par Michel Maffesoli sous l'angle d'attaque « formiste ». A la base de cette compréhension simmélienne — que l'on retrouve également dans la philosophie nietzschéenne —, il y a la conviction que la vie en général n'est qu'un ensemble de forces inépuisables (sans cesse renouvelées dans leurs réalisations, contradictions et affrontements réciproques) qui s'expriment au travers de formes historiques, sociales, psychologiques, physiques ou mentales et qui structurent de fait la diversité des possibles. En reprenant le commentaire de Vladimir Jankélévitch sur la pensée de Georg Simmel, on peut dire que pour ce dernier « le seul fait réel, c'est la relation complexe, mouvante, multiforme d'un objet qui n'est connu que modelé, pétri, découpé dans l'étoffe de la nature par les catégories subjectives, avec un sujet qui à son tour se transforme et se développe sous l'action des contenus objectifs que lui-même assimile : la seule réalité, en somme, c'est la vie, la vie ondoyante, fluide et progressive

¹⁶ M. Grawitz, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Ed. Dalloz, 1990 (huitième éditions), pp. 436-438.

du connaître qui se cherche, tâtonne et peu à peu resserre son emprise sur l'objet »¹⁷. En sorte que la notion de forme est une représentation de l'esprit qui met en vigueur la scène sociale ou mondaine selon un point de vue compréhensif qui ne néglige pas la subjectivité de l'observateur. Ce type d'attention aux diverses modulations que peut prendre la vie sociale permet ainsi de mieux cerner la spécificité de tel ou tel phénomène, d'en explorer la logique interne et d'en comprendre les rapports contextuels. En somme, d'un point de vue purement simmelien, la forme correspondrait aux relations ou aux actions réciproques que les individus entretiennent entre eux, mais aussi avec leur milieu ambiant, dans un espace-temps considéré, selon des motifs correspondants à la nature de ces mêmes relations sociales. Ces dernières, convergentes ou conflictuelles selon les cas, s'actualisent à partir de ce que nous comprenons comme quatre niveaux d'accommodation :

a) un niveau individuel : il existe une action réciproque permanente entre l'individu et lui-même en fonction de ce qu'il doit, peut ou veut faire dans son milieu naturel et culturel. Ceci ne peut en aucun cas se résumer à la psychologie de l'individu dans la mesure où entrent en ligne de compte les instincts, les passions, les volontés ou les inhibitions corporelles et/ou organiques.

b) un niveau inter-subjectif (c'est-à-dire inter-psychologique et inter-corporel) qui situe l'individu en relation avec ses capacités de convivialité ou d'agressivité : ce que Georg Simmel définissait comme un processus de « sociation ».

c) un niveau collectif qui permet de comprendre le groupe, la communauté ou la foule comme une entité particulière qui pense et agit d'une manière autonome : un « divin social », selon les mots d'Emile Durkheim, dont la réalité s'apparente toujours à quelque chose de plus que la simple somme des individus en corps, âme et conscience, ce qu'expriment également certaines démarcations intellectuelles comme par exemple la conscience collective, la conscience historique, l'imaginaire social, la psychologie collective, etc.

d) un niveau holiste qui place l'individu dans une relation de communication avec le monde, dans une situation de communion avec l'existence d'une façon générale : selon la perspective hétérologique de Georges Bataille, « ce qui communique est la part aveugle qui ne se connaît ni ne connaît »¹⁸.

2 - D'autre part, en correspondance avec cette idée de forme, il est méthodologiquement utile de s'en remettre à l'idéaltype weberien qui par son affirmation paroxystique et illustrative, permet de « catégoriser » en souplesse tel ou tel phénomène *objectif* de la réalité « car, précisément, nous rappelle Max Weber, devant l'impossibilité où nous sommes de tracer des frontières précises dans la réalité historique, notre seul espoir de rencontrer l'action spécifique de ces idées (religieuses, dans l'optique de cette affirmation) réside dans l'exploration de leurs formes les plus

¹⁷ M. Grawitz, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Ed. Dalloz, 1990 (huitième éditions), pp. 436-438.

¹⁸ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1986 (1943), p. 161.

systématiques¹⁹. L'*idealtypus* n'est donc pas autre chose pour le théoricien allemand qu'une utopie intellectuelle, un outil stylisé de connaissance, une sorte de construction conceptuelle qui organise notre vision partielle de la réalité autour de relations et de correspondances artificielles entre faits isolés et à partir de laquelle est rendu intelligible ce qui initialement ne pouvait l'être qu'en partie. Au contraire d'une systématisation des faits observables en une détermination dogmatique, ce type de procédure met l'accent sur la complexité du réel et sur les divers « programmes » de son faire sens.

Ce qui ressort de ces deux types d'approche, à vrai dire fort proches, c'est qu'il est possible de parler des choses sociales par évitement, sachant « qu'une recherche *indirecte* de la vérité est souvent beaucoup plus féconde qu'un abord direct »²⁰. C'est en ce sens que l'on peut ici rejoindre la pensée de Durkheim quant à sa méthode lorsqu'il cherche à déterminer par exemple la fonction de la division du travail : « Mais la solidarité sociale est un phénomène tout moral qui, par lui-même, ne se prête pas à l'observation exacte ni surtout à la mesure. Pour procéder tant à cette classification qu'à cette comparaison, il faut donc substituer au fait interne qui nous échappe un fait extérieur qui le symbolise et étudier le premier à travers le second »²¹. Ainsi pour comprendre la solidarité sociale, fait interne proprement dit, Emile Durkheim se propose d'analyser un fait externe, « symbole visible » selon lui, qui ne serait autre que le droit. Ce qu'il faut retenir de cette attitude méthodologique, c'est que le symbole ou même la métaphore, c'est-à-dire les images, peuvent aider à discerner des phénomènes beaucoup plus obscurs, ou du moins qui font référence à l'ordre du sentiment, en permettant une compréhension qui s'appuie sur la représentation, sur la figuration de divers niveaux de réalités.

IV. La relation sujet / objet : l'harmonie conflictuelle

Comme le souhaite très justement Edgar Morin, il faut sortir de « l'école du Deuil »²², espérer un tracé cognitif qui soit à mi-chemin du général et du spécialisé, éviter les ornières dans lesquelles s'infiltrèrent infirmités de la connaissance et savoirs orthopédiques, « rappeler ce qui était mutilé, articuler ce qui était disjoint, penser ce qui était occulté »²³ sans pour autant renoncer au principe d'incertitude qui d'une façon générale impulse l'espoir d'un autre monde susceptible de refuser tout en ne niant pas.

¹⁹ M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Agora, 1985 (1964 pour la première édition chez Plon), p. 109.

²⁰ M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, op. cit., p. 29.

²¹ E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, Coll. « Bibliothèque de Philosophie Contemporaine », 1978 (10ème édition), p. 28.

²² E. Morin, *La méthode*, Vol. I : La Nature de la Nature, op. cit., p. 12.

²³ *Ibid.*, p. 23.

Cette préoccupation épistémologique se fortifie ainsi d'un double mouvement de légitimation de la connaissance qui renvoie dos à dos sciences naturelles et sciences sociales²⁴, avec les excès que l'on devine aisément. Un double mouvement qui, d'une part, exaspère le sentiment d'unicité et de vérité accomplie dans la ferveur des premières, et d'autre part condamne les secondes à sur-valoriser leur potentiel singulier dans les modes d'appréhension des faits humains. Cette controverse, évidemment tendue et acérée à la fin du siècle dernier pour les motifs que l'on sait, n'est plus aussi tranchée même s'il subsiste çà et là des réticences dans l'intercommunication de ces deux sphères. Alfred Schutz a d'ailleurs clairement posé le problème quant aux objets d'application et aux méthodes qui divisèrent les chercheurs en sciences humaines et sociales en deux écoles de pensée :

« L'une d'elle soutient que les méthodes des sciences naturelles qui ont produit des résultats si admirables sont les seules méthodes scientifiques et que, par conséquent, ce sont elles et elles seulement qui doivent être appliquées, *in extenso*, à l'étude des activités humaines.[...]

L'autre école de pensée a le sentiment qu'il y a une différence de structure fondamentale entre le monde social et le monde de la nature. Ce sentiment conduit à l'autre extrême, notamment à la conclusion que les méthodes des sciences sociales sont *toto coelo* différentes des sciences naturelles »²⁵.

Certes, comme le souligne fort justement l'auteur, une telle dichotomie se doit d'être comprise à la mesure du contexte historique dans lequel elle se débat. Mais le propos a le mérite d'illustrer une situation douloureuse pour l'occupation du champ scientifique : une situation qui, tout en n'étant pas aussi *problématique* de nos jours, accroche cependant certaines amertumes pour ce qui est de la remise en question perpétuelle de ce qui semblait acquis, irréversible dans l'absolu des connaissances. De ce point de vue, une telle approche remet pour ainsi dire les pendules des sciences sociales à l'heure du savoir partagé ou à tout le moins, d'un savoir espéré dans ce sens. Cette césure n'existe cependant pas à ce seul niveau d'argumentation. Elle intervient aussi à celui des qualificatifs employés et ostensiblement, des qualifications accordées de part et d'autre. Concept de dureté et de mollesse, de scientisme et de littérature, d'objectivité et de subjectivité, de rigueur et de poésie voire de romantisme, d'utilité et de spéculation gratuite, ainsi de suite.

Dans ses *Clefs pour une poétique de la sociologie*, Richard Brown réoriente le débat à partir d'une évidence longtemps occultée pour n'être pas solvable dans les critères de séparation que l'on attribut généralement au principe de connaissance : « Toute recherche scientifique, artistique ou religieuse doit nécessairement reposer, au moins en partie, sur une foi personnelle et en un sens non rationnelle. Et ceci n'est pas

²⁴ Sur ce point, voir entre autres P.-J. Simon, *Histoire de la sociologie*, Paris, P.U.F., 1991.

²⁵ A. Schutz, *Le chercheur et le quotidien*, traduction de Anne Noschis-Gilliéron, Paris, Méridiens Klincksieck, Coll. « Sociétés », 1987, p. 66.

seulement vrai du fait que toute réalité existentielle est inexorablement vécue avant de pouvoir être connue d'une manière formelle. Le créateur de paradigme vit constamment le paradoxe de devoir postuler l'autonomie d'une réalité qu'il crée en réalité »²⁶. C'est par l'entremise d'une « esthétique cognitive » axée sur les disparités mais surtout sur les processus de complémentarité du faire-sens entre la science positive (logico-déductive ou inductive) et l'art romantique, que l'auteur se propose de combler, du moins pour ce qui tient à l'élaboration d'une nouvelle donne épistémologique, les vacuités laissées par l'incompréhension mondaine. Si ce genre de tentative n'est pas à proprement parler nouveau ou en tout lieu original dans ses considérations thématiques (mais pourrait-il l'être lorsque certains pôles d'attention restent, en dépit des apparences, incontournables), il est cependant tout à fait novateur sur le plan des hypothèses émises et des procédés par lesquels s'exercent la monstration théorique. A l'appui de sa thèse plaçant de l'effet dans les affinités que peuvent avoir en commun l'Art et la Science, Richard Brown emprunte à la rhétorique les modèles les plus à même de souligner cette interpénétration. C'est en effet après avoir formulé une invitation à la problématique de base, pour ensuite tracer derrière l'histoire des idées contemporaines un point de vue sociologique qui s'accorde à reconnaître la poétique comme potentielle à l'instrumentation sociologique, que l'auteur parvient à saisir dans leur essences respectives deux concepts primordiaux, la métaphore et l'ironie, en les confrontant l'un après l'autre au regard d'un compromis possible entre forme et contenu, ou plus généralement entre logique et sentiment. Mais cette forme d'appréhension réflexive, intervenant pour partie dans la relation sujet/objet, n'aboutirait à rien si elle ne s'appliquait dans le cadre de la « distanciation » : notion qui renvoie indubitablement « à une position ontologique, à la fois distincte des catégories conventionnelles et proche du phénomène étudié »²⁷. A tout bien considérer cette intentionnalité de l'acteur ne s'expose à la critique que parce qu'elle remet en cause non seulement le principe de connaissance mais encore et bien plus assidûment celui de vérité : cette dernière convenue comme étant indépendante de celui qui la cherche. Or, si l'on étend le principe de vérité à la conformité d'une idée sur ce qui s'avère être son projet, c'est-à-dire à la bonne tenue d'une exploration idéale vis-à-vis de son objet, il va de soi que l'on ne peut faire table rase de l'implication de celui par qui passe ce projet, de celui qui l'*origine*, l'oriente, le conduit et l'organise. Une telle perspective génère un certain nombre de conséquences, tant au niveau épistémologique (fractalité des procédures de connaissance) qu'à celui, strictement sociologique, des processus d'identification qui au détriment de la vision monoculaire, affranchissent l'acteur social d'un seul et même regard porté sur lui, en privilégiant la *polypolarité* de ses intentions ou actions et donc la multidimensionalité de ses possibilités.

²⁶ R. Brown, *Clefs pour une poétique de la sociologie*, Traduit de l'Américain par Rémi Clignet, Arles, Actes Sud, 1989, p. 74.

²⁷ *Ibid.*, p. 84.

A cet argument suprême du rationalisme scientifique selon lequel il ne peut y avoir de connaissance véritable que par extinction des données subjectives propres au chercheur — par distanciation continue entre le sujet et l’objet pensé ou observé —, les historiens allemands vont opposer une démarche bien plus « intimiste », versée dans le creuset humaniste d’un romantisme naissant avec éclat au début du siècle dernier, basée sur la compréhension de ce que pourrait signifier l’expérience vécue dans sa particularité. Wilhelm Dilthey (1833-1911), philosophe allemand persuadé de l’échec de toute philosophie classique — laquelle fonde son étant sur la recherche d’un principe absolu, métaphysique expliquant l’universalité d’un système selon ses caractéristiques fonctionnelles — incrimine et dénonce ainsi les positions post-observatoires de certaines analyses philosophiques et historiques, bien plus obnubilées par l’établissement de lois historiques et naturelles qu’intéressées par la connaissance des faits glissants sur ces mêmes lois. Piétinant alors l’absurde prétention du repère explicatif, W. Dilthey subordonne à l’élucidation de la condition humaine l’expressivité d’un monde qui ne manifeste plus seulement ses efforts par contrainte mais aussi par étreinte. Pour découvrir alors le mystère de celle-là, le chercheur « doit de toutes les forces de son âme se plonger dans l’objet »²⁸, pénétrer sa forme, palper l’éphémère de son apparence, retrouver l’immanence d’une intimité perdue entre le phénomène et son appréciation.

Bien plus tard, dans *L’expérience intérieure*, Georges Bataille énoncera de la manière suivante l’enjeu d’un tel mouvement : « Suppression du sujet et de l’objet, seul moyen de ne pas aboutir à la possession de l’objet par le sujet, c’est-à-dire d’éviter l’absurde ruée de l’*ipse* voulant devenir le tout »²⁹. Dans le paroxysme d’une telle proposition, l’auteur évoque le caractère abrasif et déformant de toute connaissance, laquelle abîme l’objet de ses propres effets. On comprend désormais mieux le chenal compréhensif du Collège de Sociologie sacrée (1937-1938) et plus particulièrement l’*orthopraxie* de ce même mouvement : c’est-à-dire la liaison inaltérable existant entre l’élucidation permise dans le contact direct avec l’objet et l’implication « idéo-active » qui en émane. De cette *orthopraxie* que définit Jean-Michel Heimonet comme un « vitalisme pragmatique »³⁰, dériverait une volonté d’intervention capable d’influer « en prise directe », si ce n’est sur l’actif d’une mémoire collective, du moins sur l’incapacité des diverses « institutions » intellectuelles de l’époque — Ecole Française de Sociologie fondée par Durkheim, marxisme, surréalisme, etc. — à rendre compte d’une situation politique indolente, aveuglée par l’insolence des éclats fascistes européens. Dans *Sociologie du Communisme* Jules Monnerot affirme être à l’origine de ce groupe de recherche — repris et animée principalement par G. Bataille et R. Caillois —, lequel se donnait pour but essentiel l’étude de ces grands mouvements nationaux, « sujets brûlants par excellence », qui pétrifiait alors la plupart des politiques en

²⁸ W. Dilthey, *Introduction aux sciences humaines*, Paris, P.U.F., 1942, p. 39.

²⁹ G. Bataille, *L’expérience intérieure*, op. cit., p. 67.

³⁰ J.-M. Heimonet, *Le mal à l’oeuvre*, Paris, Ed. Parenthèses, 1986, p. 90.

exercice³¹. L'urgence était par conséquent à la formulation perspectiviste des évidences contextuelles, soit : diriger le regard sur le danger des impostures événementielles, tant du côté du totalitarisme ambiant que de celui des démocraties pour le moins frileuses. Impostures masquant la vraisemblance d'une réalité tout autre : celle qu'esquissait déjà, à l'ombre de la déraison, l'industrialisation de la mort. Les co-signataires de « Pour un Collège de Sociologie »³² que sont Georges Bataille, Roger Caillois et Michel Leiris, font ainsi évidence — en usant de la dénonciation — à l'utilitarisme ambiant qui, sans délai, contamine le dessein opportuniste de la recherche en science de l'homme. Ce qui prime avant tout, c'est l'intérêt qu'ils portent à des objets peu « recommandables » tels que le sacré, le Mythe et le Pouvoir ; ce qui mine par dessus tout, c'est le transfert de ces dits objets de recherche — traditionnellement orientés dans une perspective ethnologique, effleurée d'un savoir hautain sur « l'exotisme » de certaines pratiques — vers le contexte historique de l'occident : ramener à une actualité souterraine des thèmes séditieux, résiduels dans leur connotation, trop longtemps accaparés par l'ethnologie colonialiste. La seconde fomentation intellectuelle qu'il importe de mettre en oeuvre pour les actifs du Collège, consiste en une sorte de défi méthodologique, accordant une teneur privilégiée à l'exponentielle de l'implication sociologique : comprendre les « choses » sociales en s'y jetant corps et âme : « si, écrit J. Monnerot, le programme du Collège de Sociologie comporte l'approche des “sujets brûlants”, il faudra nous attendre à être nous mêmes brûlés par ces matières inflammables »³³. Nous l'avons dit, le condensé paroxystique d'une telle méthodologie, approuvé par G. Bataille dans « l'éprouvé » fatidique de sa philosophie des ruines, ébranle à lui seul une sociologie par trop penchée sur les supposés exploits de ses parallélismes scientifiques. On n'hésita pas à qualifier le Collège de « groupe artistique et littéraire d'avant garde ». Oui, mais... Si cette dimension n'épuise en rien la réalité, si elle lui fait en tout honneur avantage, elle ne peut cependant pas écarter, à seule fin d'éviter l'embarras d'un prosélytisme trop ouvert, l'identité d'une discipline trouvant quelques unes de ses marques — aussi vindicatives soient-elles — dans le « désordonné » de la littérature collégiale.

Si le genre est incertain, parce qu'attribué en mégarde de ce que l'on ne saurait définir, c'est bien que le Collège reste confiné aux peurs que ses activités susciterent. On aurait d'ailleurs tort de croire que la littérature — et à plus forte raison celle que distille une certaine sociologie — place de ses faveurs dans le récréatif avant même de pouvoir convenir d'une assise créatrice, ou plus exactement inventive : on ne crée qu'à partir de préalables. La tautologie enseigne quelquefois cela, quand bien même elle prêterait à sourire. A défaut de pouvoir présenter un monde qui n'a besoin que de lui

³¹ J. Monnerot, *Sociologie du communisme*, Paris, Ed. Hallier, 1979, p. 542: « cette heure historique où la théorie doctrinaire restait muette, semblait devoir être celle de la sociologie. Un tel champ de recherche devait être (mais non pas exclusivement) celui qu'explorerait un groupe créé à cet usage que j'avais par devers moi baptisé “Collège de Sociologie” ».

³² « Manifeste » du Collège de sociologie, paru en juillet 1938, en tête de la *Nouvelle Revue Française*.

³³ J. Monnerot, *Sociologie du communisme*, op. cit., p. 543.

seul pour le faire, la « littérature » sociologique représente à sa manière l'objet d'une esthétique commune.

V. La notion de « chose » sociale

Nous terminerons cette réflexion sur l'implication sociologique, sur ses fonctions et conséquences, avec l'idée selon laquelle se doit d'être apprécié méthodologiquement tout concept ayant valeur d'appréhension sociologique. Il n'en est pas autrement de la notion de « fait social », aussi large soit-elle, qu'Emile Durkheim considère comme inhérente au concept de « chose », dans un registre d'appellation bien défini : « est chose, en effet, tout ce qui est donné, tout ce qui s'offre ou, plutôt, s'impose à l'observation. Traiter des phénomènes comme des choses, c'est les traiter en qualité de *data* qui constitue le point de départ de la science »³⁴. Par un processus de différenciation, de dissociation phénoménale, est ainsi posé la marque d'une « circonscription cognitive », arborée selon les mêmes principes régissant la délimitation d'un territoire d'investigation. On reconnaît alors la chose sociale non plus comme un produit sous-jacent à l'ordre d'une réalité donnée mais bien comme le substitut idéologique d'une certaine appréciation heuristique : ce que paradoxalement voulait éviter Durkheim. En trop voulant se garder, se préserver du réflexe subjectif, en dispersant l'érudition de son étude sur le fondamentalisme de la rigueur objective, l'auteur convie les potentialités de l'observation sociale à d'autres fins que celles prévues initialement par lui. Par inversion, cela consiste à exhumer les limites du désengagement :

« Il nous faut donc, écrit E. Durkheim, considérer les faits sociaux en eux-mêmes, détachés des sujets conscients qui se les représentent ; il faut les étudier du dehors comme des choses extérieures ; car c'est en cette qualité qu'ils se présentent à nous. Si cette extériorité n'est qu'apparente, l'illusion se dissipera à mesure que la science avancera et l'on verra, pour ainsi dire, le dehors rentrer dans le dedans. Mais la solution ne peut être préjugée et, alors même que, finalement, ils n'auraient pas tous les caractères intrinsèques de la chose, on doit d'abord les traiter comme s'ils les avaient »³⁵.

Si E. Durkheim n'est pas dupe du caractère artificiel propre à ce type de traitement intellectuel, s'il lui confère implicitement une valeur autrement arbitraire que ne pourrait l'être celle qui justement prend en compte cet arbitraire de la pensée en l'intégrant à son nécessaire, il évacue néanmoins une certaine complicité entre l'observateur et son objet. Cet acharnement à trouver un exutoire méthodologique dans le mécontentement d'une situation — relation à ces « choses » auxquelles il appartient pourtant — qui désespère son désir de scientificité, conclut à l'inachèvement du regard

³⁴ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 35.

sociologique, à l'absence d'une reconnaissance dans la transposition réflexive : ce qui revient à déconsidérer l'image que l'observateur peut se faire de lui-même dans le champ de sa vision focale. Il apparaît donc nécessaire, vital même pour le principe de connaissance, d'avoir en conscience sa possible intégration à l'objet, non pas de manière continue ou définitive, mais sous forme épisodique, afin de relativiser le confort de l'observation : déstabiliser par instant ce même confort pour éviter la sclérose et à terme, le processus d'escarrification auquel se risque toute observation statique.

Nous venons de voir combien il était difficile de répondre à un appareillage méthodologique préétabli selon les procédures admises d'une investigation sociologique figurée en dogme. Il existe bien sûr des référents méthodologiques, des façons de procéder toute disciplinaires sur lesquelles il est possible de s'appuyer, mais il faut aussi prendre en compte les écarts de la norme, les détours et les voies nouvelles sans lesquels certains objets d'étude ne trouveraient pas d'approches qui conviennent à leurs particularités. Toute participation au défrichage sociologique nécessite cependant « quelques précautions d'usage »³⁵, entre témérité et circonspection : connaître la nature du terrain, sa texture, sa géophysique, ses inclinaisons et ses failles ; connaître ceux qui avant vous ont donné de leur temps, de leur labeur, de leur sueur, de leur humeur ; prendre enfin la température et donner quelques indications sur le temps qu'il fera pour ajuster les cultures aux caprices météorologiques. En bref, comme le propose Michel Maffesoli, « aborder le rivage de cette existence concrète » tout en se préservant « la possibilité de faire de la navigation hauturière » avec pour principale sensibilité celle de participer le mieux possible à « une sociologie vagabonde qui en même temps ne soit pas sans objet »³⁷ : être à la hauteur des choses humbles.

³⁵ *Ibid.*, p. 36.

³⁶ M. Maffesoli, *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens Klincksieck, Coll. « Sociologies au quotidien », 1988, p. 11.

³⁷ M. Maffesoli, *Le temps des tribus*, *op. cit.*, p. 13.