

Les deux socialités du sens

Albert Ogien

ModyCo (PerSemSoc) • 26 juin 2008

La sociologie est *la* discipline dont l'objet est le social. Je devrais donc être en mesure de vous dire ce qu'il est. Mais voilà, il existe désormais en sociologie deux conceptions également légitimes de cet objet : l'une loge le social dans l'état d'une société globale ; l'autre, dans l'exercice même de la faculté de connaître. C'est du moins la thèse que je défends depuis une dizaine d'années maintenant, en proposant de prolonger les intuitions que Durkheim a consignées dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

Cette dualité du social marque le travail de la sociologie, qui est aujourd'hui divisé en deux domaines bien distincts généralement présentés en termes de "micro" et "macro" sociologies. A cette partition traditionnelle mais un peu vide, je préfère substituer une distinction entre sociologie morphologique et sociologie analytique : la première qui explique une série de phénomènes sociaux et historiques de grande dimension à partir de données statistiques à la dimension d'une société ; la seconde qui analyse les structures et les formes d'organisation et d'accomplissement des activités pratiques. Cette distinction me conduit à définir deux régimes de socialité du sens : alors que la sociologie analytique saisit le sens local que les individus donnent à ce qu'ils font *dans et pour* l'action en commun, la sociologie morphologique prétend restituer le sens général à partir duquel ce sens local doit être appréhendé.

Depuis près d'un demi siècle, des sociologues cherchent le moyen de lier ensemble le sens abstrait des théories explicatives et le sens ordinaire qui émerge dans les interactions quotidiennes (c'est-à-dire réunir les deux faces du social). Mais ces efforts se sont avérés si peu convaincants qu'il est grand temps d'abandonner la chimère qui consiste à penser qu'on arrivera un jour à trouver le passage entre ces deux continents. Ce sont les raisons qui justifient l'idée qu'un abîme sépare sens ordinaire et sens abstrait que je vais essayer de vous exposer. Je vais commencer par préciser les fondements sur lesquels repose mon projet de "sociologie de la connaissance ordinaire", qui entend prolonger les intuitions de Durkheim a présentées dans son esquisse de "théorie sociologique de la connaissance".

Une sociologie de la connaissance ordinaire

Pour tenir compte des avancées de la réflexion dans les sciences humaines et sociales accumulées durant le siècle dernier, la sociologie doit ajuster ses analyses à la reconnaissance d'un fait d'espèce : **les êtres humains sont incapables de ne pas penser à ce qu'ils font lorsqu'ils agissent en commun dans des circonstances qu'ils connaissent bien**¹. Accepter ce fait est une décision réaliste (c'est ainsi que nous sommes) et économique (elle libère le sociologue du souci d'apporter des réponses à une série de fausses questions : qu'est-ce que la connaissance ; comment se distribue-t-elle dans le corps social ; comment partager le cognitif du social ?)².

Quelles sont les conséquences de la décision que je préconise de prendre ? La toute première est la suivante (que beaucoup trouvent scandaleuse) : si la connaissance est un fait d'espèce, il faut renoncer à l'appréhender comme un **fait cognitif** (au sens où elle serait le produit d'un mécanisme physique et computationnel) ou **intersubjectif** (au sens où elle rapporterait à l'échange d'arguments rationnels dans les échanges sociaux en vue d'établir un accord). Ce qui ne veut pas dire qu'on ne puisse pas le faire. Mais je m'efforce de convaincre les sociologues de tout ce qu'il y aurait gagner à concevoir la connaissance comme une faculté qui s'exerce directement et exclusivement dans l'action en commun. Et le gain essentiel tient en un principe : analyser l'action ne requiert pas de dégager la **signification** que les individus donnent à ce qu'ils font, mais de rendre compte de l'**obligation** (au sens de contrainte admise et reconnue qui sert de guide à l'engagement mutuel) dans laquelle les individus se trouvent de faire usage de significations pour agir en commun. C'est l'existence de cette obligation qui permet de concevoir l'exercice de la faculté de connaître comme un phénomène de part en part social. La tâche nouvelle (et importante) qu'on peut alors fixer à la sociologie est la suivante : démontrer empiriquement que tel est bien le cas. On en voit l'enjeu : s'opposer aux prétentions abusives et dominatrices des sciences cognitives et réduire l'emprise de l'herméneutique sur la sociologie et freiner le goût immodéré de la sur-interprétation qui habite trop souvent les sociologues.

1. Ce que Hilary Putnam rend ainsi : "on ne peut pas rejeter les phénomènes [intentionnels] en disant qu'ils relèvent de la psychologie populaire, à moins que l'on puisse rejeter du côté de la psychologie populaire l'idée même qu'il existe des choses et que nous y pensons.", dans *Représentation et Réalité*, Paris Gallimard, 1990, p.24.

2. Je résume ici des analyses présentées dans A. Ogien, *Les formes sociales de la pensée*, Paris, A. Colin, 2007.

Une dernière précision est sans doute nécessaire : que veut dire le sociologue lorsqu'il affirme que la faculté de connaître est un fait d'espèce ? Une chose en tout cas : qu'il lui faut reconnaître, de façon inconditionnelle, que tout individu possède, du seul fait qu'il vit en groupe et agit avec autrui, trois attributs :

1. il a une vision pertinente du monde dans lequel il vit et des univers d'action dans lesquels il a l'habitude de s'engager ;
2. il évalue de façon adéquate la forme et le déroulement que devraient avoir les types d'activité collective auxquels il lui arrive régulièrement de participer ; et
3. il est capable d'ajuster ses conduites aux circonstances de l'action et de donner une description correcte des raisons pour lesquelles il l'a fait.

Si ces trois attributs font constitutivement partie de l'équipement physiologique de l'être humain (ou, pour le dire de façon imagée, si l'être humain comprend son environnement comme il respire), il faut rejeter le principe de "non-conscience" de l'agent, qui, comme *Le métier de sociologue* l'affirme, reste "la condition *sine qua non* de la constitution de la science sociologique"³. On se trouve loin du déterminisme, du mentalisme, du subjectivisme ou du cognitivisme ; loin aussi de ceux qui plaident pour le pré-logique, le pré-réflexif ou le non-conceptuel. Cette approche de la connaissance - qui est celle du naturalisme social⁴ - doit être argumentée et affirmée (ce que j'essaie de faire en clarifiant la distinction entre connaissance ordinaire et savoir de sens commun). Elle porte cependant deux conséquences de méthode : rejeter l'idée d'une séparation entre connaissance et action (tout cela est indissociable) et admettre le primat de la pratique sur la théorie - ou de l'action sur la délibération (on reprend une maxime célèbre : "au commencement est l'acte").

Il est temps, je crois, de revenir à la question de la dualité de la socialité du sens.

La thèse de la dualité du social

Dans la définition originelle de Durkheim, le social est une force contraignante et extérieure aux individus qui possède la propriété de les obliger à penser et à se comporter de manière déterminée. Pour lui, cette force est *sui generis* : elle naît de l'association, c'est-à-dire du système de relations organisé qui donne à un groupement humain une réalité qui excède la

3 P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon & J.-C. Passeron, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton, 1967, p.31.

4. Sur cette position, voir A. Ogien, *Les règles de la pratique sociologique*, Paris, P.U.F., 2007.

simple somme des individus qui le composent⁵. Une tension habite cependant la conception durkheimienne de l'association. C'est que, d'une part, elle renvoie à un fait naturel élémentaire : les êtres humains sont une espèce qui vit en groupe et leur vie collective organisée pré-existe aux manières de l'appréhender et de la reproduire. Mais, d'autre part, l'association est un principe d'analyse : pour qu'un ensemble humain possède les attributs d'une société (qu'il ne demeure pas fortuit ou purement animal⁶), l'association doit transmuier la réunion des individus en appartenance à une collectivité - c'est-à-dire qu'ils forment une "société". Durkheim affirme que c'est *dans* cette transmutation que les consciences individuelles se fondent en une conscience collective. De fait naturel élémentaire, l'association devient "combinaison"⁷ - au sens chimique du terme - dont les effets émergents s'expriment d'abord *dans* les esprits individuels, puis dans des institutions qui, en stabilisant ces effets, donnent existence à une "société" et garantissent sa permanence en reproduisant les structures.

Dans la démonstration de Durkheim, les institutions sont (et c'est un élément négligé par sa postérité) de deux ordres : logiques (catégories de pensée, concepts, principes de rationalité, etc.) et publiques (éducation, enseignement, religion, justice, gouvernement, etc.). A ces deux types d'institutions correspondent donc deux sortes d'obligations. Durkheim a ouvert (même si on l'oublie assez souvent) un double domaine d'enquête empirique à la sociologie : démontrer l'existence d'institutions logiques, donc la nature sociale de la faculté de connaître ; et expliquer ce que font les institutions publiques en les rapportant aux fonctions qu'elles remplissent dans une société donnée. Voilà pourquoi le social - en tant que force contraignante *sui generis* - a pu être envisagé sous deux angles : l'un, transcendant, qui confère à une conscience collective censée émaner de la société le pouvoir de déterminer les pensées et les conduites individuelles ; l'autre, immanent, qui conçoit la faculté de connaître comme l'expression de ces formes premières de l'obligation sociale qui organisent les manières ordinaires d'appréhender "ce qui se passe" et d'anticiper "ce qu'il convient de faire".

5. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, P.U.F., 1973 [1895].

6. C'est le fond de la distinction entre faits sociaux et faits institutionnels proposée par J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.

7. Célestin Bouglé le note dans sa Préface à *Sociologie et philosophie* : "De même que pour Tarde l'idée maîtresse, l'idée modèle est celle de la contagion biologique – croyances et désirs passant d'âme en âme comme les microbes d'organisme en organisme – de même pour Durkheim l'idée maîtresse, l'idée modèle est celle de la synthèse chimique, qui fait apparaître des phénomènes que les propriétés des éléments isolés ne pouvaient faire prévoir." p.LXVII

Cette seconde option est assez clairement annoncée dans l'esquisse de théorie sociologique de la connaissance que Durkheim propose dans la conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Qu'est-ce qui justifie cette affirmation ? Durkheim écrit, en accord avec Kant, que "penser rationnellement, c'est penser suivant des lois qui s'imposent à l'universalité des êtres raisonnables ; agir normalement, c'est se conduire suivant des maximes qui puissent, sans contradictions, être étendues à l'universalité des volontés. En d'autres termes, la science [c'est-à-dire la sociologie] et la morale impliquent que l'individu est capable de s'élever au-dessus de son point de vue propre et de vivre d'une vie impersonnelle." Mais, dit Durkheim, "ce que le kantisme n'explique pas, c'est d'où vient l'espèce de contradiction que l'homme se trouve ainsi réaliser. Pourquoi est-il contraint de se faire violence pour dépasser sa nature d'individu, et inversement pourquoi la loi impersonnelle est-elle obligée de déchoir en s'incarnant dans des individus ?" Il se demande donc s'il faut en conclure "qu'il existe deux mondes antagonistes auxquels nous participons également : le monde de la matière et des sens d'une part, et le monde de la raison pure et impersonnelle de l'autre ?" Poursuivant sur le ton de cette feinte naïveté, Durkheim pose alors cette question : "Pourquoi ces deux mondes qui semblent se contredire ne restent-ils pas en dehors l'un de l'autre et qu'est-ce qui les nécessite à se pénétrer mutuellement en dépit de leur antagonisme ? La seule explication qui ait jamais été donnée de cette nécessité singulière est l'hypothèse de la chute, avec toutes les difficultés qu'elle implique." Et bien sûr, Durkheim n'est pas disposé à avaler cette explication. Pour lui, le mystère se dissipe "au moment où l'on a reconnu que la raison impersonnelle n'est qu'un autre nom donné à la pensée collective. Car celle-ci n'est possible que par le groupement des individus ; elle [la pensée collective] les suppose donc et, à leur tour, ils la [la pensée collective] supposent parce qu'ils ne peuvent se maintenir qu'en se groupant. Le règne des fins et des vérités impersonnelles ne peut se réaliser que par le concours des volontés et des sensibilités particulières et les raisons pour lesquelles celles-ci participent sont les raisons mêmes pour lesquelles elles concourent. En un mot, il y a de l'impersonnel en nous parce qu'il y a du social en nous et, comme la vie sociale comprend à la fois des représentations et des pratiques, cette impersonnalité s'étend tout naturellement aux idées et aux actes." (p.635-636).

Qu'est-ce que cette impersonnalité ? En gros, c'est tout ce que chacun des partenaires d'une activité pratique devrait normalement savoir au sujet de l'ordre du monde (le monde social en général, et le monde de cette activité pratique en particulier) sans nécessairement savoir qu'il

le sait mais qu'il met directement en pratique sans y réfléchir (comme on suit une règle aveuglément, dirait Wittgenstein). L'impersonnalité, c'est donc l'ensemble de ces éléments d'intelligibilité - dont il serait vain de vouloir faire la liste - qui permettent aux individus de comprendre "ce qui se passe" dans une action en commun et dont la maîtrise s'acquiert dans la fréquentation familière de l'environnement dans lequel chacun vit et évolue. L'impersonnalité est un registre du raisonnement ordinaire : celui qui permet aux individus d'expliquer publiquement ce qu'ils font en le rapportant à des obligations auxquelles ils savent ne pas devoir se soustraire (parce qu'ils ont tout lieu de supposer qu'elles sont collectivement partagées). Autrement dit, les obligations sont extérieures aux individus, mais elles n'obtiennent leur force contraignante que parce qu'ils les font leurs. Bref, une proposition résume l'affaire : en agissant, chacun met en œuvre sa capacité - pas sa compétence - à faire **un usage personnel de l'impersonnalité**.

Dans cette perspective, le facteur déterminant de l'action individuelle n'est ni la volonté d'un sujet, ni la décision rationnelle d'un agent, ni le déclenchement de mécanismes cognitifs imposant des conduites adaptatives, mais plutôt cette activité d'appréhension et d'anticipation que les individus déploient *dans* et *pour* l'action en commun et en relation directe avec les réactions probables qu'autrui manifesterait aux gestes et paroles qu'ils y expriment. Je pousse cette proposition à ses extrémités : ce qu'un individu fait est guidé (contrôlé) par ce qu'il croit être l'idée que son interlocuteur devrait avoir au sujet de ce que lui-même ferait en raison d'identiques considérations à propos de la situation dans laquelle tous deux se trouvent. L'extériorité du social se trouve dans cette projection de la normativité sur autrui (en tant qu'il en est le dépositaire putatif et que sa présence physique lui donne une opérativité immédiate). Lorsqu'on adopte cette position analytique, on pratique ce qu'on pourrait nommer une sociologie à la seconde personne (le Tu impersonnel), pas à la première (le Je de l'acteur rationnel ou du narrateur) ou à la troisième (le Il du positiviste)⁸. Qu'est-ce que ce point de vue du "Tu impersonnel" ? C'est celui de l'individu qui, en agissant, confère à ses partenaires un pouvoir potentiel de sanctionner (positivement ou négativement) un "coup" (énoncé ou action) qui serait incorrectement joué dans le cours de l'interaction qui les réunit. Quelles sont les implications de méthode de cette forme de "contrôle en miroir" dans laquelle l'action individuelle se règle sur ce qu'autrui devrait en penser ?

8. On peut dire que cette "sociologie à la deuxième personne" est la marque de l'interactionnisme réaliste (celui de Goffman ou de Becker) : le nous (le système normatif d'un groupe) s'y présente sous la forme que le partenaire d'interaction (le Tu) est, du point de vue de celui qui agit, censé respecter.

Le modèle de l'action dans le monde

S'il existe une unité et une spécificité de la sociologie, elle lui vient d'un trait : les sociologues conçoivent les individus à partir de leur irrémédiable appartenance à un collectif (appartenance qui peut être envisagée comme solidarité, intégration, cohésion sociale, rationalité communicationnelle, communauté de praticiens, inscription dans des mondes d'action, etc.). Admettre cette appartenance, c'est admettre le social, c'est-à-dire se placer résolument du point de vue du collectif en tant que garant des contraintes que tout un chacun se devrait de respecter s'il veut agir avec ses semblables de façon acceptable. Se placer du point de vue du collectif n'est pas se placer du point de vue de la société : c'est simplement reconnaître l'existence de ce qu'on peut nommer des **obligations de l'impersonnalité**⁹. Et comme je l'ai dit, le sociologue conçoit ces obligations selon deux perspectives. Dans la sociologie morphologique, ces obligations sont imposées par la socialisation dans un système normatif qui assure et garantit mécaniquement la conformité de l'action de ses membres en toutes circonstances ; dans la sociologie analytique (de l'action), ces obligations participent de la dynamique de la constitution d'un collectif provisoirement réuni dans une activité pratique.

Qu'est-ce que cette dynamique de constitution du collectif ? Lorsque nous agissons en commun, nous nous reposons souvent (même si cela passe souvent inaperçu) sur une sorte de préscience des choses qui nous donne l'assurance qu'une suite d'événements ne manquera pas de se produire et nous conduit à ordonner notre action présente en raison de ces développements probables. Cette préscience n'est pas de la pure divination : elle est une activité d'anticipation socialement organisée à la fois par la situation qui circonscrit ce qu'il est possible de concevoir au sujet de ce qui a une chance raisonnable de se produire dans un déroulement d'action donné ; et par les circonstances, qui émergent et se modifient de façon contingente dans le cours même de ce déroulement. L'activité d'anticipation est donc la normativité sociale saisie sous son versant dynamique, c'est-à-dire en décrivant la manière dont les individus en font usage dans et pour l'action en commun.

9. L'expression ordinaire des *obligations de l'impersonnalité* se découvre dans cette manière courante d'invoquer "la société" pour rendre compte d'une chose qu'on a fait parce qu'on n'avait pas le choix de faire autrement. Une autre expression se retrouve, en creux, dans les propos de ceux qui s'insurgent contre la facilité avec laquelle on disculperait les criminels et les délinquants en avançant l'argument : "c'est « la société » qui est responsable".

Le cadre pertinent pour appréhender empiriquement cette activité d'anticipation n'est pas "la" société mais la situation. Qu'est-ce donc qu'une situation ? Un fragment de la vie sociale dont on peut supposer que tout un chacun connaît la nature et le mode d'emploi. Nous savons tous - enfin j'espère - ce qu'implique (en termes d'obligations nées dans les rapports de réciprocité que nous nouons avec autrui en sa présence) le fait de prendre les transports en commun, de retrouver des collègues de bureau le matin, de participer à une réunion de travail, de rencontrer un client, de croiser son directeur, d'assister à un concert, d'organiser un repas de fête, de faire une virée entre amis, de suivre en cours de fac, etc. **L'usage de la notion de situation conduit donc à poser une première hypothèse : nous savons immédiatement comment chacun des engagements dans une situation est gouverné par une série de prescriptions, tacites ou explicites, qui organisent le type de relations sociales qui devrait normalement y prévaloir avant même que nous ne nous y engagions.**

Continuons l'exploration : chaque situation possède des traits idéal-typiques spécifiques (ce qui permet de les identifier et de les reconnaître immédiatement) et toutes sortes d'éléments circonstanciels, qui émergent dans le déroulement même de l'action, viennent spécifier ces traits (ou préciser la manière dont il convient d'en faire usage). Tout événement est, parce qu'il naît dans une activité pratique organisée, toujours situé ; et il n'est pas de situation qui ne s'actualise dans un ici et maintenant. Or, des situations, il en est d'innombrables, si bien qu'on peut prétendre que notre présence au monde - notre expérience - est une suite ininterrompue d'engagements dans des situations.

Une seconde hypothèse vient alors s'ajouter à la première : **nous sommes parfaitement accoutumés à passer, régulièrement et de façon fluide, de l'une à l'autre au gré des circonstances, prévisibles ou inattendues ; et nous savons ajuster plutôt correctement nos conduites à ces multiples univers d'action et d'intelligibilité qu'il nous arrive de traverser dans la vie quotidienne.** On peut donc admettre que les individus ont l'habitude de saisir le contexte d'action dans lequel ils sont pris sous deux aspects différents : celui du déterminant (la situation), et celui des déterminables (les circonstances)¹⁰. D'où on en conclut que le travail de la sociologie peut aussi consister à rendre compte de la manière dont les individus font pratiquement usage de ces deux registres de description *dans et pour* l'action en commun, c'est-à-dire comment des éléments de l'environnement social (dont la liste est

10. Pour reprendre une distinction de Peirce.

infiniment ouverte) sont *enrôlés et mis en relation* par des individus pour se rendre mutuellement intelligible “ce qui se passe” à chaque moment du déroulement d’une action en commun, afin de la continuer et de la mener à son terme¹¹.

La situation possède une troisième propriété, aussi essentielle qu’apparemment anodine : celle d’être le cadre public à l’intérieur duquel les activités ordinaires s’actualisent, c’est-à-dire que ce qui s’y passe est constamment offert au regard de ceux qui y participent qui, par la seule force de ce regard, exercent un contrôle (indirect) sur la forme qu’y prennent les échanges. Et l’observation atteste que, dans l’immense majorité des cas, les faits de la vie quotidienne se déroulent sans heurt notable et dans une remarquable fluidité. D’où procède une troisième hypothèse : **tous ceux qui participent à une situation sont généralement tenus (sauf cas de “détachement” ou de “folie de place”¹²) d’y manifester le fait qu’ils savent quels sont les critères d’intelligibilité qui s’y appliquent et comment il convient de les utiliser pour rendre leur action compréhensible à autrui¹³.**

Lorsqu’on ancre l’analyse sociologique dans la situation et qu’on adopte ces trois hypothèses - et l’espèce de “modèle de l’action dans le monde” qui résume ce choix - son objet devient un phénomène nouveau : la manière dont se forment les jugements pratiques en situation (c’est-à-dire comment l’ajustement aux circonstances enrôlées dans l’action se règle effectivement sur l’anticipation du déroulement prévisible d’une forme d’activité pratique située et sur l’observation des réactions d’autrui). Ou, en une locution ramassée : des pratiques de “conceptualisation ordinaire”. Ces pratiques sont sociales au sens où elles se plient à ces “contraintes d’acceptabilité”¹⁴ qui font obligation à ceux qui agissent de se conformer à une série de normes - de conduite et de communication - approximativement définies et dont l’application correcte se décide dans le flux même de l’action.

11. Les questions auxquelles cette sociologie essaye de répondre sont alors : comment sont choisis les éléments enrôlés dans l’attribution de signification ? avec quelle certitude d’adéquation ou de cohérence ? de quelle manière ces circonstances assurent-elles la compréhension mutuelle suffisante nécessaire à la coordination de l’action ?

12. Pour reprendre les notions introduites par Goffman.

13. A quoi s’ajoute cette proposition : tout individu qui manifeste la rationalité de sa conduite établit, simultanément, le fait qu’il dispose des capacités conceptuelles (telles qu’elles s’observent dans l’usage correct des critères) attestant le fait qu’il est responsable de ses gestes et de ses paroles.

14. Ces propriétés sont de deux genres : matérielles (signalisation des lieux, accoutrement des personnes, inscription dans la topographie, disposition physique des objets et des participants, etc.) et interactionnelles (usage de règles de politesse et de déférence, alignement sur l’ordre temporel des échanges, respect de l’asymétrie de la relation et des formes de réciprocité, ajustement aux attentes, etc.). Elles possèdent, en quelque sorte, les caractéristiques de l’institution, puisqu’elles paraissent pré-exister à l’action tout en en déterminant le déroulement. Voir A. W. Rawls, “The Interaction Order sui generis : Goffman's Contribution to Social Theory”, *Sociological Theory*, 1987, 5 (3).

C'est ainsi que la sociologie analytique récuse toute forme de philosophie de la volonté (de la conscience ou du sujet), de philosophie de l'action volontaire (l'agent - rationnel ou pas - face au monde) ou de cognitivisme. Elle invite, au contraire, à concevoir l'action comme étant irrémédiablement prise dans le monde, c'est-à-dire admettre qu'elle a un caractère nécessairement collectif et public.

En d'autres termes, la sociologie analytique conçoit le social comme immanent aux pratiques telles que nous avons coutume de les accomplir. Et elle en conclut que le sens des choses (ou les significations d'usage que les individus leur attribuent de façon constamment révisable) émerge dans le flux même de l'action en commun. C'est-à-dire que la production du sens dépend intégralement du déclenchement des opérations épistémiques qui servent à s'ajuster à l'ensemble des éléments qui constituent la matérialité des échanges : 1) la mutualité des engagements individuels ; 2) les contingences de la séquentialité des échanges ; 3) la nécessité de soutenir une relation ininterrompue à autrui ; 4) le souci de maintenir une attention constante aux reconfigurations permanentes du cours d'action ; 5) l'obligation de respecter l'horizon d'attentes réciproques qu'impose le contexte d'activité pratique.

Comment concevoir l'individu qui réalise ces opérations épistémiques (un sujet, un acteur rationnel, un être cognitif) ? Je propose de poser cette question d'une autre manière : comment un individu parvient-il à maîtriser l'usage des obligations de l'impersonnalité ? Une réponse simple (mais pas infondée) suffit au sociologue (comme à certains philosophes) : à force de dressages, de familiarisations, d'apprentissages et d'intuitions répétés et multiformes. Bref, dans la constitution de ce savoir ordinaire qui fait que le monde social ne se présente jamais à nous comme un chaos indéchiffrable. Ce savoir est fait de toutes ces "certitudes" qui nous habitent et qui nous guident, sans que nous ayons à y penser, pour déjouer ou "réparer" les troubles qui viennent soudain menacer l'apparence d'un ordre courant (et cela alors même que rien n'indique que la signification puisse jamais cesser d'être opaque). C'est aussi ce savoir qui nous permet de prêter une intelligibilité provisoire, incomplète et révisable à ce qui, dans un cours d'action, paraît en manquer. Bref, et aussi déflationniste que cela puisse paraître, si les obligations de l'impersonnalité sont régulièrement respectées, cela tient essentiellement au fait que les conduites ne peuvent être conçues hors de leur inscription *dans* une action en commun et hors des formes déjà connues de coordination.

Pour la sociologie analytique, un accord préalable existe donc qui est la condition de possibilité de l'action¹⁵ ; et cet accord se trouve moins dans le langage (Wittgenstein : “c'est dans le *langage* que les hommes s'accordent” RP, §241), ou dans les jugements, que *dans* la coordination. Elle tire ainsi la leçon de ce que l'enquête empirique enseigne : si les conduites individuelles semblent apparemment s'ajuster à celles d'autrui, c'est qu'elles ne peuvent tout bonnement faire autre chose qu'actualiser, à l'instant où s'engage une interaction, les structures de coordination qui, dans un contexte donné, définissent ce qu'elles sont, et le type de relations qu'elles doivent normalement entretenir avec les autres conduites individuelles qui lui sont typiquement associées. C'est cet accord dans la coordination qui confère leurs propriétés compréhensives aux mots qu'on utilise et aux énoncés qu'on produit dans une situation d'action comme aux choses et aux événements qu'il est possible d'y faire et d'y observer.

Cette version réflexive (au sens de l'ethnométhodologie¹⁶) de **la socialité du sens** justifie la formulation de deux hypothèses pour le travail sociologique : 1) si l'action en commun peut se réaliser, c'est parce que les individus font directement usage, dans le flux même des échanges, de *pratiques inférentielles* (cette activité d'objectivation et de conceptualisation ordinaires qui n'est ni réfléchie ni calculée mais consiste à prélever, dans l'environnement d'action, des indices et à les doter de significations d'usage aux fins d'assurer la continuité de l'activité en cours) ; 2) un *accord dans la coordination* existe avant tout acte de communication verbale, et c'est cet accord qui garantit la possibilité d'une communication (entendue comme compréhension mutuelle des contenus d'information véhiculés par les énoncés formulés et/ou “comblés” en cas d'incertitude).

15. Ce qui revient, en somme, à admettre que l'accord est la condition de possibilité de la production du sens au lieu d'en être le produit. Une position exprimée de cette manière par S. Turner : “La mutualité est possible du fait même de l'accord. L'accord est le préalable, la condition. C'est parce qu'un accord existe qu'on peut en vérifier la réalité ou jouer le jeu de langage de l'attribution de signification”, dans *The Social Theory of Practices*, Polity Press, Londres, 1974, p.72.

16. Un rappel au sujet de la notion de réflexivité : en ethnométhodologie, elle nomme ce mouvement de constitution perpétuelle dans lequel chaque circonstance occurrente dans une interaction dépend totalement de la circonstance qui l'a immédiatement précédée en fixant, à son tour, les constituants de la circonstance suivante, sans qu'on puisse attribuer une finalité à cette dialectique puisque aucun des partenaires n'est en mesure d'en connaître le terme, ni dans le temps ni dans ses conséquences. Cette réflexivité est celle de l'action pas celle des acteurs, comme l'a indiqué M. Czyzewski, “Reflexivity of Actors vs Reflexivity of Accounts”, *Theory, Culture and Society*, 11(4), 1994.