

CONCLUSION

1. De nouvelles formes de vie sociale en gestation

L'enquête que nous avons menée auprès de la société au passage du XX^{ème} au XXI^{ème} siècles a-t-elle porté ses fruits ? Le postulat de départ était de mettre à l'épreuve la forme de société à laquelle nous sommes accoutumés en supposant qu'elle pouvait être en train de se dissoudre pour laisser place à d'autres. Parmi les possibles, nous en avons suivi quatre. Il y en avait bien d'autres. Mais aucun des traits structurants retenus pour caractériser cette nouvelle forme n'a pu emporter vraiment la conviction : certes, l'individuation semble marquer durablement les pratiques sociales, mais elle ne suffit pas à décrire ce qui se passe sous nos yeux ; certes, le discrédit dont semblent frappées les grandes théories eschatologiques[°] (comme le marxisme) ouvre le champ à une société qui a fait un pas pour sortir de la modernité, mais le post-moderne semble souvent bien plus un vœu qu'un usage ; certes, nous sommes devenus terriblement conscients de la saillance des risques dans notre univers, mais cette conscience ne va pas sans ambiguïtés ; et même, lorsqu'on a cherché à partir d'un objectif plus modeste (une société sans qualités), on a été confronté à la coexistence du monde des « sans » et du monde des « avec ». En fait, ces quatre portes d'entrée dans le XXI^{ème} siècle communiquent entre elles, comme on en avait fait l'hypothèse dans l'introduction : c'est particulièrement net pour les trois premières, un peu moins pour la quatrième. Rétrospectivement, cela met en doute la possibilité de caractériser par un seul trait les sociétés précédentes (modernes, industrielles, capitalistes, etc.). Finalement, la conceptualisation la plus englobante, la plus capable de relier entre elles ces quatre esquisses en montrant qu'elles ne font pas tout disparaître, est sans doute celle de Zygmunt Bauman, qui parle d'une « société liquide »^{1°°} : une société marquée profondément par la globalisation et qui contraint à cultiver des relations liquides entre les gens, au point qu'on pourrait dire que l'homme de ce siècle est « sans liens »².

[°]**Eschatologiques.** Au sens strict, est eschatologique toute explication qui cherche à relier une situation actuelle à la perspective de son dépassement, de son élévation vers une fin qui la dépasse (*to eschatos*, c'est la fin, en Grec). C'est le cas de la plupart des théologies. Le terme est souvent employé en un sens extensif. Le marxisme, tel qu'il est parfois interprété, situe une action concrète (par exemple, une grève) dans une perspective qui lui donne son sens le plus élevé et signifie sa fin (c'est un aspect de la lutte des classes qui doit aboutir à une société sans classes). En ce sens on pourrait en parler comme d'une eschatologie. Cette interprétation du marxisme serait contestée comme « hégélienne » par de nombreux marxistes³.

^{°°}**Société liquide.** « Homme sans liens » ne veut pas dire homme libre ou homme affranchi. Les liens sont devenus circonstanciels, éphémères, mais chacun d'eux existe vraiment dès lors qu'il est actif ; comme on l'a vu dans le chapitre 2 (les réseaux comme équipement). Pourquoi parler de liquidité ? Parce que le sentiment de libération que l'on peut ressentir (par rapport à des liens de classe, conjugaux, etc.), coexiste le plus souvent avec un sentiment de peur et de solitude (la peur d'être « jeté » par un message brutal). Les relations durables sont devenues liquides, c'est-à-dire flexibles et la « gestion de la façade » dont parlait Goffman y a pris une importance décisive.

2. La Société : une fiction inutile ?

Mais n'avons-nous pas été un peu généreux avec la pertinence de la notion même de société ? En héritiers plus ou moins volontaires du durkheimisme, nous avons fait comme si cette notion allait de soi et comme si elle suffisait de la qualifier. Mais, il y a plusieurs suspicions d'inexistence pour cette notion. La plus manifeste est l'objection ultra-libérale, que formulait très bien Margaret Thatcher : « La société ? Je ne connais pas. Je ne connais que des individus et leurs familles ». La sociologie ne sait pas trop quoi faire avec cette objection, même dans ses versions les plus rigides d'individualisme méthodologique. Mais elle vaut comme un avertissement.

Plus prudent est le pas de côté qu'effectue Bourdieu pour n'avoir pas à manipuler cette entité métaphysique : dans son œuvre, il n'est pas question de société, comme un tout unifié, mais, d'un côté de structure socio-économique (inspirée par la Formation Economique et Sociale marxiste[°]) et de l'autre des champs^{°°} en relation d'homologie les uns avec les autres.

Enfin, la mise en cause la plus fracassante, récemment est celle de Bruno Latour⁴, pour qui la société n'est qu'un mode de connexion parmi d'autres des humains et des non humains et pour qui il n'y a pas lieu de revendiquer d'« expliquer le social par le social »^{°°°}.

¹ Z. Bauman, *La société assiégée*, Rodez, Le Rouergue-Chambon, 2005.

² « Le héros du présent ouvrage est Der Mann ohne Verwandtschaften – 'l'homme sans liens' – et surtout, pas aussi fixes que l'étaient les liens de parenté du temps d'Ulrich ». Z. Bauman, *L'amour liquide*, Rodez, Le Rouergue-Chambon, 2004, p.5.

³ Voir en particulier la critique de : L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspéro, 1973 (pp. 69-73).

⁴ B. Latour, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006.

Donc au moins deux contestations majeures (radicalement opposées) de la pertinence de notre investigation, qui doivent être prises tout à fait au sérieux parce qu'elles réclament le droit de faire de la sociologie sans avoir à caractériser la société (ou en tout cas, pour Bourdieu, pas de façon première). Il serait donc tout à fait légitime d'ajouter un cinquième chapitre à notre enquête.

°**Formation économique et sociale (F.E.S.).** A partir de Marx⁵ (mais non sans ambiguïté), les marxistes ont pris l'habitude de considérer la F.E.S. comme une réalité historique faite d'un « *mode de production* » spécifique et des rapports sociaux économiques et non-économiques correspondants. A un moment donné, plusieurs « sociétés » peuvent appartenir, à des degrés divers, à une même F.E.S. : l'Angleterre est au XIX^e siècle le degré le plus avancé de la F.E.S. capitaliste, tandis que la Russie en est l'un des degrés les moins avancés. D'un autre côté, une même « société » peut être faite de plusieurs F.E.S., si en elle on trouve la coexistence de modes de production et de rapports sociaux apparus à des moments différents de l'histoire (par exemple, la société japonaise).

°°**Champs.** La société dont nous avons parlé, n'est pour Bourdieu qu'une désignation commode et souvent trompeuse d'un certain état des rapports de champ. C'est-à-dire que les champs qui structurent fondamentalement l'action sociale (le champ économique et social, le champ politique) sont rarement accessibles directement au sociologue, qui peut bien plutôt accéder à des champs qui sont en relation d'homologie avec ces champs déterminants en dernière instance : ils sont plus aisés à décrire parce qu'ils permettent de référer des prises de positions, non seulement à des croyances fondamentales qui unissent tous les agents du champ (ce que Bourdieu appelle la *Doxa*), mais aussi à des positions occupées qui les contraignent à se distinguer. C'est donc toujours indirectement et de manière historique que le sociologue bourdieusien parle de la Société⁶.

°°°**Expliquer le social par le social.** La formule de Durkheim, on le sait, attaque la réduction des faits sociaux à des réalités biologiques ou psychologiques qui seraient censés les expliquer et récuse aussi la pertinence, pour le sociologue, des entités métaphysiques dont se réclament certains acteurs lorsqu'ils expliquent ce qu'ils font (par exemple un croyant se référant à une force divine). Les arguments non-durkheimiens de Latour consistent à contester la pertinence de la notion de « social » et de « société » définies par Durkheim. Il ne refuse pas tout intérêt aux catégories usuelles des sociologues (les classes, les entreprises, la religion, etc.), mais elles sont le plus souvent un argument pratiqué par les acteurs plutôt qu'une réalité qui serait isolable scientifiquement : comme le dit Latour, qui pourrait distinguer les différents groupes d'acteurs qui s'affrontent en Irak si l'on ne disposait pas des appellations que ces acteurs mobilisent pour expliquer (et s'expliquer) leurs combats ? Chercher à rapporter les comportements à des catégories scientifiques plus pertinentes que celles des acteurs eux-mêmes s'avère le plus souvent contre-productif car cela oblige à interrompre arbitrairement les connexions qui s'installent entre les participants. C'est pourquoi il propose de parler non pas de « sociologie » mais d'« *associologie* ». La société n'est pas quelque chose qui existerait derrière les faits observés⁷.

3. Sociologie et prospective

N'y avait-il pas une prétention insolente à chercher à caractériser une société qui n'en serait qu'à ses balbutiements ? Une prospective scientifique est-elle possible en sociologie ? Ne risque-t-on pas bien plutôt d'être du côté de l'utopie (ou de la contre-utopie)⁸, c'est-à-dire, si on suit Karl Mannheim, dans l'idéologie⁸ ?

On peut défendre notre entreprise en rappelant que tout ensemble de relations sociales (qu'on y inclue ou non les relations naturelles) est fait de traits dominants (ceux que nous avons cherché à décrire), mais aussi de traits récessifs (ceux qui se sont avérés encore bien présents, comme on l'a vu au chapitre 4) et de traits émergents (que nous n'avons qu'effleurés). Une sociologie qui établit ces superpositions et en dessine quelques figurations est prospective en un sens acceptable du terme.

En outre, dès lors qu'on ne croit pas aux effets mécaniques des évolutions technologiques (dont les seuils de rupture sont souvent décalés) et qu'on reconnaît le rôle des politiques – deux domaines sur lesquels la sociologie des sciences et la sociologie politique ont des choses solides à nous dire – cette prospective sociologique peut s'énoncer et plus tard se révéler inexacte sans avoir pour autant été inutile, puisqu'on ne peut que gagner à formuler les anticipations des humains au lieu de les laisser agir dans l'ombre.

°**Utopie et contre-utopie.** On sait que l'œuvre de Thomas More, qui invente le terme d'Utopie pour désigner un ordre social qui n'existe nulle part (au sens étymologique) mais qui permet de décrire des sociétés possibles, n'a cessé de faire réfléchir les philosophes et les sociologues. A l'inverse, une « contre-utopie » sert au fond à tracer le portrait d'une société fictive nullement désirable car terrifiante et

⁵ Voir : Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* ; et la Préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859), Paris, Editions Sociales, 1959.

⁶ Voir : P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1981.

⁷ Voir : Bruno Latour, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006.

⁸ K. Mannheim, *Idéologie et utopie* (1929) [trad. d'après l'anglais ; téléchargeable sur : www.uqac.quebec.ca/zone30/] - nouvelle traduction par Jean-Luc Evard, parue aux éditions de la Maison des Sciences de l'Homme en 2006 (avec une préface de Wolf Lepenies).

qui sert à dénoncer les travers de la société dans laquelle on vit (par exemple dans *Erewhon*, de Samuel Butler⁹, nous découvrons une société dans laquelle être malade est un crime, tandis que les déviations sont traitées comme des maladies – ce qui n'est d'ailleurs peut-être pas contre-utopique que cela si l'on pense à l'ostracisme qui frappa les malades du sida au début de l'épidémie). Ici, en faisant référence à Karl Mannheim, on vise un autre usage de l'utopie, inséparable de sa notion d'idéologie. Pour lui, l'idéologie doit d'abord être définie comme « totale » : elle est un style de pensée attaché à une position sociale. Mais, à l'intérieur de cette notion, il opère plusieurs distinctions. 1/Il distingue entre l'idéologie comme système de représentations visant la reproduction de l'ordre établi et l'utopie comme aspiration, images-de-désir (*Wunschbilder*), qui s'orientent vers la rupture avec l'ordre établi ; 2/il oppose l'ensemble {idéologie & utopie}, considérées comme formes de fausse conscience, à des idéologies comme formes de représentation adéquates, compatibles avec l'être social réel.

⁹ S. Butler, *Erewhon*, Paris, Gallimard (L'imaginaire) - trad. en français en 1920 d'après la 1^{ère} édition de 1872).