

DIALOGUE GLOBAL

13.2

3 numéros par an, en plusieurs langues

Entretien avec
Sidney Tarrow

Angela Alonso
Breno Bringel

Le libéralisme,
l'Autre et la religion

Cécile Laborde
Azmi Bishara
Frédéric Vandenberghe
Anna Halafoff

Revitaliser la
théorie sociologique

Mikael Carleheden
Arthur Bueno
Richard Swedberg
Anna Engstam
Nora Hämäläinen
Turo-Kimmo Lehtonen
Sujata Patel

Perspectives
théoriques

Luna Ribeiro Campos
Verónica Toste Daflon

Rubrique ouverte

- > Libre accès, revues prédatrices et revues sur abonnement
- > L'éducation à la santé dans le Bihar
- > Crise de la santé mentale en Espagne
- > Reconnaître la violence subliminale
- > Perspective khaldounienne sur l'invasion de l'Ukraine

MAGAZINE



VOLUME 13 / NUMÉRO 2 / AOÛT 2023
<https://globaldialogue.isa-sociology.org/>

DG

Association
Internationale
de Sociologie
isa



> Éditorial

Ce numéro de *Dialogue Global* est le deuxième réalisé sous ma direction, avec l'aide de Carolina Vestena et Vitória Gonzalez. Au cours de ces premiers mois comme rédacteur en chef, j'ai lancé une vaste discussion sur l'avenir du magazine afin de réfléchir ensemble aux changements nécessaires pour le consolider et le développer. Des nouveautés seront introduites à partir du premier numéro de 2024 et je vous encourage à nous faire part de vos idées et suggestions.

Ce numéro s'ouvre sur un entretien avec Sydney Tarrow mené par Angela Alonso et moi-même, dans lequel nous traitons des multiples facettes de la relation entre mouvements sociaux et partis politiques, en nous intéressant notamment à la façon de les envisager sur le plan relationnel, au potentiel heuristique du concept de partis-mouvements, au lien entre certains événements politiques récents et les nouvelles orientations de la recherche, ou encore aux principaux défis à relever pour continuer à promouvoir un programme de recherche global sur le sujet.

Le premier dossier, intitulé « Le libéralisme, l'Autre et la religion », rassemble divers textes préparés pour l'une des conférences présidentielles du XX^e Congrès mondial de Sociologie de l'ISA à Melbourne. Cécile Laborde ouvre le débat en abordant de façon nouvelle la relation entre État et religion et, plus spécifiquement, entre laïcité et légitimité libérale. Azmi Bishara, intellectuel arabe de premier plan, analyse quant à lui les variations du libéralisme dans le débat académique et ses utilisations politiques. Dans une approche plus interne au débat sociologique, Frédéric Vandenberghe propose de repenser la sociologie comme une continuité de la philosophie morale, ce qui implique d'examiner les présupposés politiques et moraux de la discipline, y compris son répertoire sur le « communautarisme libéral ». Enfin, Anna Halafoff se penche sur l'augmentation des tendances conservatrices et du nationalisme religieux dans le contexte d'une confrontation entre cosmopolitisme et antic cosmopolitisme.

Le deuxième dossier, organisé par Mikael Carleheden et Arthur Bueno, s'intitule « Revitaliser la théorie sociale ». Outre

une brève introduction, il contient six articles qui traitent de la manière dont nous pouvons revitaliser notre façon de théoriser les phénomènes sociaux. Alors que Richard Swedberg et Anna Engstam lancent un appel à la créativité, Mikael Carleheden défend le pluralisme théorique. Différentes manières d'aborder la relation entre théorie et empirisme/pratique sont présentées dans les deux articles qui suivent. Nora Hämäläinen et Turo-Kimmo Lehtonen traitent de la crise de la théorie en tant que « grande théorie » et avancent des propositions de théorisation de la pratique vécue ou de philosophie de terrain. Arthur Bueno s'intéresse pour sa part au paradoxe des conceptions de la pratique dans la théorie sociale contemporaine. Cette série d'articles se termine par un essai de Sujata Patel sur le développement de la pensée anticoloniale dans la théorie sociale et ses contributions à la sociologie mondiale.

Dans la rubrique « Perspectives théoriques », nous ouvrons le débat sur un sujet qui préoccupe de plus en plus : Quelles sont les principales contributions des femmes à la théorie sociale classique ? Quels sont aujourd'hui les principales difficultés pour penser au-delà du canon ? En répondant à ces questions, Luna Ribeiro Campos et Verônica Toste Daflon contribuent non seulement à rendre visible le rôle des femmes dans la théorie sociale mais aussi à créer un dialogue global sur les thèmes de fond abordés dans leurs travaux.

Enfin, la « Rubrique ouverte » réunit cinq articles sur diverses questions importantes d'actualité : les conflits entre le libre accès, les revues prédatrices et les revues sur abonnement (Sujata Patel) ; l'importance d'une éducation à la santé contextualisée pour faire face aux crises sanitaires et à la sortie de la pandémie de Covid-19 (Aditya Raj et Papia Raj) ; le rôle de la sociologie face à la crise de la santé mentale (Sigita Doblytė) ; l'échec du discours sur les droits de l'homme face à la complexité de la violence de genre, et l'importance de reconnaître la violence cachée quotidienne (Priyadarshini Bhattacharya) ; et, enfin, les lectures critiques alternatives de l'invasion russe de l'Ukraine, par-delà le réalisme et le libéralisme (Ahmed M. Abozaid). ■

Breno Bringel, rédacteur en chef de *Dialogue Global*

> *Dialogue Global* est disponible en plusieurs langues sur [son site web](#).

> Les propositions d'articles sont à adresser à globaldialogue.isa@gmail.com.

ISA Association
Internationale
de Sociologie

**DIALOGUE
GLOBAL**



> Comité de rédaction

Rédacteur en chef : Breno Bringel.

Rédactrices adjointes : Vitória Gonzalez, Carolina Vestena.

Réviseur : Christopher Evans.

Chefs d'édition : Lola Busuttill, August Bagà.

Consultants : Michael Burawoy, Brigitte Aulenbacher, Klaus Dörre.

Consultant médias : Juan Lejárraga.

Rédacteurs-consultants :

Sari Hanafi, Geoffrey Pleyers, Filomin Gutierrez, Eloísa Martín, Sawako Shirahase, Izabela Barlinska, Tova Benski, Chih-Jou Jay Chen, Jan Fritz, Koichi Hasegawa, Hiroshi Ishida, Grace Khunou, Allison Loconto, Susan McDaniel, Elina Oinas, Laura Oso Casas, Bandana Purkayastha, Rhoda Reddock, Mounir Saidani, Ayse Saktanber, Celi Scalón, Nazanin Shahrokni.

Équipes régionales

Monde arabe : (Tunisie) Mounir Saidani, Fatima Radhouani; (Liban) Sari Hanafi.

Argentine : Magdalena Lemus, Juan Parcio, Dante Marchissio.

Bangladesh : Habibul Khondker, Khairul Chowdhury, Bijoy Krishna Banik, Abdur Rashid, Sarker Sohel Rana, Md. Shahidul Islam, Helal Uddin, Yasmin Sultana, Saleh Al Mamun, Ekramul Kabir Rana, Farheen Akter Bhuian, Khadiza Khatun, Aysha Siddique Humaira, Arifur Rahaman, Istiaq Nur Muhit, Md. Shahin Aktar, Suraiya Akhter, Alamgir Kabir, Taslima Nasrin.

Brésil : Fabrício Maciel, Andreza Galli, Ricardo Visser, José Guirado Neto, Jéssica Mazzini Mendes.

France/Espagne : Lola Busuttill.

Inde : Rashmi Jain, Rakesh Rana, Manish Yadav.

Iran : Reyhaneh Javadi, Niayesh Dolati, Sayyed Muhamad Mutallebi, Elham Shushtarizade.

Kazakhstan : Aigul Zabirowa, Bayan Smagambet, Adil Rodionov, Almash Tlespayeva, Kuanysh Tel, Almagul Mussina, Aknur Imankul, Madiyar Aldiyarov.

Pologne : Aleksandra Biernacka, Anna Turner, Joanna Bednarek, Marta Błaszczczyńska, Urszula Jarecka.

Roumanie : Raluca Popescu, Raisa-Gabriela Zamfirescu, Bianca Mihăilă, Diana Moga, Luiza Nistor, Maria Vlăsceanu.

Russie : Elena Zdravomyslova, Daria Kholodova.

Taiwan : Wan-Ju Lee, Tao-Yung Lu, Yu-Wen Liao, Yi-Shuo Huang, Chien-Ying Chien, Zhi Hao Kerk, Mark Yi-wei Lai, Yun-Jou Lin, Yun-Hsuan Chou.

Turquie : Gül Çorbacıoğlu, Irmak Evren.



Dans cet entretien mené par Angela Alonso et Breno Bringel, **Sidney Tarrow** traite des liens entre mouvements sociaux et partis et de ce qui fonde leur relation.



Cette section sur **le libéralisme, l'Autre et la religion** réunit les contributions de quatre spécialistes invités aux conférences présidentielles organisées autour de ce thème au XX^e Congrès mondial de l'ISA.



L'analyse de l'institutionnalisation et de **la masculinisation de la sociologie** fait ressortir l'importance et la difficulté de cartographier les contributions, systématiquement invisibilisées, des femmes à la sociologie classique.

Page de couverture : Détail du toit du Sénat fédéral brésilien.
Crédit : Carmen Gonzalez, 2023.



Dialogue Global est rendu possible grâce au généreux concours des **Éditions SAGE**.

Édition française : ISSN 2519-8696

> Dans ce numéro

Éditorial 2

> PARLONS DE SOCIOLOGIE

Repenser la relation entre mouvements et partis :
Entretien avec Sidney Tarrow
Angela Alonso, Brésil et Breno Bringel, Brésil/Espagne 5

> LE LIBÉRALISME, L'AUTRE ET LA RELIGION

Défense d'une laïcité minimale
Cécile Laborde, Royaume-Uni 9

Libéralisme compréhensif, libéralisme politique et idéologie
Azmi Bishara, Qatar 12

La sociologie, continuation de la philosophie morale par d'autres moyens
Frédéric Vandenberghe, Brésil 15

Nationalisme religieux et terreur anticospopolite
Anna Halafoff, Australie 17

> REVITALISER LA THÉORIE SOCIALE

L'état actuel de la théorie sociale
Mikael Carleheden, Danemark et Arthur Bueno, Allemagne 19

Favoriser la créativité quand on théorise
Richard Swedberg, États-Unis 21

Méthodes de théorisation : Un appel au pluralisme
Mikael Carleheden, Danemark 23

Faisons de la sociologie libre d'esprit !
Anna Engstam, Suède 25

Après la grande théorie : Une philosophie de terrain ?
Nora Hämäläinen et Turo-Kimmo Lehtonen, Finlande 27

La théorie et (la fin de) la pratique
Arthur Bueno, Allemagne 30

Faire de la théorie sociale anticoloniale
Sujata Patel, Inde 33

> PERSPECTIVES THÉORIQUES

La participation des femmes à la théorie sociale au-delà du canon
Luna Ribeiro Campos et Verônica Toste Daflon, Brésil 35

> RUBRIQUE OUVERTE

Libre accès, revues prédatrices et revues sur abonnement
Sujata Patel, Inde 38

Pour un comportement plus favorable à la santé dans le Bihar
Aditya Raj et Papia Raj, Inde 41

Crise de la santé mentale en Espagne : la sociologie a un rôle à jouer
Sigita Dobyte, Espagne 43

Reconnaître la violence subliminale
Priyadarshini Bhattacharya, Inde 46

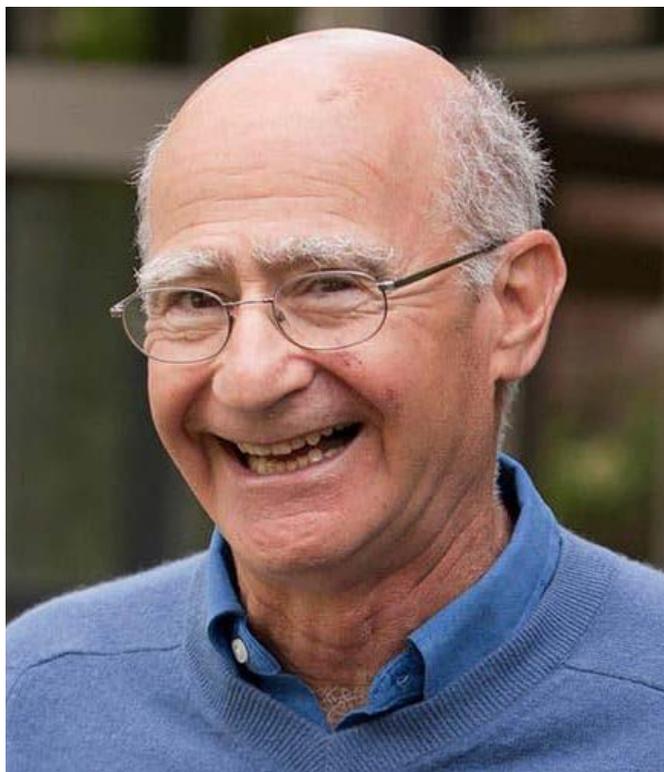
Perspective khaldounienne sur l'invasion russe de l'Ukraine
Ahmed M. Abozaid, Royaume-Uni 49

“Les cycles politiques caractérisés par un niveau élevé d'implication de la population sont susceptibles de produire à la fois des moments antidémocratiques et des moments pro-démocratiques”

Sidney Tarrow

> Repenser la relation entre mouvements et partis

Entretien avec Sidney Tarrow



Sidney Tarrow est professeur émérite Maxwell M. Upson d'administration publique à l'Université Cornell, où il s'est spécialisé dans les mouvements sociaux, la politique contestataire et la mobilisation juridique. Ses travaux en sociologie politique et politique comparée sont réputés dans le monde entier. Depuis les années 60, il n'a cessé de contribuer au débat sur les mouvements sociaux. Son ouvrage le plus connu, *Power in Movement*, a été réédité l'année dernière dans une nouvelle édition mise à jour qui comprend de nouveaux chapitres et une nouvelle conclusion tenant compte d'événements et de travaux plus récents. Dans son livre *Movements*

and Parties: Critical Connections in American Political Development paru en 2021 (Cambridge University Press), il tente de répondre à certaines questions fondamentales : Comment les mouvements sociaux rejoignent-ils les programmes des partis politiques ? Lorsqu'ils sont intégrés aux partis, sont-ils récupérés par ceux-ci ou sont-ils les défenseurs d'une transformation plus radicale ? Bien que l'ouvrage de Tarrow porte essentiellement sur le cas des États-Unis, les questions qu'il soulève présentent un intérêt plus général et servent de base à l'entretien qui suit.

Sidney Tarrow est ici interviewé par **Angela Alonso** et **Breno Bringel**, tous deux spécialistes réputés pour leurs travaux sur les mouvements sociaux au Brésil et ayant une vaste expérience internationale. Angela Alonso est professeur de sociologie à l'Université de Sao Paulo. Ses recherches et publications portent sur les relations entre culture et action politique et sur les mouvements sociaux et intellectuels. Elle est l'auteure du livre *The Last Abolition: The Brazilian Antislavery Movement, 1868-1888* (Cambridge University Press, 2021). Breno Bringel est professeur de sociologie politique à l'Institut d'études sociales et politiques de l'Université d'État de Rio de Janeiro, au Brésil, et chercheur associé à l'Université Complutense de Madrid, en Espagne. Ses recherches récentes portent sur les mouvements sociaux et les transitions écosociales, ainsi que sur la pensée latino-américaine. Son prochain livre, en collaboration avec Miriam Lang et Mary Ann Manahan, s'intitule *Beyond Green Colonialism: Global Justice and the Geopolitics of Ecosocial Transitions* (à paraître prochainement chez Pluto Press).

Angela Alonso et Breno Bringel (AA & BB) : Pouvez-vous décrire brièvement les avantages et les difficultés d'analyser les mouvements et les partis en fonction de leur relation ?

Sidney Tarrow (ST) : Pour répondre de façon adéquate à cette question, il me faut revenir aux recherches de doctorat que j'avais menées dans le sud de l'Italie dans les années 1960.

Pour le jeune progressiste que j'étais, les mouvements, qui étaient à l'extérieur du système politique, étaient bien, tandis que les partis, qui étaient à l'intérieur, étaient mauvais. Mais en examinant les relations du Parti communiste italien avec le mouvement paysan – qui avait explosé dans la région après la Seconde Guerre mondiale –, j'ai découvert que cette analyse était erronée : dans le Sud, le parti présentait des caractéristiques similaires à celles des mouvements, ce qui n'était plus

>>

le cas dans le Nord, où un mouvement ouvrier bien structuré l'accompagnait. Le dilemme du parti dans le Sud rural était qu'il essayait de mettre en œuvre une stratégie conçue pour un pays industriel avancé. Avec mon premier livre, *Peasant Communism in Southern Italy*, publié en 1967, je cherchais à comprendre la contradiction entre le parti au Nord et au Sud, et essayait d'expliquer ses échecs dans le Sud.

Vingt ans plus tard, inspiré par les travaux de Charles Tilly et de Doug McAdam, je suis revenu au cas de l'Italie pour tenter de comprendre le cycle de contestation des années 1960 et 70, dans un livre intitulé *Democracy and Disorder* (1989) faisant appel à la méthodologie (alors nouvelle) de la *protest event analysis*, l'analyse événementielle. Contrairement à des sociologues comme Alberoni, qui continuaient de situer les mouvements en dehors de la politique, j'ai trouvé des liens profonds entre ce qui se passait dans les rues et ce qui se passait dans le système des partis. Ces deux expériences m'ont amené à participer à la fondation de ce que l'on appelle désormais l'approche du « processus politique » des mouvements sociaux.

Et plus récemment, une autre vingtaine d'années plus tard, terrifié par le tournant majeur que représentait l'élection de Donald Trump à la présidence, je me suis détourné de l'Europe pour mener des recherches sur la résistance anti-Trump dans le volume que j'ai dirigé avec David S. Meyer, *The Resistance* (2018), puis dans le livre dont nous traitons dans cet entretien, *Movements and Parties*. Dans ce dernier livre, je soutiens que la relation entre les mouvements et les partis est un élément essentiel de la démocratisation américaine – tantôt contribuant à son développement, tantôt la menaçant, comme c'est le cas aujourd'hui.

En bref, j'ai découvert à travers ces expériences qu'étudier les mouvements et les partis dans leur relation les uns par rapport aux autres me permettait de porter le regard en dehors du cadre institutionnel des partis politiques et m'aidait à comprendre pourquoi les partis se sont souvent comportés d'une manière qui ne leur a pas porté chance au plan électoral : c'est parce qu'ils essayaient de faire appel à une base de mouvement plus idéologique. La « difficulté » de votre question résidait dans le fait que j'essayais de faire référence à deux traditions qui utilisaient des méthodologies différentes et qui considéraient le système politique de manière différente. Cette « difficulté » était plus importante aux États-Unis qu'en Amérique latine, ce qui pourrait expliquer pourquoi mon travail a été bien reçu en Amérique latine.

AA & BB : *Ces dernières années, l'une des manières de comprendre la relation entre les partis et les mouvements a été d'utiliser le concept de partis-mouvements. Que pensez-vous de ce concept ?*

ST : En Europe, le concept a d'abord été défini de manière restrictive par Kitschelt en 2006, dans un chapitre qui faisait principalement référence aux partis verts d'Europe occidentale. Puis, en 2017, della Porta et ses collaborateurs en ont

donné une définition plus large dans leur ouvrage consacré aux partis-mouvements contre l'austérité, *Movement Parties Against Austerity*. Ma propre conception des partis-mouvements se rapproche davantage de celle de Santiago Anria dans son récent livre sur le Mouvement vers le socialisme (MAS) bolivien.

Le concept – si ce n'est la formulation exacte – est mieux connu en Amérique latine qu'aux États-Unis, mais comme je l'expose dans mon livre, des partis-mouvements sont apparus tout au long de l'histoire des États-Unis – en commençant par le lien entre les abolitionnistes et le Parti républicain dans les années 1850, comme auquel Angela le sait bien à partir de son propre livre sur l'antiesclavagisme.

Pour définir l'expression de manière analytique, il faut commencer par s'intéresser séparément à chacun des termes qui la composent. Les partis, ainsi que je l'explique dans mon livre, sont essentiellement transactionnels, en ce sens qu'ils cherchent à obtenir ou à conserver le pouvoir. Les mouvements sont plus idéologiques. Cela signifie qu'un parti-mouvement a des réflexes à la fois idéologiques et transactionnels. Les partis-mouvements résolvent le plus souvent ce conflit en optant pour l'institutionnalisation afin de survivre. Lorsqu'ils ne le font pas, ils se divisent souvent, comme l'a fait le Parti populiste américain dans les années 1890, lorsqu'une faction a soutenu le candidat démocrate, William Jennings Bryan, tandis que l'autre s'ancre dans sa stratégie de mouvement agraire.

Les exceptions, comme le MAS en Bolivie, sont rares et dépendent de formes d'organisation qui peuvent concilier leurs réflexes de mouvement et leurs réflexes de parti. Aux États-Unis, le Parti démocrate a conservé ce double caractère dans les années 1930, au moment où la faction ouvrière s'imposait dans le Nord et la faction ségrégationniste conservait son influence dans le Sud. Mais cette situation a fini par entraîner une scission, lorsque la faction la plus progressiste a rejoint le mouvement des droits civiques dans les années 1960 tandis que la faction ségrégationniste rejoignait le Parti républicain, où elle se trouve encore aujourd'hui.

AA & BB : *Vous soulignez également dans votre livre l'importance de l'interaction dynamique entre mouvements et contre-mouvements. Cette approche revêt une tonalité dramatique lorsque vous abordez le phénomène Trump et les mouvements qui le soutiennent ainsi que ceux qui s'y opposent. En quoi les conflits politiques actuels aux États-Unis ont-ils orienté vos recherches au point que vous avez décidé de consacrer une partie importante du livre à ce sujet ? Autrement dit, quel regard portez-vous sur la relation entre les événements politiques actuels et les questions théoriques à l'ordre du jour ?*

ST : La plupart des travaux sur les contre-mouvements portent sur les mouvements de droite, mais je trouve cette opérationnalisation réductrice. Aux États-Unis, on trouve ainsi de nombreuses recherches sur le Tea Party et l'actuel mouvement



MAGA (*Make America Great Again*). Tous deux ont été décrits comme des mouvements qui représentent des personnes qui font les frais des évolutions sociales et raciales. Une deuxième dimension descriptive souvent ajoutée est celle des niveaux, élevés ou faibles, de politisation. Des analystes italiens comme Alfio Mastropaolo soulignent la nature antipolitique de nombreux électeurs d'extrême droite, et les partisans de Donald Trump affirment souvent que c'est le fait qu'il ne soit « pas un politicien » qu'ils apprécient chez lui.

Dans mon livre, j'utilise le terme de contre-mouvement, comme le font David S. Meyer et Suzanne Staggenborg dans leur important article de 1996, pour caractériser la façon dont la montée et le succès apparent d'un mouvement – qu'il soit de gauche ou de droite – déclenchent la montée réciproque d'un mouvement opposé. Par exemple, dans l'ouvrage que David Meyer et moi-même avons dirigé, *The Resistance*, nous définissons la montée de la résistance anti-Trump comme un contre-mouvement.

Ce qui semble crucial à propos des contre-mouvements de gauche comme de droite, c'est qu'ils sont, dans une large mesure, captés par le discours et le champ d'action du mouvement auquel ils entendent s'opposer. Par exemple, le discours anti-scientifique du mouvement antivaccin aux États-Unis a influencé un mouvement pro-vaccins qui s'appuie sur le témoignage de médecins, de scientifiques et d'experts en santé publique pour contrer l'idéologie anti-scientifique de ses opposants.

Mais nombre de ces mouvements se sont développés dans l'ombre de mouvements idéologiques préexistants plus larges. Par exemple, lorsque des chercheurs en sciences sociales se sont intéressés de près au taux d'hospitalisations et de décès dus au Covid-19, ils ont constaté qu'il suivait de près le niveau de soutien des électeurs au trumpisme. Les États qui ont donné une grande majorité de leurs voix à Trump ont également les taux les plus élevés d'hospitalisations et de décès dus au Covid. Ces événements politiques actuels retentissent sur les programmes de recherche, et appellent des réponses de notre part.

AA & BB : De nombreux chercheurs en sciences sociales estimaient que les institutions démocratiques et les institutions autoritaires correspondaient à différents types de sociétés. Plus tard, toute une série d'études ont pointé des « cultures politiques » particulières comme responsables du choix de voies politiques autoritaires ou démocratiques. Dans votre livre, vous cherchez à identifier les mécanismes politiques qui expliquent les interactions entre les mouvements et les partis dans des pays culturellement très différents, comme le Chili, l'Italie, la Corée du Sud et les États-Unis, sans vous fonder sur les valeurs ou les croyances. Cela revient-il à dire que dans ce livre vous remettez en cause le concept de culture politique ?

ST : Cette question me ramène au début de ma carrière, lorsque Gabriel Almond et ses collaborateurs ont développé le

concept de « culture politique ». Pour eux, les États-Unis étaient ce qu'ils appelaient une « culture civique », définie comme une culture où l'accord sur les règles du jeu démocratique l'emportait sur les différences dans les politiques menées. Ils définissaient l'Italie comme une « culture politique du sujet », où cet accord sur les principes fondamentaux faisait défaut. Leur collègue italien Giovanni Sartori est allé plus loin en définissant son pays comme une « démocratie centrifuge », par opposition aux démocraties « centripètes » comme la Grande-Bretagne ou les États-Unis. La plus grande menace pour la démocratie, selon eux, était le Parti communiste, que j'avais étudié dans le sud de l'Italie. J'ai testé ces idées en comparant les attitudes à l'égard de la démocratie des électeurs communistes dits « centrifuges » et des électeurs démocrates-chrétiens centristes, et j'ai constaté que les premiers avaient une bien plus grande confiance dans la démocratie que les seconds. Dès lors, je me suis méfié des définitions de la démocratie fondées sur la culture politique et j'ai commencé à rechercher les mécanismes qui soutiennent ou sapent la démocratie.

Dans *Movements and Parties*, je me suis, entre autres choses, brièvement penché sur le Chili post-Pinochet, que les auteurs nord-américains avaient considéré comme une démocratie « solide » fondée sur un système de partis puissant et sur les systèmes de croyances « démocratiques » de ses électeurs. Mais le Chili, comme vous le savez, avait un système politique caractérisé par très peu de responsabilité verticale. L'obligation de rendre compte de sa politique était un élément clé pour garantir la démocratie et, comme nous le savons maintenant, le système était beaucoup plus faible que ce que croyaient ceux qui défendaient l'importance de la culture politique. Ainsi, tant au début qu'à la fin de ma carrière universitaire, je doutais de l'importance de la culture politique.

AA & BB : Les mouvements et contre-mouvements sont également liés aux processus de démocratisation et de dé-démocratisation, comme l'a expliqué Tilly. Pendant longtemps, on a considéré ces processus comme des vagues liées à différentes temporalités. Mais comment traiter l'ambiguïté, la complexité et les éléments contradictoires de la politique contestataire, c'est-à-dire la démocratisation sous certains aspects et la dé-démocratisation sous d'autres au cours d'une même période historique ?

ST : Tilly était l'un des rares spécialistes nord-américains de la démocratie à avoir également étudié les mouvements sociaux. Il est frappant de constater qu'aucune des études sur la crise actuelle de la démocratie aux États-Unis ne fait référence à son livre *Democracy* (2007). Ce livre m'a pourtant incité à essayer de relier mon travail sur les mouvements et les partis aux processus de démocratisation et de contre-démocratisation.

Les cas historiques que j'ai étudiés m'ont appris que les mouvements pro-démocratiques et anti-démocratiques se recoupent souvent aux mêmes moments critiques. Pour re-



prendre la terminologie que Breno emploie dans ses propres travaux, je dirais que les « cycles politiques » caractérisés par un niveau élevé d'implication de la population, comme celui que connaissent actuellement les États-Unis, sont susceptibles de produire à la fois des moments antidémocratiques et des moments pro-démocratiques.

En écrivant *Movements and Parties*, j'ai trouvé plusieurs croisements de ce type dans l'histoire des États-Unis. Tout d'abord, au moment où le mouvement en faveur du droit de vote des femmes se développait au début du XX^e siècle, un mouvement contre le droit de vote des femmes est apparu pour s'y opposer. Ensuite, la Grande Dépression des années 30 a donné lieu à la fois à un mouvement visant à étendre la démocratie – le New Deal de Roosevelt – et à plusieurs mouvements antidémocratiques, tels que le mouvement antisémite du « prêtre de la radio », le père Coughlin. Et, bien sûr, le mouvement des droits civiques des années 60 a donné lieu à un vaste mouvement de lutte contre les droits des Noirs. Il ne s'agissait pas là seulement de croisements entre des mouvements et des contre-mouvements : les deux camps se sont mobilisés au nom de ce qu'ils considéraient être la démocratie.

Permettez-moi de compléter ma réponse en évoquant la dynamique Trump/anti-Trump – qui a culminé avec l'attaque du Capitole le 6 janvier 2021. À cette occasion, les progressistes comme moi ont vu dans les émeutiers qui ont aidé Trump à lancer un *autogolpe* (ou « auto-coup d'État », un terme espagnol qui a du coup été adopté en anglais !) une expression de l'autoritarisme. Et il est vrai que Trump et ses facilitateurs cherchaient à annuler les résultats d'une victoire électorale légitime et écrasante de Joe Biden. Mais si nous prêtons une oreille attentive à la rhétorique des insurgés qui ont attaqué le Capitole en soutien aux revendications électorales mensongères de Trump, il apparaît que beaucoup d'entre eux invoquaient la démocratie et la liberté pour justifier leurs actions violentes.

AA & BB : Lorsque vous parlez de la société contemporaine, vous soulignez comment l'accroissement des inégalités a des répercussions sur l'action collective. Or la tradition intellectuelle à laquelle vous appartenez a mis de côté la relation entre classe sociale et action politique en tant que problème central à traiter. Comment envisagez-vous cette question aujourd'hui ?

ST : Vous avez raison de dire que l'approche du processus politique a eu tendance à sous-estimer l'importance de facteurs structurels tels que les inégalités, la classe sociale et même le capitalisme dans la politique contestataire. Cela s'explique en partie par le fait que des chercheurs comme moi réagissaient contre la tendance de la tradition néo-marxienne à réduire toutes les formes de contestation à des réactions au capitalisme (notez que c'est encore largement le cas de

l'approche des systèmes-monde d'Immanuel Wallerstein, de Giovanni Arrighi et de leurs disciples). L'accent mis sur les facteurs politiques et institutionnels tels que la structure des opportunités a conduit à une sous-estimation de l'influence plus profonde des classes et des conflits de classe.

Ces dernières années, avec les travaux de della Porta et de ses collaborateurs sur la Grande Récession et les politiques d'austérité qui ont suivi en Europe, on a assisté à un retour des études consacrées aux classes sociales et aux inégalités en tant qu'éléments moteurs de la mobilisation des mouvements. On assiste également à un retour en force du marxisme en tant que clé principale d'interprétation de la mobilisation des mouvements, à travers les travaux de l'École de Manchester, notamment ceux de deux Américains – Jeff Goodwin et John Krinsky. Dans la quatrième édition de *Power in Movement*, j'ai tenté dans une certaine mesure de rétablir l'équilibre.

AA & BB : Au cours de notre conversation, nous avons beaucoup parlé de ponts entre les États-Unis, l'Amérique latine et l'Europe. Heureusement, ces dialogues se sont développés et les études sur les mouvements sociaux ont pris une dimension plus mondiale. Selon vous, que manque-t-il encore pour que les dialogues mondiaux sur les mouvements sociaux contemporains soient plus nombreux (et plus aboutis) ?

ST : Il y aurait trop de choses à mentionner dans cette courte interview. En dehors du travail minutieux d'universitaires comme Hansperter Kriesi et Donatella della Porta, on manque de comparaisons interrégionales structurées ; en dehors des reconstructions historiques d'universitaires comme Steven Levitsky et Daniel Ziblatt, on manque de comparaisons transnationales sur la manière dont les mouvements populistes se sont attaqués à la démocratie et l'ont détruite. Et en dehors des travaux innovants de quelques jeunes universitaires, il existe peu de recherches interrégionales sur l'intersection entre les mouvements et le système juridique.

Mais si je devais deviner ce qui viendra après, je pense que la prochaine étape dans la comparaison des mouvements à travers les continents serait d'aller au-delà des perspectives micro- et méso-analytiques pour s'intéresser aux effets macro-structurels de la politique contestataire. Donatella della Porta et son groupe à Florence ont commencé à aller dans ce sens, à partir de leurs travaux sur les mouvements anti-austérité dans l'Europe post-récession, mais à part ces chercheurs, peu ont tenté de revenir aux perspectives macro-structurelles qui ont caractérisé les décennies précédentes de recherche sur les mouvements sociaux, sans perdre les précieux enseignements des approches actuelles des processus politiques. J'attends avec impatience les progrès de la prochaine génération dans cette direction. ■

Toute correspondance est à adresser à Sidney Tarrow <sgt2@cornell.edu>

> Défense d'une laïcité minimale

Cécile Laborde, Université d'Oxford (Royaume-Uni)



Illustration : Arbu, 2023.

L'État libéral doit-il être laïque ? Le libéralisme exige-t-il une séparation stricte entre l'État et la religion ? La question n'est pas seulement théorique. La plupart des États occidentaux sont des États laïques qui permettent l'accès à diverses formes d'institutions et d'arrangements religieux. Pourtant, la grande majorité de la population mondiale vit sous des

>>

régimes qui soit sont des théocraties constitutionnelles – où la religion est formellement consacrée par l'État – soit où l'appartenance religieuse est un pilier de l'identité politique collective. Dans des pays aussi divers que l'Égypte, Israël, la Turquie, l'Inde, l'Indonésie et la Pologne, pour n'en mentionner que quelques-uns, la politique et la religion sont interconnectées suivant des modes qui vont à l'encontre de tout modèle simplifié de séparation laïque. Nombre de ces États, par exemple, en appellent à la tradition religieuse lorsqu'ils élaborent leurs lois, accordent des avantages matériels et symboliques aux membres de la religion majoritaire, et appliquent des normes conservatrices en matière de sexualité et de famille. Contreviennent-ils *ipso facto* à la légitimité libérale ? Existe-t-il une laïcité minimale – ou une séparation entre l'État et la religion – requise au titre de la légitimité libérale ?

Dans mon livre *Liberalism's Religion*, je soutiens que cette exigence existe. Toutefois, la laïcité est un idéal politique plus complexe qu'on ne le pense généralement. Je décompose les différents courants de la laïcité et montre comment ils sont liés aux différentes dimensions de ce que nous (en Occident) sommes arrivés à appeler religion. Au lieu de poser la question « La laïcité peut-elle s'exporter ? », laquelle amène des réponses mesurant la performance des pays non occidentaux par rapport à un modèle présumé de laïcité occidentale, je pars des idéaux démocratiques libéraux, en supposant qu'ils ne sont pas ethnocentriques, car les droits de l'homme, la liberté, l'égalité et la démocratie sont des aspirations universelles. Je me demande ensuite dans quelle mesure, et de quelle manière, la séparation de l'État et de la religion est nécessaire pour garantir ces idéaux. En bref, j'extrait le noyau laïque minimal de la démocratie libérale.

> Les quatre idéaux démocratiques-libéraux

De mon point de vue, c'est une erreur de supposer que la démocratie libérale exige une séparation stricte entre l'État et la religion, à l'instar du modèle français ou du modèle américain. Il existe un éventail plus large de laïcités possibles. Quatre idéaux démocratiques-libéraux sous-tendent et justifient la laïcité minimale : l'État *justifiable*, l'État *inclusif*, l'État *limité*, et l'État *démocratique*. Chacun d'entre eux met en avant une caractéristique différente de la religion : la religion comme *inaccessible* ; la religion comme *vulnérable* ; la religion comme *compréhensive* ; et la religion comme *théocratique*. Je vais les analyser tour à tour.

L'État *justifiable* s'appuie sur l'idée que les représentants de l'État ne doivent justifier leurs actions qu'en faisant appel à des raisons publiques et *accessibles*. Suivant la théorie de la laïcité minimale, seuls les représentants de l'État sont tenus de fournir des raisons publiques : la laïcité est une contrainte qui pèse sur l'action et la justification de l'État, et non un devoir pour les citoyens. Les repré-

sentants de l'État ne doivent pas faire appel à l'autorité de doctrines sacrées ou à la révélation personnelle pour justifier la coercition légale à l'égard des citoyens. L'accessibilité définit ce que les citoyens doivent pouvoir partager, dans une société donnée, pour que soit possible la délibération publique sur la raison des lois. Il est important de noter que ce ne sont pas *seulement* les idées religieuses qui sont inaccessibles, et que *toutes* les idées religieuses ne sont pas non plus inaccessibles : la condition d'accessibilité n'exclut pas la présence publique de la religion.

L'État *inclusif* s'appuie sur l'idée que l'État ne doit pas s'associer à une identité religieuse, sous peine de priver de l'égalité de statut civique les dissidents et les non membres. Une reconnaissance purement symbolique est une erreur si – et seulement si – elle porte atteinte à l'égalité des citoyens. La dimension de la religion que cela met en évidence est différente de la précédente : ici, la religion n'a rien à voir avec une révélation personnelle, une croyance, ou une doctrine inaccessibles. Elle est plutôt structurellement similaire à *d'autres identités politiquement clivantes ou vulnérables* telles que la race, et parfois la culture ou l'identité ethnique. Un État libéral ne doit pas être un État chrétien ou un État hindou lorsque ces identités sont – comme c'est le cas dans de nombreux pays aujourd'hui – des facteurs de visibilité et de vulnérabilité politiques. Mais dans les sociétés où la religion ne constitue pas une identité vulnérable socialement clivante, il y a moins de raisons de procéder à une séparation laïque.

L'État *limité* s'appuie sur l'idée qu'un État libéral ne doit pas imposer une éthique compréhensive sur le sens de la vie à ses citoyens. La dimension de la religion que cette valeur libérale retient est celle de la religion en tant que *éthique compréhensive personnelle*, qui recouvre l'éducation, la sexualité, les codes alimentaires, le travail, l'habillement, etc. De nombreux droits libéraux ont été conquis de haute lutte, contre l'autorité des instances religieuses traditionnelles, pour constituer et préserver une sphère de liberté individuelle. Il suffit de penser à l'éventail des lois libérales élaborées aux XIX^e et XX^e siècles, telles que les lois sur le mariage et le divorce, les droits des femmes et la sexualité, ainsi qu'aux conflits contemporains autour de l'avortement et des droits des homosexuels en Afrique et en Amérique du Nord et du Sud. Cependant, la religion n'est pas uniquement une question d'éthique compréhensive personnelle. Les traditions religieuses fournissent également des normes collectives de coordination et de coopération (par exemple, les jours fériés) qui représentent des moindres menaces pour la liberté individuelle.

Enfin, un État *démocratique* est nécessaire tant que les citoyens se trouvent en profond désaccord sur la frontière entre l'éthique personnelle et l'éthique collective, entre le public et le privé, entre le droit et le bien. John Locke affirmait que l'État devait s'occuper des intérêts « civils » tout en laissant les questions « spirituelles » du salut de l'âme

aux individus dans le cadre de leur vie privée. Mais qui doit décider ce qui relève du civil et ce qui relève du spirituel ? Dans des domaines tels que l'autonomie des Églises et les lois contre la discrimination, la nature de l'identité individuelle, la famille, le mariage, la bioéthique et l'éducation, les principes libéraux globalement ne génèrent pas de solutions particulièrement déterminées et concluantes. Dans ces cas conflictuels, l'État démocratique – contrairement aux autorités concurrentes telles que les Églises – détient l'autorité souveraine finale. C'est lui qui décide où se situe la frontière entre le monde d'ici-bas et l'autre monde, entre le religieux et le séculier. C'est là que réside, selon moi, le caractère radical de la laïcité dans un régime libéral : elle est démocratique en ce sens qu'elle situe sa légitimité dans la volonté du peuple, et non dans une autorité extrapolitique, de droit divin ou fondée philosophiquement.

> **La souveraineté démocratique**

Par conséquent, le défi le plus radical posé par le libéralisme à la religion n'est pas que le libéralisme maintienne un mur de séparation entre l'État et la religion, mais plutôt qu'il assume la souveraineté démocratique. Dans les limites de base que constituent la légitimité libérale et les droits de l'homme, les désaccords profonds et raisonnables doivent être résolus démocratiquement. Bien entendu, la démocratie ne doit pas être assimilée à la tyrannie de la

majorité et doit assurer la représentation des minorités, la séparation des pouvoirs et le contrôle judiciaire. Cette conception démocratique de la légitimité libérale permet une plus grande variété d'accords possibles entre État et religion que ne l'ont imaginé à la fois les libéraux laïques et les libéraux d'obédience religieuse.

De la même manière que les majorités sécularisées peuvent imposer leur propre conception de la frontière entre l'État et la religion, les majorités religieuses peuvent faire de même, à condition de respecter les trois autres principes libéraux que sont la justification accessible, l'inclusivité civique et la liberté individuelle. Dans les sociétés sécularisées, le droit national va naturellement prendre en considération et promouvoir l'éthique non religieuse de la majorité, par exemple en démantelant les structures de la famille et du mariage traditionnels ou en élargissant la portée des normes relatives aux droits de l'homme et à la non-discrimination. De même, dans les sociétés où les citoyens religieux sont majoritaires, ces derniers peuvent exercer une influence sur la sphère publique de leur société, mais uniquement dans les limites de ce que j'ai appelé la laïcité minimale dans un régime libéral. Au-delà, la laïcité minimale n'a pas l'ambition d'apporter des réponses essentielles définitives aux grandes questions relatives à la moralité politique, publique, privée et sexuelle. ■

Toute correspondance est à adresser à :
Cécile Laborde <cecile.laborde@nuffield.ox.ac.uk>

> Libéralisme compréhensif, libéralisme politique et idéologie

Azmi Bishara, Centre arabe pour la recherche et les études politiques (Qatar)



Huile et acrylique sur toile. Crédit : Bela Righi ([instagram.com/belafrighi](https://www.instagram.com/belafrighi)), 2020.

Les vives discussions (du moins dans les cercles universitaires) sur la différence entre libéralisme compréhensif (*comprehensive liberalism*) et libéralisme politique éludent la question de l'application de la pensée libérale, quel que soit l'endroit du globe où cette pensée se manifeste. La catégorisation rawlsienne du libéralisme comme politique ou compréhensif est superflue. Le libéralisme politique de Rawls repose sur des axiomes libéraux qui constituent la plupart des valeurs du libéralisme « compréhensif », sauf qu'il ne les considère pas comme des valeurs fondamentales mais comme des données épistémologiques. D'autre part, lorsque le libéralisme compréhensif se retrouve au pouvoir, il devient obligatoirement un libéralisme politique. Ce dernier s'apparente, dans la pratique, à une idéologie politique et, en ce sens, est compréhensif. La version politique de quelque doctrine que ce soit devient nécessairement plus compréhensive que la version non politique.

> Une première réflexion

Le libéralisme politique est censé gérer un système d'État pluraliste qui protège le droit des citoyens à vivre en accord avec des doctrines globales concernant la vie bonne, à y adhérer et à s'en éloigner, à partir du moment où ces doctrines peuvent être présentées et défendues à l'aide d'arguments raisonnables. Dans la mesure où le libéralisme politique n'impose pas de doctrine libérale, il part du principe que l'écrasante majorité est d'accord sur les principes constitutionnels dont il procède dans la pratique.

Les libéraux au pouvoir sont politiquement libéraux. En dehors du gouvernement, ils ont le droit de mettre en pratique leurs idées libérales telles qu'ils les comprennent. Mais ils ne peuvent pas diriger l'État selon un libéralisme doctrinal compréhensif en se prononçant sur ce qui constitue « la vie bonne », car ils auraient besoin des institutions de l'État pour l'imposer.

L'affirmation de John Rawls selon laquelle le libéralisme compréhensif tend davantage à être imposé par le biais de mesures de coercition étatique, ne peut être validée ni sur le plan théorique ni sur le plan empirique. Les tenants d'un libéralisme compréhensif sont (malgré mes réserves quant à cette désignation) les plus susceptibles de s'opposer au recours à la coercition d'État pour imposer leurs convictions. Leur engagement en faveur des libertés civiles et leurs convictions profondes concernant la limitation des pouvoirs de l'État les en empêchent. Ces libéraux sont les plus réticents à l'ingérence du gouvernement dans la société, les plus enclins à limiter les interventions de l'État qui pourraient porter atteinte aux libertés individuelles, et les plus désireux de donner aux gens les moyens d'exercer leurs libertés. C'est cette logique qui a conduit ces libéraux non seulement à accepter mais à revendiquer des politiques de protection sociale.

Étant donné que le libéralisme politique se préoccupe de la gestion de l'État et qu'il n'a guère de sens s'il n'accomplit pas ou ne s'efforce pas activement d'accomplir cette tâche, il a besoin de garanties constitutionnelles contre la volatilité liée à la règle de la majorité dans les systèmes démocratiques. Prenons, par exemple, la récente vague populiste qui a gagné les sociétés démocratiques, où la droite illibérale profite des règles et des prin-

cipes démocratiques pour faire passer des lois qui vont à l'encontre du libéralisme politique ; ou encore la propagation d'un état d'esprit général hostile à l'existence de garanties constitutionnelles en faveur des droits et libertés en provenance des organes non élus. Les crises découlant du conflit entre libéralisme et démocratie, c'est-à-dire entre une gouvernance qui obéit aux valeurs libérales et une gouvernance qui obéit à la volonté de la majorité, se sont produites de manière presque régulière depuis que ces deux orientations des démocraties libérales ont convergé au XX^e siècle. Au bout du compte, ces crises sont utiles dans la mesure où elles permettent au système de se réajuster dans leur sillage, mais à la seule condition que les institutions de l'État protègent les valeurs du libéralisme politique.

Une analyse de la situation dans les pays démocratiques libéraux pourrait conduire à la conclusion antithétique que c'est le libéralisme politique qui doit être imposé par l'État (au moins en période d'éclatement des crises susmentionnées), tandis que le libéralisme compréhensif pourrait être autorisé à se transformer en une sous-culture et même en un style de vie fondé sur certaines valeurs que les classes moyennes choisissent de respecter, de défendre ou non, ou d'observer avec plus ou moins d'authenticité ou d'hypocrisie. Une telle orientation pourrait se trouver isolée des processus sociopolitiques qui se déroulent dans des segments plus larges de la société. Par exemple, lorsqu'ils tentent d'imposer leur vision du politiquement correct à l'ensemble de la société, les partisans du libéralisme dit compréhensif sont choqués par la vague populiste et l'influence croissante de groupes qui ressentent ces tentatives comme des mises sous tutelle.

Le libéralisme compréhensif, qui défend une conception particulière de « la vie bonne », est à mon avis un libéralisme en dehors du gouvernement. En effet, les tentatives d'imposer son idéologie – au-delà de la protection et de l'accès aux libertés et à l'autonomie personnelle – s'avèrent vouées à l'échec et risquent de verser dans l'il-libéralisme.

Le libéralisme politique n'est ni plus ni moins qu'un libéralisme au pouvoir, un libéralisme qui a été mis à l'épreuve de la gouvernance. Les discussions philosophiques abondent (au sein de la philosophie morale et politique et de la jurisprudence) sur les dilemmes auxquels les différents courants libéraux sont confrontés lorsqu'ils sont au pouvoir, concernant le degré d'intervention de l'État dans l'économie, le sens de l'égalité, l'existence ou non de droits collectifs ou si les seuls droits individuels doivent être pris en compte. Les défenseurs des droits collectifs sont eux-mêmes divisés entre ceux qui considèrent que ces droits découlent du droit de l'individu à s'associer librement et ceux qui croient que les droits collectifs peuvent être attribués à une communauté. Ces derniers, à leur tour, sont divisés sur la question

de savoir dans quelle mesure les droits du groupe priment sur les droits de l'individu et sur la protection des libertés individuelles au sein des groupes.

Les discussions qui alimentent ces débats ont été publiées dans des centaines de livres et des milliers d'articles. Je ne connais pas d'éventail de questions plus « compréhensif », et c'est là la difficulté à laquelle le libéralisme est confronté. Les approches du libéralisme politique diffèrent-elles dans leurs jugements éthiques sur ces questions ? La réponse est oui. De ce point de vue, le libéralisme politique est plus compréhensif que le libéralisme compréhensif car il traite de différents aspects de la vie des sociétés individuelles et de l'État, en plus de devoir faire face aux ambiguïtés du libéralisme compréhensif sur la question de la relation entre les valeurs et les pratiques.

> Une seconde réflexion

La conclusion précédente est cohérente avec d'autres conclusions qui peuvent être tirées des perspectives de vie sous les régimes autoritaires, où le libéralisme en dehors des structures du pouvoir peut encore être classé comme un libéralisme politique. Une telle classification est possible parce que ce libéralisme se manifeste occasionnellement au sein du régime à travers des propositions de programmes de réforme visant à élargir le champ de la liberté d'expression et des libertés civiles ou à travers les revendications des forces politiques d'opposition.

Au niveau social dans ces États, la pensée et les modes de vie des tenants de la doctrine libérale – guidés par les principes de l'autonomie morale de l'individu, des droits civils et des libertés individuelles (des hommes et des femmes) – peuvent entrer en conflit avec les pratiques autoritaires. Mais ils peuvent également entrer en conflit avec d'autres mouvements doctrinaux d'opposition qui cherchent à changer le système de gouvernance et à utiliser l'État pour imposer leur credo.

Depuis l'effondrement du régime communiste en Union soviétique et en Europe de l'Est, la plupart des régimes autoritaires en place dans le monde ne sont plus totalitaires : ils n'imposent pas de doctrine globale à la société et aux institutions. Aujourd'hui, la majorité de ces régimes justifient leur existence par des arguments fondés sur le principe de souveraineté, les intérêts nationaux, les questions de sécurité et de stabilité, la prétendue incompatibilité culturelle du peuple avec la démocratie et, de plus en plus, ce qu'ils appellent l'échec du libéralisme en Occident. Tous les régimes autoritaires ont besoin d'un degré élevé de violence physique et psychologique pour garantir leur stabilité. Il existe généralement des cercles d'opposition qui défendent des doctrines illibérales compréhensives. Il peut s'agir de groupes marginaux, mais les autorités les utilisent pour décourager le changement.

Une évolution intéressante s'est produite dans ce contexte. Plutôt que de se diviser entre sa modalité compréhensive et sa modalité politique, le libéralisme s'est divisé entre une version qui défend les libertés politiques et civiles et les principes anti-despotiques, et une autre uniquement axée sur l'individu, pour ce qui est des libertés personnelles et des choix de style de vie (là encore, je ne tiens pas compte des néolibéraux qui confinent le libéralisme à l'économie, car je ne les considère de toute façon pas comme des libéraux). Paradoxalement, ce dernier libéralisme des libertés personnelles et des styles de vie pourrait se trouver plus à l'aise avec certains régimes autoritaires existants car, même si ces régimes répriment l'activisme politique et les libertés civiles, ils ne sont pas très concernés par les libertés individuelles.

Lorsque les tenants de la doctrine libérale dans les États autoritaires pensent en termes politiques, ils peuvent arriver à la conviction qu'ils devraient reporter la lutte pour les libertés personnelles au niveau politique et proposer à la place un programme libéral en faveur d'un système de gouvernance qui promette une pluralité politique ouverte aux adhérents de diverses doctrines compréhensives et garantisse la protection des droits civils et de l'autonomie morale de l'individu. Or cela peut s'avérer être une forme d'auto-illusion. Renverser le régime existant sans mener une lutte pour les valeurs fondamentales du libéralisme – au moins au niveau des élites politiques – pourrait ouvrir la voie du pouvoir à des forces qui ne s'engagent en faveur du pluralisme politique qu'à des fins électorales et non tant pour protéger les libertés ou l'autonomie morale de l'individu.

La présence d'élites politiques attachées aux principes du libéralisme politique, quels que soient leurs désaccords doctrinaux, est essentielle après le renversement d'un régime despotique. À ce moment-là, il est peu probable que la culture populaire dominante, après avoir vécu pendant des décennies sous un régime autoritaire, s'engage facilement en faveur de quelque chose qui s'apparente à un consensus constitutionnel libéral ou à un consensus par recoupement. Les libertés civiles et po-

litiques ne seront pas non plus enracinées dans la culture publique.

On dit souvent que le libéralisme est une théorie normative et donc une branche de l'éthique. Cela est sans doute le cas au niveau des enseignements universitaires et des conférences académiques. Mais dans les conflits sociaux et politiques, le libéralisme devient une idéologie. Or c'est dans ce contexte que le caractère compréhensif prend tout son sens. Le libéralisme philosophique ne peut pas être compréhensif dans ce sens ; il est toujours abstrait, même lorsqu'il est suffisamment complexe pour avoir développé un système philosophique complet. À l'inverse, l'idéologie peut être compréhensive, mais pas nécessairement dans le sens d'un dogme totalitaire ou s'étendant à tous les domaines. Elle est plutôt compréhensive du fait de son ancrage dans la société et de sa relation avec divers aspects de la vie, la culture (langue, religion, mœurs, etc.) et les intérêts. L'idéologie peut ainsi avoir une influence en liant les libertés à la culture, aux intérêts et à l'esprit patriotique des gens, et inspirer un programme politique libéral en faveur de la libération de l'individu et de la société. Lorsqu'il quitte le domaine de la philosophie pour s'engager dans les réalités terre-à-terre des conflits politiques et sociaux, le libéralisme se retrouve à devoir être compréhensif parce qu'il est politique. Ainsi les libéraux appellent-ils, par exemple, à la libération de l'individu et de la société de la tyrannie sans pour autant aliéner le peuple en bouleversant les fondements de la culture religieuse dominante. Ils reconnaissent qu'ils doivent proposer des solutions aux pauvres, qui ne comprendraient pas une notion de liberté politique qui ferait abstraction de leurs difficultés économiques. De même, un « libéral » pour qui un mode de vie personnel progressiste est la question centrale peut coexister avec un régime autoritaire laïque. Un libéral de ce type peut s'entendre avec d'autres dont le « libéralisme » se limite à l'économie de marché, ce qui conduit à fermer les yeux sur les violations quotidiennes des droits de l'homme ou à convaincre le régime autoritaire en place d'accepter les prescriptions de la Banque mondiale et du Fonds monétaire international en échange de nouveaux prêts. ■

Toute correspondance est à adresser à :
Azmi Bishara <azmi.beshara@dohainstitute.org>

> La sociologie, continuation de la philosophie morale par d'autres moyens

Frédéric Vandenberghe, Université fédérale de Rio de Janeiro (Brésil) et membre du comité de recherche de l'ISA sur la Théorie sociologique (RC16)

Tout comme l'astronomie, la biologie ou l'égyptologie, la sociologie est une discipline scientifique. Les disciplines sont les premières unités de différenciation interne des sciences. Cette organisation de la science en disciplines est pourtant une invention moderne : jusqu'en 1750, les scientifiques (aussi bien professionnels qu'amateurs) étaient des généralistes, et leur savoir était encyclopédique. Avec la différenciation interne des sciences, les disciplines scientifiques sont apparues au XIX^e siècle comme une nouvelle manière d'ordonner les connaissances à des fins d'enseignement et d'apprentissage.

Les sciences sont longtemps restées dans le giron de la philosophie. La révolution scientifique du XVI^e siècle, née de la conjonction de la formalisation mathématique et de l'expérimentation physique, a été suivie au XVIII^e siècle d'une deuxième révolution scientifique, lorsque ces disciplines se sont séparées de la philosophie. La philosophie naturelle a alors laissé place à la physique, à la chimie et à la biologie. De la même manière, la philosophie morale a laissé place à une association de disciplines (l'histoire, l'économie, la sociologie, la science politique et l'anthropologie) qui constituent les sciences sociales. Les sciences humaines, quant à elles, sont définies négativement par le fait qu'elles recouvrent les sciences qui ne sont ni naturelles ni sociales.

C'est dans ce contexte de sciences différenciées que la sociologie est apparue dans l'Europe du XIX^e siècle, dans le sillage de la révolution universitaire humboldtienne dans l'Allemagne de Bismarck et de la création des « grandes écoles » dans la France de Napoléon. À l'intersection des *Geisteswissenschaften* (« sciences de l'esprit ») allemandes, des sciences morales britanniques (qui incluaient l'économie politique) et de la pensée politique française, la sociologie est apparue comme une ramification empirique de la philosophie de l'histoire. Si les nouvelles disciplines sont institutionnalisées en tant que sciences de la recherche fondées sur l'expérience et sont donc des *Wirklichkeitswissenschaften* (« sciences de la réalité »), elles poursuivent également la tradition de la philosophie morale (au sens large) par leurs propres moyens.

> La sociologie et la philosophie morale

La philosophie morale *lato sensu* comprend non seulement la philosophie morale, pratique et politique, mais aussi la philosophie de l'histoire. La sociologie reste jusqu'à aujourd'hui dans la matrice du « néo-kantisme post-hégélien » – pour reprendre une dénomination, appropriée quoique paradoxale, de Paul Ricoeur. Elle est néo-kantienne dans la mesure où elle formule et formalise ses recherches en référence à une série de concepts systématiquement intégrés qui définissent ce qu'est le social et comment il doit être étudié ; et elle est post-hégélienne dans la mesure où elle supprime la dialectique de l'absolu et se limite à une analyse du développement historique de l'esprit objectif au sein des institutions sociales.

À l'origine, la sociologie n'était pas censée être une discipline scientifique sociale parmi d'autres. Elle était certes une discipline spécialisée qui étudiait les faits sociaux, mais il s'agissait d'une *super-discipline* qui fédérait les disciplines voisines en une sociologie générale – ou comme on dirait aujourd'hui, en une théorie sociale. Les traditions française et allemande ont toutes deux conçu la sociologie comme une super-discipline qui orchestrait la production de connaissances en sciences sociales et ordonnait la recherche entre les disciplines des sciences sociales en une philosophie empirique de l'histoire, moralement juste et politiquement engagée, sans téléologie ni garanties métaphysiques.

> Rétablir les sciences sociales

Si je reviens à la préhistoire de la sociologie, c'est parce que je pense qu'il faut aujourd'hui recomposer l'ensemble des sciences sociales. La discipline se replie de plus en plus sur elle-même, loin de la philosophie et des sciences humaines et se définit par ses méthodes et ses données, au point de ne plus être capable de comprendre la transformation des sociétés à l'échelle mondiale et dans son ensemble. Dépassée par la rapidité des changements sociaux provoqués par la numérisation du monde, ébranlée par l'accumulation des diverses crises qu'elle n'avait pas vues venir, agitée par les mouvements sociaux les plus

“Une sociologie de la sociologie qui étudie les présupposés moraux et politiques de la sociologie montrera que ses critiques des injustices sociales et des pathologies sociales adhèrent au répertoire du communautarisme libéral”

récents pour lesquels elle manifeste un intérêt de pure forme mais dont elle ne peut satisfaire les revendications au plan théorique, la sociologie est en train de revenir sur ses ambitions théoriques et de rompre ce qui la lie à la philosophie.

La célébration des théories sociologiques de moyenne portée au détriment de la théorie sociale, particulièrement prononcée aux États-Unis et en France, n'est pas utile à cet égard. La théorie sociale a abandonné le champ de la sociologie ; elle est maintenant pratiquée dans le domaine de la « théorie critique » (au sens œcuménique, et non au sens de l'École de Francfort) et dans celui des « *Studies* » (par lesquelles je me réfère à un conglomérat d'*interdisciplines* qui opérationnalisent le post-structuralisme). Dans *Pour une nouvelle sociologie classique*, un livre que j'ai écrit avec Alain Caillé, nous proposons une nouvelle alliance entre la théorie sociale, la philosophie morale et politique et les *Studies*. Dans cette optique, la théorie sociale devient l'espace où la philosophie, les sciences sociales et les nouvelles humanités peuvent être redéfinies et où les sciences sociales peuvent poursuivre le projet de philosophie morale par leurs propres moyens.

Même si l'on n'adhère plus à l'eurocentrisme qui accompagne généralement les récits évolutionnistes du développement sociétal, il est difficile d'éviter entièrement la philosophie de l'histoire et son présupposé selon lequel il existe quelque chose comme une histoire reliant la société et les personnes à travers le temps et l'espace. Le passage d'une philosophie post-hégélienne de l'histoire à une philosophie néo-kantienne des sciences historiques va dans la bonne direction. Pour une science comme la sociologie

qui est si intimement liée à l'avènement de la modernité et pour laquelle la modernité est à la fois un présupposé et une fin, l'empreinte de la philosophie de l'histoire reste implicite : elle ne disparaît jamais complètement.

S'il est difficile d'échapper entièrement à la philosophie de l'histoire lorsqu'on étudie les sociétés modernes, il est encore plus difficile de rejeter complètement les principes normatifs de la modernité. Étant elle-même un produit de la modernité, la sociologie fait siens les principes normatifs de subjectivité et de liberté sur lesquels reposent les sociétés modernes. Et ces principes continuent de structurer le système des sciences. Si la sociologie étudie les conditions sociales préalables de l'individualisme moral, ce n'est pas pour nier la validité des principes normatifs, mais pour comprendre leur institutionnalisation. Lorsque ces principes sont niés dans la pratique, leur validité est défendue à travers les critiques de l'aliénation et de la discrimination.

Une sociologie de la sociologie qui étudie les présupposés moraux et politiques de la sociologie montrera que ses critiques des injustices sociales (discrimination) et des pathologies sociales (aliénation) adhèrent fondamentalement au répertoire du « communautarisme libéral ». Elle s'oriente parfois davantage vers le pôle communautaire de l'identité et de l'authenticité, et d'autres fois vers le pôle libéral de l'autonomie et de la justice. Lorsque la discipline est attaquée par des régimes autoritaires ou « austéritaires », il est important de reconfirmer ses principes premiers – de peur que la discipline elle-même ne disparaisse avec le monde qu'elle était censée analyser et défendre. ■

Toute correspondance est à adresser à :
Frédéric Vandenberghe <fredericvdbrio@gmail.com>

> Nationalisme religieux et terreur anticommuniste

Anna Halafoff, Université Deakin (Australie)



| Illustration : Arbu, 2023.

Le nationalisme religieux progresse dans le monde entier, de même qu'augmente sa capacité à provoquer des violences – à la fois directes et structurelles – à l'encontre des « autres ». Ces « autres » sont généralement considérés comme des minorités humaines – culturelles, religieuses, sexuelles ou de genre – ainsi que des formes de vie non humaines. Alors qu'on affirme souvent que la religion est utilisée à mauvais escient par les auteurs de préjugés, les études sur « l'ambivalence du sacré » indiquent que la plupart des religions possèdent certaines caractéristiques qui les prédisposent à la fois à la violence et à l'édification de la paix.

> Les effets dévastateurs de la domination de l'homme et de l'augmentation des tendances conservatrices

L'exceptionnalisme et l'exclusivisme religieux, le sentiment d'être seul à connaître la voie juste et à avoir accès à la vérité ainsi que celui de supériorité sur les autres, conduisent à des conflits inévitables entre les groupes religieux et non religieux, ainsi qu'avec l'État et d'autres acteurs. Les doctrines de la « guerre sainte », communes à de nombreuses traditions religieuses, servent à justifier la violence lorsque sa propre religion est perçue comme me-

>>

née. De nombreux textes religieux attribuent un statut inférieur aux femmes et aux personnes LGBTI+. La croyance selon laquelle la religion est au-dessus des lois a également entraîné de terribles préjugés pour les enfants, les femmes et les minorités sexuelles et de genre. La plupart des grandes figures religieuses sont des hommes, et les idéologies religieuses invoquent souvent la domination de l'homme sur toutes les autres formes de vie.

Malgré les prédictions de sécularisation liées à la modernité – c'est-à-dire celles d'un déclin du pouvoir et de l'influence de la religion sur les États et les sociétés – on observe au contraire depuis plusieurs dizaines d'années une tendance inquiétante au renforcement des alliances religieuses, politiques et médiatiques conservatrices dans de nombreuses régions du monde, avec des résultats désastreux.

> **Le cosmopolitisme et le choc en retour de la terreur anti-cosmopolite**

Le choc, non pas des civilisations, mais entre les acteurs cosmopolites et anti-cosmopolites offre, dans le prolongement des travaux du sociologue Ulrich Beck, un cadre utile pour comprendre ce phénomène. Le milieu et la fin du XX^e siècle ont été marqués par le cosmopolitisme, qui s'est accompagné à l'échelle mondiale d'une prise de conscience croissante de la nécessité de respecter les droits et la diversité à la fois des êtres humains et de l'environnement. Cette prise de conscience a abouti à des Déclarations et des Conventions mondiales ainsi qu'à des lois et des politiques locales, pour protéger les minorités et les multiples espèces contre les préjugés. Ces initiatives n'ont cependant pas été universellement acceptées, étant donné qu'elles affaiblissaient le pouvoir et les privilèges de groupes et institutions conservateurs, y compris religieux. On assiste ainsi à un véritable choc en retour anti-cosmopolite et à la montée des mouvements religieux extrémistes et des nationalismes, qui sont engagés dans la dénonciation des droits des minorités, du libéralisme et de la démocratie et appellent à un retour aux « valeurs familiales » hétéronormatives.

Pour donner un exemple, j'ai utilisé pour la première fois l'expression « terreur anti-cosmopolite » en 2014 en référence au terrible attentat perpétré par Anders Breivik en Norvège en 2011. Dans son manifeste anti-immigration et antiféministe, Breivik citait, au plus fort du débat sur les valeurs australiennes, des déclarations antimusulmanes de dirigeants politiques et religieux conservateurs australiens. En 2019, l'effroyable fusillade perpétrée par Brenton Tarrant dans une mosquée de Christchurch, et le manifeste dont il est l'auteur, ont également été inspirés par Breivik et alimentés par des positions anti-immigration et le suprématisme blanc développés en Australie et en Europe.

En Inde, le nationalisme autoritaire hindou de Narendra Modi a également entraîné une augmentation des préjugés anti-musulmans ainsi que des affrontements violents entre ceux qui soutiennent l'Hindutva et ceux qui s'y opposent. Depuis longtemps et de façon plus inquiétante, Vladimir Poutine, à la faveur d'une propagande en ligne inégalée, se positionne comme le chef de file du monde conservateur. Le régime de Poutine est fondé sur l'exceptionnalisme russe et orthodoxe russe, et sur une vision dangereuse visant à redonner à la Russie sa gloire passée. Poutine et le patriarche Kirill sont engagés dans une guerre sainte brutale en Ukraine et plus largement contre l'Occident, propageant la haine et la désinformation en vue de déstabiliser les démocraties, tout en apportant leur soutien à d'autres dirigeants anticommunistes et mouvements d'extrême droite dans le monde. Volodymyr Zelensky, le peuple ukrainien et ses alliés, ainsi que les activistes qui s'opposent en Russie à Poutine et à la guerre, tels que Alexeï Navalny et ses partisans, opposent une forte résistance à la terreur de Poutine.

> **Notre devoir actuel en tant que sociologues (de la religion)**

Il est essentiel de mieux comprendre le rôle des acteurs religieux, politiques et médiatiques conservateurs dans la propagation de cette terreur et de cette violence anticommunistes à l'échelle mondiale, et il est crucial qu'en tant que sociologues, nous jouions un rôle, aux côtés des artisans de la paix religieux et non religieux plus progressistes, dans la condamnation ferme de cette terreur et de cette violence et dans la résistance à celles-ci. Les recherches que mènent les sociologues portent sur les relations sociales et les institutions, y compris sur les questions relatives aux inégalités sociales. Une multitude de travaux sociologiques menés depuis des dizaines d'années à travers le monde ont mis en évidence les ravages causés par le racisme et la discrimination à l'encontre des minorités, ainsi que l'importance de l'inclusion et du sentiment d'appartenance pour aller dans le sens de la paix et du bien-être des individus et de la société.

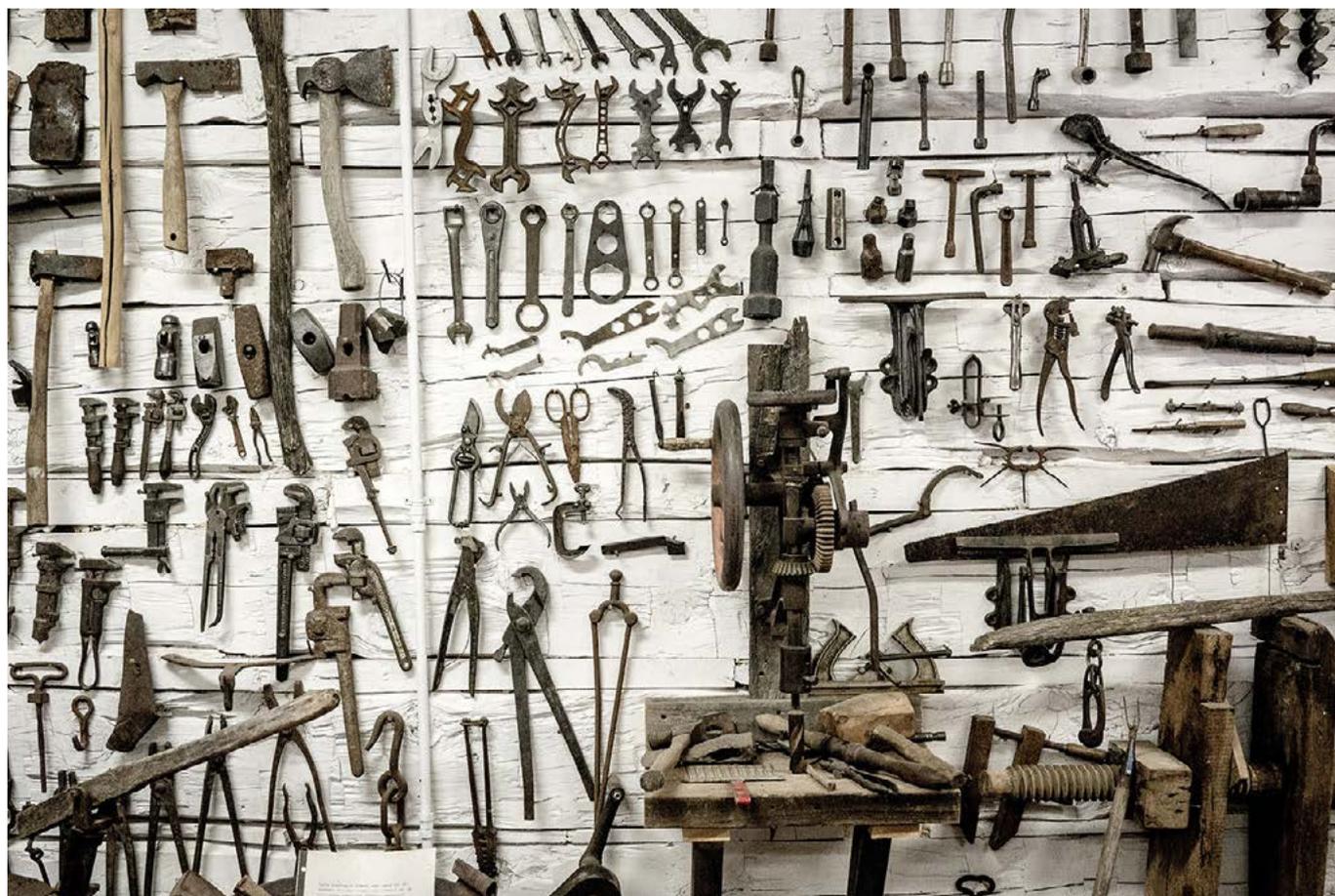
Si les sociologues de la religion se sont beaucoup intéressés aux conséquences néfastes de la discrimination à l'encontre des minorités religieuses, en revanche ils se sont comparativement moins impliqués dans l'analyse et la prévention des préjugés religieux et spirituels.

Sachant que, de l'avis général, les appels à la liberté religieuse sont passés ces dernières années d'une fonction de bouclier contre la haine à celle d'épée – c'est-à-dire de justification pour adopter et exprimer des opinions discriminatoires – il est vital que les sociologues soient également prêts à questionner toutes les formes de haine et de préjugé liées à la religion. ■

Toute correspondance est à adresser à :
Anna Halafoff <anna.halafoff@deakin.edu.au>

> L'état actuel de la théorie sociale

Mikael Carleheden, Université de Copenhague (Danemark) et **Arthur Bueno**, Université de Passau et Université Goethe de Francfort (Allemagne)



Crédit : Lachlan Donald, Unsplash.

« **A**vant la théorie, il y a la théorisation ». La distinction entre théorie et théorisation, c'est-à-dire entre un produit théorique et le processus qui y a conduit, peut sembler aller de soi. En réalité, cette distinction ouvre tout un champ nouveau à l'investigation. Que faisons-nous lorsque nous théorisons, et comment devrions-nous le faire ? Des compétences particulières sont-elles requises ? Existe-t-il un art, un métier, une méthode pour théoriser ? Et si oui, comment pourrait-on conceptualiser, développer et enseigner cela ? Lorsqu'on se met à poser ce type de questions, on s'étonnera sans doute du peu d'attention qui leur a été accordée dans l'histoire de la sociologie.

Au départ, la motivation explicite pour soulever de telles questions était la nécessité de déplacer notre centre d'in-

térêt de la théorie à la théorisation afin de produire « [une théorie meilleure et plus audacieuse](#) ». Cependant, il y a aussi une raison quelque peu différente, à savoir le déclin du statut de la théorie sociale dans la sociologie contemporaine. « [La vocation de la théorie sociale](#) » est-elle encore possible ? Il semble que non seulement le « [long été de la théorie](#) » soit terminé, mais que l'on assiste à une « [érosion de la volonté](#) » de développer des théories sociales au sein de la sociologie internationale.

Plutôt que de se contenter de déplorer cet état de fait, il convient de réfléchir à la manière dont il s'est produit. La situation actuelle est d'autant plus étonnante si l'on considère le rôle central que les grands théoriciens sociaux ont joué dans la discipline tout au long du XX^e siècle. Cependant, dès le dernier quart de ce siècle, des

>>

tendances sont apparues qui n'ont fait que s'intensifier depuis, telles que la fragmentation de la sociologie en sous-disciplines et l'attention croissante accordée à la recherche empirique, avec un rôle prépondérant joué par les études quantitatives. Certes, cette période a également été marquée par l'émergence d'une nouvelle génération de théoriciens sociaux. Cependant, de nombreux membres de cette génération ont exprimé d'importantes réserves quant à la pertinence de la « grande théorie » – le cas exemplaire à cet égard étant celui de Bruno Latour, un théoricien contre la théorie.

Il y avait certainement de bonnes raisons pour un tel changement. La fin du long été de la théorie s'est accompagnée d'une pluralisation des débats au sein de la discipline, avec notamment une plus grande attention portée aux particularités de chaque domaine et à la contribution d'acteurs non professionnels à la construction du savoir sociologique. De plus, la prise en compte des différents contextes de production des connaissances a conduit à une remise en cause salutaire des canons disciplinaires et à la valorisation des points de vue périphériques ([Bueno et al. 2022](#)).

Cependant, ces tendances n'ont pas seulement pris la forme de débats intellectuels : elles ont également entraîné des changements dans la structure institutionnelle de la discipline elle-même. Avec le déclin de la grande théorie, les postes disponibles pour la recherche spécialisée sur les questions théoriques n'ont cessé de diminuer. Les conditions de la pratique de la théorie sociale en tant que profession – c'est-à-dire dans le cadre de la « science nor-

male » – ont été progressivement altérées. Paradoxalement, la critique de la grande théorie pourrait renforcer les tendances mêmes qui ont été jugées problématiques. La théorie pourrait devenir l'activité exclusive de grands auteurs, bénéficiant de conditions institutionnelles exceptionnelles. Le risque, en outre, est de créer un fossé de plus en plus grand entre la recherche empirique et la théorie sociale. Dans ces conditions, l'ouverture d'un débat sur les modes de théorisation peut être comprise comme le début d'une querelle du positivisme ou *Positivismusstreit 2.0*.

Pour ces raisons et d'autres encore, nous pensons qu'il est essentiel de discuter de l'état actuel de la théorie sociale. L'objectif n'est certainement pas de revenir à un passé glorieux (qui en fait n'était pas glorieux à bien des égards), mais d'obtenir plus de clarté sur les différentes manières et méthodes de théorisation et leurs implications sociales et politiques. Quel rôle la théorie sociale devrait-elle jouer dans la sociologie ? Les modes de théorisation sont-ils liés à différentes traditions au sein de la sociologie et à différents centres d'intérêt ? Certaines conceptions – plus ou moins tacites – de la théorisation sont-elles en train de mourir et d'autres sont-elles en train de renaître des cendres des notions dominantes précédentes ?

Comme le lecteur pourra le constater, les contributions à cette rubrique spéciale n'offrent pas de réponses unifiées à ces questions. Dotées d'un esprit pluraliste, elles explorent les possibilités actuelles de revitalisation de la théorie sociale sans proposer un simple retour aux modes de théorisation antérieurs, mais aussi sans négliger les défis du présent. ■

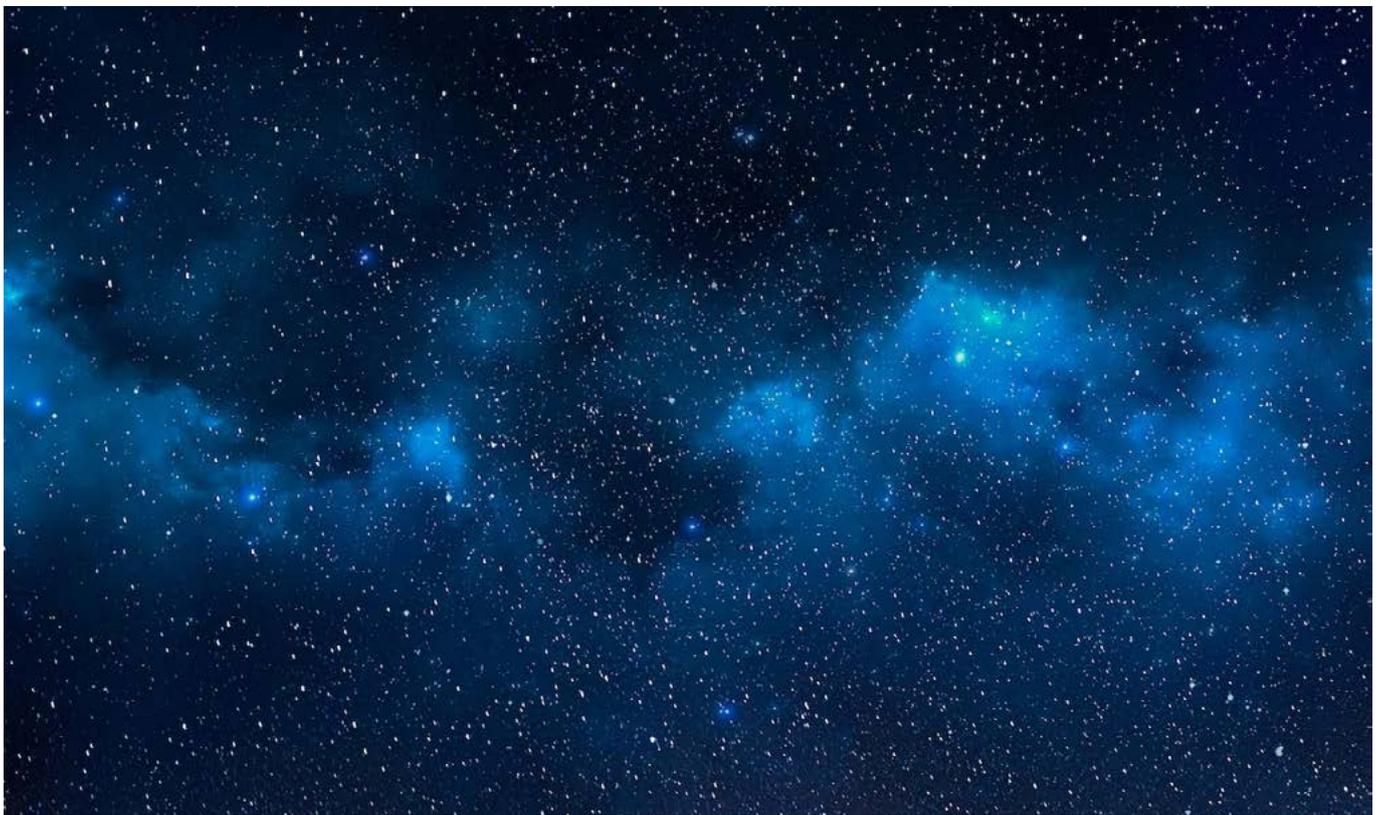
Toute correspondance est à adresser à :

Mikael Carleheden <mc@soc.ku.dk>

Arthur Bueno <arthur.bueno@uni-passau.de> / Twitter: [@art_bueno](#)

> Favoriser la créativité quand on théorise

Richard Swedberg, Université Cornell (États-Unis)



Crédit : Alex Lanting, Unsplash.

Il est naturel de vouloir théoriser de manière plus créative, mais peut-on agir dans ce sens ? Et si oui, comment s’y prendre ? La plupart d’entre nous s’accorderont à dire qu’il est en fait impossible d’indiquer la recette pour être créatif. On peut en revanche – et c’est l’objet de cet article – favoriser la créativité. Autrement dit, on peut se mettre dans une position qui nous permettra de créer quelque chose de nouveau et d’utile.

Une façon naturelle pour un sociologue de découvrir comment favoriser la créativité serait de consulter les études sociologiques sur la créativité afin d’identifier les facteurs qui ont été jugés importants pour la découverte intellectuelle et la créativité. Mais ce n’est pas aussi simple

qu’il y paraît, car les facteurs jugés importants dans une analyse sociologique ne sont souvent pas ceux que l’on peut utiliser pour son propre compte. Le *knowing-how* (le « savoir-comment »), comme l’a expliqué Gilbert Ryle, diffère du *knowing-that* (le « savoir-que »).

Il peut cependant y avoir moyen d’examiner les études sur la créativité et de transformer une partie de leur savoir-que en savoir-comment. Je qualifierai ce processus de *traduction*. Dans ce qui suit, je commencerai par présenter les résultats de quelques études sociologiques bien connues sur la créativité puis j’essaierai de traduire leur savoir-que en savoir-comment.

>>

• **Étude n° 1** : Robert Merton est connu pour avoir soutenu que la créativité peut parfois survenir par accident ou grâce à la sérendipité, pour reprendre un terme qu'il a popularisé. Alexander Fleming, par exemple, a découvert la pénicilline de manière accidentelle, en remarquant que quelque chose qui était tombé dans une boîte de Petri avait tué les bactéries qui s'y trouvaient. Dans *The Travels and Adventures of Serendipity*, Robert Merton et Elinor Barber affirment également qu'il existe certains « micro-environnements » où la sérendipité a plus de chances de se produire. Le *Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences* [Centre d'études avancées en sciences du comportement] de Palo Alto, que Merton a contribué à créer, est l'un de ces micro-environnements ; la *Society of Fellows* de Harvard en est un autre.

• **Étude n° 2** : Les réseaux sont un objet d'étude en vogue dans la sociologie moderne ; et comme exemple d'analyse technique d'un réseau de créativité, on peut citer l'article « Structural Holes and Good Ideas » [Trous structureaux et bonnes idées] de Ronald Burt. L'argument de base est qu'une personne qui peut s'appuyer sur deux réseaux, ce que l'on appelle un *broker* (intermédiaire), se trouve dans une position favorable à la créativité. Vous pouvez, par exemple, être sociologue, mais aussi être en contact avec des personnes d'une autre science, telles que les sciences cognitives ou la biologie.

• **Étude n° 3** : Une tentative plus historique de percer les secrets de la créativité à l'aide de l'analyse des réseaux se trouve dans la somme qu'a consacré Randall Collins à l'histoire de la philosophie dans *The Sociology of Philosophies*. Son argument est que la créativité est causée par une interaction de forces à trois niveaux : celui de la société, celui d'une organisation, et celui d'un réseau. Dans le cas des Lumières allemandes, par exemple, la force sociétale était la Révolution française ; l'organisation clé était l'Université de Berlin ; et le réseau d'Emmanuel Kant et d'autres avait une structure particulière, composée de collègues, d'étudiants et d'autres personnes. Un réseau créatif comporte généralement plusieurs postes vacants au début, alors que plus tard, il est difficile de trouver une place inoccupée.

• **Étude n° 4** : Si un réseau a des frontières diffuses, ce n'est pas le cas d'une équipe ; son rôle dans la science moderne est également différent. Une étude importante sur la relation entre le nombre de chercheurs dans une équipe et leur créativité a été publiée en 2019 dans la revue *Nature* par James A. Evans, spécialiste de sociologie informatique, et ses collègues. Ils ont constaté que

les très petites équipes, ainsi que les individus isolés, sont plus aptes à faire des découvertes « disruptives » que les grandes équipes. Par découvertes disruptives, ils entendent « des théories puissantes et hautement improbables » (Chomsky). Les grandes équipes, en revanche, excellent dans la science normale et dans les découvertes mineures qui découlent de la poursuite d'un programme de recherche existant.

> Comment favoriser la créativité

Au début de cet article, j'ai souligné que si l'on ne peut pas donner de recette pour être créatif, il est cependant possible de favoriser la créativité. J'ai également affirmé que la plupart des études sur la créativité se concentrent sur le *savoir-que*, alors que c'est le *savoir-comment* qui est nécessaire. J'ai suggéré que l'un des moyens de résoudre ce problème était un processus que j'ai appelé la *traduction* ; le moment est venu de montrer comment cela fonctionne.

Il faut d'abord repérer ce qui semble favoriser la créativité. Dans les études que nous venons de citer, il s'agit : pour Merton, du micro-environnement propice à la sérendipité ; pour Burt et Collins, d'un certain type de réseau ; et pour Evans et *al.* de la taille de l'équipe scientifique.

La deuxième étape consiste à déterminer si vous pouvez utiliser ces facteurs pour atteindre vos objectifs, et de quelle manière. Si l'on procède de la sorte pour les études susmentionnées, le résultat est le suivant. Vous pouvez, par exemple, essayer de faire partie d'un micro-environnement propice à la sérendipité, rejoindre un réseau créatif ou vous impliquer auprès d'une équipe qui semble prometteuse. Ce faisant, l'espoir est que les parts conscientes et inconscientes de votre esprit commencent à travailler d'une manière créative.

Mais il est également possible de favoriser la créativité en faisant cavalier seul, par exemple en étant à cheval sur deux réseaux, comme le fait l'intermédiaire de Burt. Il existe de nombreuses façons de procéder, par exemple en explorant ce que pensent les membres d'un groupe ou d'une discipline autre que la vôtre et en espérant que des étincelles se produiront lorsque ces idées seront mises en contact avec les vôtres.

Certes, encourager la créativité n'est pas une garantie de succès. Néanmoins, pour théoriser, il faut viser ce qui est nouveau et créatif. La devise pourrait être : *vous ne volerez jamais si vous n'essayez pas.* ■

Toute correspondance est à adresser à Richard Swedberg <rs328@cornell.edu>

> Méthodes de théorisation : Un appel au pluralisme

Mikael Carleheden, Université de Copenhague (Danemark)



Le sociologue est un chercheur assis sur un tabouret à trois pieds : la recherche qualitative, la recherche quantitative et la théorie sociale. Si l'un des pieds est en mauvais état, le tabouret risque de se casser et le sociologue de tomber. Crédit : Charles Deluvio, Unsplash.

Comment comprendre la relation entre le travail théorique et le travail empirique ? Les sociologues en ont parlé le plus souvent comme d'une relation très problématique. Des affirmations comme celle de Parsons (« un hiatus très profond »), de Blumer (« divorce »), et de Joas et Knöbl (« une division extrêmement dommageable ») sont courantes. Les tentatives pour comprendre cette relation remontent à aussi loin que la discipline sociologique elle-même. Les propositions ont évolué en fonction des convictions méthodologiques dominantes. Compte tenu de cette histoire, une approche pluraliste semble raisonnable. Ainsi, le point de départ pourrait être le suivant : un sociologue est un chercheur assis sur un tabouret à trois pieds : la recherche qualitative, la recherche quantitative et la théorie sociale. Si l'un de ces pieds est en mauvais état, le tabouret risque de se casser et le sociologue de tomber.

Ces « pieds » représentent la différenciation au sein de la sociologie en trois sous-domaines principaux, tandis que le tabouret dans son ensemble représente leur interdépendance. Des compétences et des savoirs différents sont développés dans les trois sous-domaines, qui s'enrichissent mutuellement. La nécessité d'intégrer ces compétences et ces savoirs, sans perdre les avantages de la différenciation et de la spécialisation, fait actuellement l'objet de débats sous l'intitulé « méthode mixte ». Toutefois, ces travaux se concentrent principalement sur la relation entre la recherche quantitative et la recherche qualitative. Qu'en est-il donc du troisième pied ? Devrions-nous simplement l'ajouter à l'approche des méthodes mixtes afin d'analyser une relation tripartite au lieu d'une relation duale ? Dans cet article, je propose une autre voie.

> Nous théorisons tous

Ma suggestion est basée sur l'observation qu'aujourd'hui la plupart des sociologues prétendent théoriser, d'une manière ou d'une autre. La théorisation semble être directement incluse dans les deux premiers sous-domaines, alors que la théorie sociale n'est qu'indirectement liée à la recherche empirique. En outre, la théorisation dans les deux premiers sous-domaines ne semble pas – du moins pas principalement – consister à appliquer et à tester les théories sociales au sens du troisième sous-domaine. Les trois sous-domaines semblent en règle générale plutôt contenir des pratiques *différentes* de théorisation. Si cela est vrai, toute tentative de réponse à la question par laquelle j'ai commencé cet article doit prendre en compte les relations multiples entre le travail théorique et empirique. En outre, la théorisation doit être considérée comme différenciée et nécessitant une intégration, faute de quoi les gains de la différenciation seront perdus.

> Les méthodes manquantes de théorisation

Cette suggestion implique que nous ne devrions pas seulement parler de méthodes empiriques, mais aussi de méthodes théoriques. Dans un premier temps, nous

>>

pourrions ainsi faire une distinction entre l'analyse des variables, l'analyse interprétative et la théorie sociale. Cependant, il est souvent difficile de savoir ce que les sociologues veulent dire lorsqu'ils affirment qu'ils théorisent et quelle est la façon dont cette théorisation est menée. Par rapport aux méthodes empiriques, il est étonnant que les sociologues semblent rarement réfléchir sur l'art et la manière de théoriser même dans le sous-domaine de la théorie sociale. Les méthodes théoriques sont rarement ou jamais traitées dans les manuels, les cours, les revues, les rubriques sur les méthodes ou les réseaux de recherche. Ainsi, les pratiques théoriques sont caractérisées par le « savoir-comment » plutôt que par le « savoir-que » (Ryle). Ainsi, afin à la fois de prévenir l'impérialisme méthodologique et théorique et de développer les multiples pratiques de théorisation, nous devons clarifier ces pratiques, c'est-à-dire formuler des méthodes de théorisation.

Sur la base d'une reconstruction et d'un développement de la distinction faite par Gabriel Abend entre sept significations de la théorie, j'ai suggéré, dans un article à paraître¹, sept méthodes de théorisation en relation avec les trois sous-domaines de la sociologie, comme exposé ci-dessous.

• *Recherche quantitative (analyse des variables) :*

T¹ Généralisation empirique des faits et des corrélations entre les variables

T² Construction d'hypothèses sur les relations causales entre les variables intermédiaires

• *Recherche qualitative (analyse interprétative) :*

T³ Interprétation : Conceptualisation des constructions de sens en fonction du contexte (proche et dense)

• *Théorie sociale :*

T⁴ Exégèse sociale théorique

T⁵ Ontologie sociale : Conceptualisation des caractéristiques fondamentales des relations sociales

T⁶ Critique sociale : Construction, reconstruction ou déconstruction des normes et pratiques sociales

T⁷ Théorie de la société : Conceptualisation des principes structurels constitutifs d'une société et de leur transformation dans le temps (niveau macro)

> **L'observation versus la sociologie de cabinet**

Cette différenciation des modes de théorisation repose sur deux paramètres : le type de relation entre la théorisation et l'observation (par exemple, enquêtes, entretiens, études de terrain et expérimentations) d'une part, et l'objet de la théorisation d'autre part. Le fait que, dans les trois premiers cas, la théorisation soit directement impliquée dans la recherche empirique ne les libère en aucune façon du problème de l'articulation entre travail empirique et travail théorique. Toutes les méthodes de théorisation doivent tenir compte du fait que la théorie est « [sous-déterminée](#)

par les faits ». Ce qui distingue les trois premières méthodes des quatre dernières, c'est plutôt que les problèmes étudiés dans la théorisation sociale ne peuvent pas être résolus par la recherche empirique. Ces problèmes exigent avant tout une « sociologie de cabinet » (*armchair sociology*).

Toutefois, il convient de souligner que les méthodes figurant dans la liste ci-dessus doivent être considérées comme des catégories pures. Le travail théorique consiste le plus souvent en une combinaison de ces catégories. La méthode hypothético-déductive peut, par exemple, être comprise comme une combinaison de T¹ et T². La théorisation sociale au sens de T⁵, T⁶ ou T⁷ prend le plus souvent son point de départ à partir de T⁴. L'analyse des variables a besoin d'une analyse interprétative pour la rendre opérationnelle, et l'analyse interprétative a besoin d'une analyse des variables pour évaluer la pertinence générale de ses résultats. En outre, les deux types d'analyse ont besoin de T⁷ pour identifier l'influence des principes structurels sur leurs objets d'étude, de T⁵ pour réfléchir à leurs points de départ ontologiques, et de T⁶ pour prendre en considération les faits chargés de valeur. Inversement, la théorisation sociale a besoin des résultats de la recherche empirique pour éviter la vacuité de la théorie sociale pure. Cependant, la différenciation de la sociologie en sous-domaines signifie que seules certaines méthodes de théorisation sont en jeu dans un projet de recherche particulier. Le plus souvent, seules une ou deux d'entre elles sont poursuivies de manière systématique, tandis que les autres sont secondaires, ont un statut *ad hoc* et sont tacitement remplacées par une théorisation du sens commun. La spécialisation est importante pour une théorisation de qualité, mais elle souligne en même temps l'importance de la coopération entre les sous-domaines.

> **Un appel au pluralisme théorique**

Pour conclure, je suggère que nous prenions comme point de départ la conception de multiples méthodes de théorisation pour relier le travail théorique et empirique. Cela impliquerait que la théorisation en sociologie ne consiste pas seulement à appliquer et à tester la théorie sociale dans la recherche empirique, ni à remplacer la théorie sociale par l'analyse des variables ou l'analyse interprétative. Dans l'histoire de la sociologie, ces deux idées fausses ont été courantes. À l'heure actuelle, de nombreuses indications vont dans le sens d'une réhabilitation d'une sociologie dominée par l'analyse des variables. Nous pourrions être confrontés à une « scientisation » de la sociologie d'une manière que nous n'avons pas connue depuis les années 1940 et 1950. C'est ce qui m'amène à formuler cet appel au pluralisme théorique. Faute d'assurer les trois pieds du tabouret sur lequel nous, sociologues, sommes assis, nous allons tous tomber. ■

Toute correspondance est à adresser à Mikael Carleheden <mc@soc.ku.dk>

1. Carleheden (à paraître) "Unchain the beast! Pluralizing the method of theorizing" in Fabian Anicker et André Ambruster (dir.) *Die Praxis soziologischer Theoriebildung*. Springer.

> Faisons de la sociologie libre d'esprit !

Anna Engstam, Université de Lund (Suède)



« *The Centipede's Dilemma* » (*Le dilemme du mille-pattes*) de Katherine Craster (1841-1874) : Le mille-pattes était plutôt heureux, / Jusqu'à ce qu'un crapaud s'amuse / À lui dire : "Dis-moi, quelle patte fais-tu avancer après l'autre ?" / Et le répéta tant et si bien qu'il lui fit perdre la tête / et le laissa tout déconcerté dans le fossé / Réfléchissant à comment avancer. Crédit : Zach Lezniewicz, Unplash.

« **S**i nous savions ce que nous faisons, cela ne s'appellerait plus de la recherche, n'est-ce pas ? ». Cette célèbre citation est attribuée à Albert Einstein, qui incarne sans aucun doute l'idée même de génie. Quel qu'en soit l'auteur, cette citation met bien en évidence le caractère primordial de l'intuition, c'est-à-dire le fait de continuer à avancer sans remettre continuellement en question ce que l'on fait, d'être ouvert à une pensée indisciplinée et informelle, de faire confiance à sa capacité d'atteindre quelque chose d'intéressant sans réflexion rationnelle et sans pouvoir décisionnel clairs. Quand on y pense, peut-on vraiment trouver quelque chose de nouveau par la seule pensée critique ? La pensée créative est nécessaire pour générer des énigmes et des idées originales, et plus encore : *Il faut s'élever au-dessus de la créativité normale ! Il faut penser comme un génie !*

Robert K. Merton aurait-il été le premier à s'opposer ? [Richard Swedberg](#) a souligné que Merton a probablement été « le premier sociologue à faire de la théorisation un do-

maine distinct de la connaissance, de l'étude et de l'enseignement ». « C'est une bonne chose que vous sachiez ce que vous faites », disait-il à ses étudiants. Merton soulignait ainsi l'importance de décider de manière consciente comment procéder lorsqu'on théorise. Swedberg trouve cela utile : « Cela attire l'attention sur le fait que lorsqu'on théorise, il faut prêter une attention particulière à un certain nombre de questions qui sont souvent considérées comme allant de soi ». D'un autre côté, « l'idée que [la théorisation] ne se fait pas de manière linéaire et logique » ne cadre guère avec l'idée de [Merton](#) d'une *recherche disciplinée*.

Trouver une « énigme, quelque chose d'étrange, d'inhabituel, d'inattendu ou de nouveau sur le monde social » et « une idée brillante qui puisse répondre à cette énigme, l'interpréter ou la résoudre » est certes essentiel pour une bonne théorisation sociologique ([Andrew Abbott](#)). *Mais jusqu'à quel point est-il bon d'intellectualiser le processus de l'invention ? Notre savoir-comment peut-il être amélioré par plus de savoir-que ?* Cette question de l'intellectualisme et de l'anti-intellectualisme est sans doute au cœur de la question de la théorisation des théories. Einstein, quant à lui, mettait en garde contre une analyse trop poussée (voir l'[interview](#) de 1929 de George Sylvester Viereck) : « Vous vous souvenez peut-être de l'histoire du crapaud et du mille-pattes ? » (Si ce n'est pas le cas, lisez le beau [poème](#) de Katherine Craster datant de 1871 !). « Il est possible que l'analyse paralyse nos processus mentaux et émotionnels de la même manière. » La leçon à tirer est que réfléchir attentivement à ce qu'on fait peut perturber et, par conséquent, nuire à la performance. [L'histoire captivante de Charles Sanders Peirce \(1907\)](#), qui raconte comment il a retrouvé des biens volés simplement en devinant, peut être comprise de la même manière. Le message est clair : *faites confiance à votre capacité à deviner juste ! C'est exactement ce qu'a fait Einstein.*

Lorsqu'on lui demande d'« expliquer les avancées soudaines de la science », Einstein attribue ses propres découvertes à l'intuition et à l'inspiration : « J'ai parfois l'impression d'avoir raison. Sans savoir si c'est le cas. » Ce qui est intéressant, c'est qu'il jette un pont entre l'art et la science : « Je suis suffisamment artiste pour puiser librement dans mon imagination ». Peirce fait de même : les scientifiques doivent reconnaître « l'art de l'interrogation », l'aspect créatif de la formulation d'hypothèses qui reflète l'aspect hypologique (non nécessaire) de ce qu'on appelle le raisonnement abductif. *Il ne faut pas tirer de conclusions hâtives, mais*

>>

vous feriez mieux de demander « Et si... ? » ! Servez-vous de votre intuition ! Faites appel à votre imagination ! Nous avons maintenant une idée de ce que le génie a à voir avec la recherche. Je vais essayer de vous donner également une réponse kuhnienne.

Vers la fin de sa vie, [Thomas Kuhn](#) a réfléchi à la façon de théoriser les ruptures en physique : « Je suis un kantien avec des catégories mobiles », a-t-il déclaré. Permettez-moi de poursuivre : Kuhn est un kantien aux distinctions floues, un kantien qui reconnaît l'importance du génie en dehors du domaine des beaux-arts – un kantien touché par Nietzsche ? Que j'aie raison ou tort, j'ai lu [The Structure of Scientific Revolutions](#) (1962) [publié en français sous le titre *La structure des révolutions scientifiques* en 1972] comme un bricolage de pionnier : pour donner un sens aux extraordinaires changements d'engagement dans l'histoire de la science, tels qu'ils apparaissent dans les archives historiques concernant les activités de recherche, Kuhn s'appuie sur les écrits de Kant sur le génie et l'art dans *Kritik der Urteilskraft* (1790) (*Critique de la faculté de juger*). Dans les paragraphes 46 à 50, Kant nous dit ce qui fait le génie ; de plus, il met en évidence *l'ingéniosité en tant que style de pensée et de création*. Voici comment je le comprends : par le biais d'une créativité *indisciplinée*, le génie produit une œuvre d'art disciplinaire – un modèle ([Kuhn](#)) ; plus spécifiquement, un génie transcende les concepts établis en formant une multitude d'intuitions en une composition qui suscite une idée jusqu'alors non-communicable, tant chez les autres que chez le « compositeur ». En bref, le génie transforme la pensée informelle en formes et, comme un enfant du futur, influence les autres par résonance.

De ce point de vue, le génie est invoqué comme un *Vordenker* qui brise la glace lorsque de graves anomalies vous perturbent, et dont les formulations dynamisent l'art, la science et tout ce qui se trouve entre les deux. *Gai saber* ! Kuhn ne minimise pas pour autant la communauté scientifique (1962 : 122) : « Les éclairs d'intuition » qui permettent la naissance d'un nouveau modèle/paradigme « dépendent de l'expérience, à la fois anormale et congruente, acquise avec l'ancien paradigme » (c'est moi qui souligne), c'est-à-dire en s'engageant dans la science normale. Mais « l'éclair » qui « illumine une énigme jusque-là obscure, permettant à ses composantes d'être vues d'une nouvelle manière qui, pour la première fois, permet de la résoudre », peut être bloqué ou négligé si l'on est trop discipliné pour remettre à plus tard l'interprétation ou l'explication. C'est la raison principale pour laquelle nous, chercheurs, ne devons pas faire de la tradition une matrice disciplinaire ([Kuhn](#)). Comment ne pas le faire ? Reconnaître « l'art de la théorie sociale » ([Swedberg](#)) ! Et être soi-même un artiste ! Le fait est qu'on peut penser comme un génie, même si l'on n'en est pas un. Le génie est fonction de ce qu'on pense, pas de la manière dont on pense. Et à moins que vous ne fassiez quelque chose de vos intuitions – que vous ne transformiez la pensée informelle en formes – il est difficile de savoir si vous êtes sur la bonne voie ou non. Faire une pré-étude

désordonnée ([Swedberg](#)) peut être un bon début. Remettez à plus tard les tentatives pour résoudre l'énigme !

Kuhn lui-même est un exemple de *gai saber*. On peut imaginer l'histoire de *La structure des révolutions scientifiques* comme un drame classique grec : *hubris* (remise en question de la philosophie de la science), *péripétie* (critiques qui l'ont incité à clarifier) et *catharsis* (« Réflexions sur mes critiques » et autres post-scriptum). *Qu'a-t-il fait pour commencer ? Il a préfléchi.*

Il est parfois bon d'infléchir sa façon de penser. Et pour cela, il faut de la préflexivité !

ART	SCIENCE
Attitude ludique	Attitude méthodique
Ingéniosité	Discipline
Intuition	Rationalité
Pensée informelle	Pensée formelle
Hypologique	Logique
Peu critique	Critique
Insouciant	Attentif
Gai	Rigoureux
Flottant librement	Axé sur des objectifs
Divergent	Convergent
Préflexivité	Réflexivité

Dans cet article, j'ai essayé de vous donner une idée de la *préflexivité* : un concept que je suis en train de former. *Qu'est-ce que j'entends par préflexivité, et à quoi peut bien servir cette nouveauté maladroite ?* Un trait d'union peut faire toute la différence, un mot plutôt maladroit se transformant soudain en un concept incompréhensible : la *pré-flexivité*. Si vous savez ce qu'est un préfixe, vous connaissez certainement la signification de « pré- ». *Flex*, quant à lui, est un morphème qui vient du latin, qui veut dire « fléchi », issu du verbe *flectere*, « fléchir ». Par conséquent, préflexif signifie avant la flexion, c'est-à-dire avant l'acte de fléchir et avant l'état d'être fléchi. J'aimerais proposer le préflexif comme le contraire du réflexif, que je conçois par conséquent comme décrivant de nouveaux actes de flexion. Ainsi, la [p]réflexivité (la réflexivité comme la préflexivité) peut être comprise comme le contraire du simple fait d'aller de l'avant, plus précisément, de la normalité d'aller de l'avant en suivant un chemin tracé. D'un point de vue kuhnien, cela revient à essayer de résoudre un problème déjà soulevé, de la même manière qu'un précurseur (*Vordenker*) a résolu un problème comparable, c'est-à-dire sans apporter « une idée intelligente qui réponde à ou interprète ou résolve [une véritable] énigme » de manière créative. À mon avis, Kuhn écrit sur la préflexivité sans nommer le phénomène. La différence entre la préflexivité et la réflexivité peut donc être clarifiée à la lumière de la distinction que fait Kuhn entre les intuitions et les interprétations : par rapport à la pensée réflexive, la pensée préflexive fait appel à l'intuition dans la mesure où quelque chose comme un *gestalt switch* soudain et non structuré (une ré-abduction) peut se produire. En conséquence, la préflexivité est au centre de la théorie kuhnienne de la science et des percées scientifiques. ■

Toute correspondance est à adresser à :
Anna Engstam <anna_helena.engstam@soc.lu.se>

> Après la grande théorie : Une philosophie de terrain ?

Nora Hämäläinen, Université d'Helsinki (Finlande), et **Turo-Kimmo Lehtonen**, Université de Tampere (Finlande)



| Crédit : Neel, Unsplash.

27

Il est courant de dire que quelque chose de remarquable est arrivé à la « théorie sociale » au cours des dernières décennies. Les avis divergent cependant sur ce qui s'est exactement passé et sur la manière d'évaluer la situation.

> De la « grande théorie » du milieu du siècle aux « études » de la fin du siècle

On a entendu les défenseurs de la « théorie » déplorer que les sciences sociales aient été envahies par une my-

riade d'études empiriques, avec peu d'ambition de dire quelque chose de général sur la société et sans la capacité de fournir à la recherche de nouveaux outils ou perspectives significatifs. Cette situation contraste avec l'élan créatif de la théorie sociale dans les décennies qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, en particulier pendant l'âge d'or de la « grande théorie » des années 1960 aux années 1980. Au niveau de la sociologie européenne, cette période a été marquée par des débats animés au cours desquels différentes écoles de pensée se sont forgées et souvent positionnées les unes contre les autres. Diverses

>>

formes de marxisme s'attachèrent à remettre en question la tradition « libérale » de la sociologie (américaine). Niklas Luhmann et Jürgen Habermas échangèrent des arguments importants quoique divergents sur la théorie de la communication ou la théorie des systèmes. Des penseurs comme Anthony Giddens et Pierre Bourdieu lancèrent de nouveaux programmes de recherche visant à trouver une position intermédiaire entre les « acteurs » et les « structures », en cherchant à souligner le rôle de la « pratique ». Des débats encore plus philosophiques ont trouvé un écho au sein de la sociologie européenne, comme les écrits sur le « postmodernisme » de Jean-François Lyotard ou de Jean Baudrillard et, plus durablement, les études de Michel Foucault sur le pouvoir et le savoir dans la formation historique des formes occidentales de subjectivité.

Un changement important est intervenu à la fin des années 1980 et dans les années 1990, avec la consolidation de champs interdisciplinaires de différentes « études » ou *studies* : études culturelles, études urbaines, études de genre, études postcoloniales, études des sciences et des techniques et, plus récemment, études queer et *discard studies* (études sur la gestion des déchets). Bien que la recherche dans ces domaines ait souvent fait un usage substantiel de l'importante théorisation des décennies précédentes, la manière d'utiliser les appareils conceptuels était nouvelle. Le travail sociologique a été mêlé à de l'anthropologie, de la philosophie, de l'histoire et de la littérature, et au lieu de chercher à produire de grandes généralisations, la recherche s'est orientée vers des sujets empiriques et s'est caractérisée par le pluralisme méthodologique et la diversité théorique. Ce pluralisme a favorisé les innovations conceptuelles en relation avec le travail empirique, y compris une attention croissante aux questions de spatialité et de temporalité, d'incarnation, de matérialité, de pratiques de soins, de formes épistémiques d'injustice, etc.

Cependant, peu de ces évolutions correspondent à l'idée d'une grande théorie sociale. Actuellement, les efforts conceptuels ambitieux et la nouveauté théorique n'ont pas réussi à conquérir l'imagination de nos contemporains. Dans les départements de sociologie, la plupart des recherches relèvent de la « science normale » kuhnienne : les méthodes et les sujets sont relativement bien établis ; quant aux conceptualisations, il existe une grande variété de voies possibles à suivre qui sont toutes considérées comme légitimes. La discipline sociologique ne semble pas s'attendre à être revitalisée par une théorisation de haut niveau qui, en tant que fin en soi, s'est transformée en un passe-temps marginal.

> L'efficacité théorique de la pratique vécue

Est-ce donc la fin de la théorie sociale ? Nous pensons que ce serait une conclusion erronée. Au lieu de déplorer la situation simplement parce que la théorisation d'aujourd'hui

ne ressemble plus à ce qu'elle a été précédemment, nous voudrions attirer l'attention sur les façons dont la pensée théorique est vivante et bien implantée dans les domaines où le travail sociologique se trouve confronté à différents types de *studies*. En outre, nous proposons un nom ou label pour cette manière de passer d'un héritage intellectuel à l'autre : *fieldwork in philosophy* ou *philosophie de terrain*.

C'est le philosophe J. L. Austin qui a le premier utilisé l'expression *fieldwork in philosophy* pour mettre en avant la nécessité de se familiariser avec l'utilisation du langage ordinaire pour surmonter les questions malencontreuses de généralisation en philosophie. L'expression a ensuite été reprise par Pierre Bourdieu, pour qui elle a été utile lorsqu'il s'est agi de réfléchir à la manière de transformer l'activité du philosophe en objet d'étude sociale. Paul Rabinow a quant à lui employé cette expression dans un sens qui se rapproche du nôtre : il a trouvé que les manières philosophico-théoriques de poser des questions étaient utiles pour aborder des réalités contemporaines complexes dans des lieux concrets.

Le dénominateur commun des penseurs dont les travaux s'inscrivent dans le cadre de la « philosophie de terrain » est la manière dont l'attention portée aux pratiques vécues (linguistiques, institutionnelles, etc.) est considérée comme théoriquement efficace en tant que telle. Plutôt que d'appliquer une « grande » théorie (explicative) au monde qu'ils étudient, ils tendent à laisser la réalité sociale leur apprendre comment la considérer, d'une manière que l'on pourrait décrire comme partant de la base, mais qui est néanmoins orientée vers la production de résultats significatifs au plan théorique.

> Les caractéristiques particulières d'un vaste domaine

L'expression « philosophie de terrain » suggère une affinité particulièrement étroite entre philosophie et pratique anthropologique. Mais elle reflète aussi, à notre avis, la tonalité qui se dégage d'une grande partie de la recherche sociologique telle qu'elle est menée aujourd'hui. Ainsi, au lieu de trouver des auteurs de « grandes » théories dans la liste des références de nombreuses publications actuelles, on trouve des types particuliers de chercheurs – ceux qui philosophent sur la base de matériaux empiriques et de données historiquement situées. Cette caractérisation s'applique non seulement aux travaux d'une série de philosophes tels que Michel Foucault, Bruno Latour, Ian Hacking, Donna Haraway et Annemarie Mol, mais aussi à ceux d'anthropologues comme Anna Tsing, Marilyn Strathern, Eduardo Kohn et Tim Ingold, dont les écrits influencent particulièrement les sociologues qui travaillent à l'intersection de différentes *studies* et de formes plus classiques de recherche qualitative. Nous proposons quatre caractéristiques distinctes au sein de la vaste catégorie de la philosophie de terrain :



1. Ce travail se concentre sur un *lieu* particulier de la vie et de l'activité humaine doté de contraintes spatio-temporelles distinctes, au lieu de procéder à partir de catégories présumées universelles. Par exemple, ces lieux peuvent inclure les milieux institutionnels où une approche moderne de la probabilité est consolidée, comme dans *The Taming of Chance* de Hacking.

2. La sensibilité théorique de la philosophie de terrain implique un engagement dans la description de ce qui se passe dans un lieu donné, avec la conviction que cette *description* a des implications théoriques et philosophiques ; un exemple en est l'étude ethnographique de Mol en 2003 dans un hôpital universitaire aux Pays-Bas, qui se présente comme de la « philosophie empirique ».

3. La philosophie de terrain implique un *travail conceptuel* à la fois sur les concepts utilisés par les personnes dans les lieux étudiés et sur ceux élaborés en vue de décrire ce qui se passe dans ces lieux. Ainsi, Foucault dans *Surveiller et punir* ne se contente pas d'articuler les « catégories » de discours mises en œuvre pour faire émerger de nouvelles formes de subjectivité dans les prisons, les hôpitaux, les écoles et l'armée de la France du XIX^e siècle, mais développe aussi de nouveaux outils conceptuels pour organiser ses résultats. C'est le rôle de ses célèbres concepts, tels que la « microphysique du pouvoir » qui, en raison de leur ancrage dans le lieu particulier décrit, ne sont jamais censés relever de la « grande théorie », même s'ils peuvent en fait être transportés vers

d'autres lieux et ont pu servir pour des recherches très différentes effectuées par d'autres chercheurs.

4. Enfin, de nombreuses études, mais pas toutes, partageant la sensibilité que nous appelons la philosophie de terrain, abordent des *questions ontologiques*, c'est-à-dire les éléments constitutifs de la réalité. Aramis de Latour en est un bon exemple. Tout en étudiant dans les moindres détails l'essor et la chute d'un projet technologique, il parvient grâce à la description empirique à aborder ce qu'est la solidarité humaine – le collectif – en termes ontologiques.

Plutôt que de laisser sa marque sur des recherches ultérieures sous la forme d'une théorie qui pourrait être « imposée » d'en haut, les recherches orientées vers la philosophie de terrain ouvrent la voie à des manières de voir et à des outils conceptuels qui peuvent, dans la mesure où ils sont jugés utiles, être mis en œuvre dans de nouveaux lieux et modifiés pour répondre à de nouveaux besoins. En d'autres termes, la sensibilité théorique représentée par des auteurs comme Foucault, Latour et Mol invite également à l'improvisation conceptuelle et méthodologique de la part de chercheurs émergents afin qu'ils s'adaptent à la fois aux nouveaux objets d'enquête et aux nouvelles questions que les chercheurs apportent au domaine d'étude. Ainsi, le développement de la théorie ne se fait pas principalement dans le registre de la « théorie sociale », mais au cours d'un travail continu *in situ*. ■

Toute correspondance est à adresser à :
 Nora Hämäläinen <nora.hamalainen@helsinki.fi>
 Turo-Kimmo Lehtonen <turo-kimmo.lehtonen@tuni.fi>

> La théorie et (la fin de) la pratique

Arthur Bueno, Université de Passau et Université Goethe de Francfort (Allemagne)



Crédit : Boys in Bristol Photography, Pexels.

Certains des courants les plus influents de la sociologie contemporaine ont convergé autour de la théorie des pratiques (Schatzki et al. 2000). Certes, leur nouveauté ne réside pas dans l'accent mis sur ce thème lui-même. Dans les débats déjà anciens sur l'agentivité (*agency*) et les structures (*structure*) qui ont marqué la sociologie du milieu du XX^e siècle, ce concept a joué un rôle central et impliquait déjà un changement par rapport à la notion de « praxis » dans la théorie marxiste. Plutôt que de viser des formes d'action révolutionnaire à mener par le prolétariat, des théoriciens comme Bourdieu ou Giddens ont considéré les pratiques en des termes politiquement plus modestes, mais d'une plus grande portée. Bien que toujours situées au carrefour de la reproduction sociale et de la transformation sociale, les pratiques n'impliquent pas le renversement radical du

système capitaliste, mais un processus continu et quotidien d'internalisation et d'externalisation des structures sociales.

Cependant, la génération suivante de sociologues a estimé que cela correspondait à une approche des pratiques beaucoup trop étroite. De leur point de vue, analyser les actions comme étant essentiellement des manifestations irréfléchies des structures sociales tendait à faire peu de cas de l'agentivité, à promouvoir une vision « sur-intégrée » des individus (Archer 1982) et à les décrire finalement comme des « idiots culturels » (Boltanski 2011). Cela implique également une asymétrie épistémologique fondamentale, le sociologue étant chargé de découvrir des vérités structurelles que les natifs ne seraient pas en mesure de reconnaître. Face à cette vision, des auteurs comme

>>

Latour et Boltanski ont mis l'accent sur l'agentivité des non-humains et les capacités réflexives des humains. Ils ont insisté sur la nécessité d'apprendre d'eux et d'entrer en discussion avec eux, plutôt que d'apporter l'explication de l'extérieur et d'en haut. La notion même de structure a ainsi été remise en question. Des catégories comme la « société » ou le « capitalisme », censées dévoiler les logiques cachées des pratiques, n'expliquaient en fait pas grand-chose : elles nous évitaient simplement de suivre la manière dont les acteurs, d'une situation à l'autre, se connectent effectivement les uns aux autres.

> Le paradoxe de la pratique

Cette étape a été largement interprétée comme un élan de démocratisation. En rejetant les conceptions antérieures sur les pratiques, les nouvelles sociologies ont également promu une nouvelle politique censée partir de la base. En effet, comment nier que ces approches prennent les acteurs plus au sérieux que les précédentes ? Qui pourrait s'opposer à la reconnaissance des capacités actives et réflexives des agents, ou à l'équilibrage des rapports de force entre l'analyste et les analysés ?

Suivre les acteurs peut être cependant une expérience déconcertante. Depuis les années 1980 et surtout au cours des deux dernières décennies, nous avons vu se multiplier les plaintes concernant la qualité de nos démocraties. La concentration du pouvoir et des richesses a atteint de tels niveaux que, dans un récent article, Chancel et Piketty affirment que « le capitalisme néocolonial du début du XXI^e siècle entraîne des niveaux d'inégalité similaires à ceux du capitalisme colonial du début du XX^e siècle ». Sans parler de la question du changement climatique, dont la solution est reportée à chaque nouveau sommet international malgré le large consensus sur ses causes. S'il y a un problème ici – et il y en a un – on ne peut pas dire qu'il s'agisse d'un manque de réflexivité !

La catégorie des pratiques semble donc confrontée à un paradoxe. Plus on souligne la multiplication des agentivités et les capacités réflexives des acteurs, plus on semble être face à un monde qui fait la sourde oreille à nos demandes, bloque nos efforts de transformation et nous place dans des conditions précaires (comme les sociologues de chaque nouvelle génération en ont pris de plus en plus conscience dans leur propre vie). Comme cette situation n'est certainement pas le fait d'adeptes de la théorie sociale travaillant dans les limites de la discipline, elle nous amène à réfléchir aux implications politiques de nos concepts des pratiques. Comment ne pas considérer qu'en fait nous avons affaire à des structures ou systèmes puissants ? Comment nier que ces réalités, construites par nous-mêmes, sont dotées de logiques qui nous échappent ? Qui pourrait, de manière réflexive, poursuivre sur la même voie ?

> La logique des choses

Nous semblons être ramenés, par inadvertance, aux structures sociales – à leur autonomie apparente, à leurs mécanismes voilés, à leurs motivations inconscientes. Pourtant, se contenter simplement de réaffirmer l'alternative théorique entre agentivité et structure, en défendant l'une contre l'autre, serait une erreur. Car leur opposition ne relève pas des « choses de la logique » mais de la « logique des choses ». Le hiatus récurrent entre l'agentivité et la structure n'est pas une simple erreur épistémologique, mais un produit du fonctionnement de la réalité sociale elle-même. C'est précisément ce qui nous permet d'être d'accord avec les deux parties. Plus que d'avoir simplement la *capacité* d'être actifs, réflexifs, dynamiques et multiples, c'est comme cela que nous sommes *exhortés* à être. Mais ce qui est mystérieux, c'est qu'en même temps, nous sommes confrontés à un monde qui est largement étranger et même hostile à de telles capacités. Paradoxalement, c'est en étant continuellement invités à faire notre propre histoire que nous en devenons incapables. Nous devenons passifs du fait de notre propre activité. Nous sommes réflexifs et idiots.

À cette étrange logique, Marx a donné le nom de « fétichisme » et Lukács celui de « réification ». Faut-il alors remonter encore plus loin dans l'histoire, en revenant à leurs concepts de praxis ? Oui, mais peut-être pas de la même manière. Il est en tout cas essentiel d'en retenir un aspect : dans cette tradition, les pratiques sont fondamentalement des choses *qui doivent être réalisées*. Elles ne consistent pas simplement en l'intériorisation et l'extériorisation continues de structures sociales, quel qu'en soit le résultat, ni en l'affirmation de capacités agentielles déterminées à l'avance. Au contraire, ces capacités sont comprises avant tout comme des potentiels dont la concrétisation est entravée ou bloquée dans les conditions actuelles. C'est pourquoi la dichotomie entre agentivité et structure ne peut être résolue de manière théorique, en abandonnant l'une ou l'autre notion. Elle doit être surmontée dans la réalité et dans la « logique des choses » elles-mêmes. Ici, les pratiques sont synonymes de lutte, de transformation collective, d'émancipation. La médiation entre agentivité et structure ne doit pas simplement être décrite, elle doit s'accomplir politiquement.

> Passivité et pouvoir

Adopter cette conception ne signifie pas abandonner totalement les caractéristiques mises en avant par les récentes sociologies des pratiques. Elle conduit plutôt à les concevoir différemment. Il est vrai que ne pas reconnaître les capacités actives des acteurs peut conduire à s'imposer une forme d'impuissance face à un « système » qui triomphe invariablement. [Comme l'a dit Latour](#) à propos de l'idée de capitalisme : « Si vous continuez à échouer et

ne changez pas, cela ne veut pas dire que vous êtes face à un monstre invincible, cela veut dire que vous aimez, que vous appréciez, que vous adorez, être vaincu par un monstre ». Et pourtant, nier qu'il existe des processus systémiques qui nous transforment (partiellement) en idiots nous conduit à la même situation, mais par un chemin différent. Si à chaque fois que nous sommes confrontés à des blocages systémiques, nous nous disons qu'il y a encore de l'activité, encore de la résistance, encore des pratiques, alors nous finissons par dévaloriser ces notions. Elles deviennent de plus en plus minces et de plus en plus faibles politiquement : moins nous demandons, moins nous obtenons, et moins nous sommes capables de demander pour la prochaine fois.

Que ce soit en se basant sur un système tout-puissant ou en niant son existence, on se retrouve dans les deux cas dans une position d'impuissance et avec un sentiment de défaite. Le problème ne réside pas dans les notions mêmes de structure ou d'agentivité, mais dans le fait qu'elles sont considérées comme des entités statiques : l'une est toujours présentée comme établie, l'autre comme quelque chose de négligeable. En revanche, ce que fait la praxis, c'est précisément de reconnaître, d'articuler et de transformer cette opposition.

Comme [je l'ai soutenu ailleurs](#), un moment important pour les mouvements d'émancipation se produit lorsque l'on reconnaît que, malgré l'apparence d'une activité in-

dividuelle, on est soumis à des logiques structurelles qui échappent à notre contrôle. Contre l'idée d'une agentivité prédéterminée, nous acceptons d'être des « rouages » passifs d'une machine. Mais le processus ne doit pas s'arrêter là. Au lieu de conduire à un sentiment de défaite, la reconnaissance de la vulnérabilité de nos corps face aux logiques structurelles peut précisément mettre en évidence le pouvoir matériel de ces corps – sans lequel, après tout, ces logiques ne peuvent exister. Pour paraphraser Marx : à la base de la domination systémique (du capital) se trouve la force vive (le travail) des êtres humains et non humains. Une fois reconnue et auto-organisée, cette force peut s'opposer aux structures existantes et en créer de nouvelles. L'agentivité revient. Cependant, elle n'apparaît plus comme l'acte d'un acteur isolé, mais comme l'expression d'une force vive collective ancrée dans une condition de vulnérabilité partagée. Nous ne pouvons être actifs que si nous reconnaissons notre passivité. Les pratiques deviennent une fin précisément parce que l'on reconnaît qu'elles peuvent prendre fin. ■

Références :

- Archer, M. (1982) "Morphogenesis Versus Structuration: On Combining Structure and Action." *British Journal of Sociology* 33(4): 455–83.
 Boltanski, L. (2011) *On Critique: A Sociology of Emancipation*. Cambridge: Polity Press.
 Schatzki, T.R., Knorr Cetina, K., von Savigny, E. (eds.) (2000) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London: Routledge.

Toute correspondance est à adresser à :
 Arthur Bueno <arthur.bueno@uni-passau.de>
 Twitter: [@art_bueno](#)

> Faire de la théorie sociale

anticoloniale

Sujata Patel, professeure à la retraite, Université d'Hyderabad (Inde), et, professeure invitée Kersten Hesselgren 2021, Université d'Umeå (Suède)

La théorie sociale anticoloniale tire son approche d'une interprétation critique de la pensée anticoloniale qui s'est développée et répandue à travers le monde par le biais des mouvements sociaux anticoloniaux. La pensée anticoloniale évalue, de diverses manières, la constitution de hiérarchies et la domination/l'hégémonie dans les territoires coloniaux et constitue donc une analyse proto-sociologique des rôles et des interventions des groupes « autochtones » contre le colonialisme. Pour ce faire, la pensée anticoloniale définit une méthode pour mettre fin aux idées reçues, aux principes et aux hypothèses qui naturalisent la domination coloniale au sein de la colonie, et historise la manière dont ce savoir dominant/hégémonique s'est développé dans les pays colonisateurs. En outre, elle part du principe que le colonialisme est un tournant historique et un marqueur de l'exploitation capitaliste des peuples, des régions et des territoires, et se lance donc en quête d'un nouvel épistème pour comprendre la modernité contemporaine définie par le colonialisme/l'impérialisme.

Le développement d'une théorie sociale basée sur la pensée anticoloniale est un phénomène récent car, pendant longtemps, les sciences sociales ont relégué à la marge la discussion sur le colonialisme/l'impérialisme et sa relation avec la modernité. Cependant, depuis la fin des années 70 et le début des années 80, alors que l'étiquette « théorie/théories sociologique/s » a commencé à être de plus en plus remplacée par une autre étiquette – celle de « théorie sociale » – des perspectives liées à la théorie sociale anticoloniale ont émergé. Ce changement s'est produit après l'effondrement de la conception positiviste de la sociologie de la fin du XIX^e siècle, qui évaluait les régularités, effectuait des analyses de type juridique et utilisait des modèles de variables basés sur la régression pour comprendre le « social ». Alors que certains chercheurs ont appliqué l'herméneutique ou l'analyse interprétative et constructiviste, d'autres ont suggéré la nécessité d'historiciser la discipline pour comprendre si les classiques de la sociologie et leurs canons sont pertinents pour appréhender les nouvelles modernités constituées à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Europe.

> **Des ontologies et des méthodologies originales pour remplacer la logique et le raisonnement hégémoniques**

Par conséquent, la théorie sociale peut être perçue comme une réflexion philosophique sociologiquement fon-

dée sur et à propos des méta-théories, qui explore leurs ancrages ontologiques et épistémologiques. Cette formulation de la théorie sociale a conduit à la reconnaissance du « normatif » au sein de la sociologie (Chernilo et Raza). La théorie sociale anticoloniale, selon moi, est l'une de ces tendances normatives qui interroge la relation entre la connaissance, ses différents domaines et ses ancrages capitalistes et coloniaux/impérialistes. Il s'agit d'une intervention méthodologique qui déconstruit l'utilisation des formes dominantes/hégémoniques de logique et de raisonnement tout en recherchant une ontologie originale qui englobe des modes de connaissance et de pensée novateurs. Parce qu'elle identifie la pensée dominante/hégémonique comme étant associée aux processus d'exploitation et d'exclusion du colonialisme capitaliste qui sont facteurs d'inégalités dans le monde, elle nous présente une nouvelle façon de faire des sciences sociales ; c'est une méthodologie qui théorise la façon de concevoir une politique de construction de la connaissance plutôt que d'élaborer ce qu'elle est. Par conséquent, elle interroge sociologiquement l'empirique, le théorique et « l'inconscient scientifique » qui organisent les champs et les disciplines pour présenter une nouvelle alternative (Rutzou).

Étant donné que le colonialisme a laissé des traces dans diverses régions à partir du XVI^e siècle, ce qui a conduit au développement de luttes politiques anticoloniales dans des espaces et des lieux distincts, il y a eu de nombreuses versions de la pensée anticoloniale proto-sociologique et, par conséquent, de la théorie sociale anticoloniale. Ces différentes positions méthodologiques sont les suivantes : sociologie indigène, indigénité et méthodologie indigène (Atal ; Akiwowo ; Smith) ; endogénéité et pensée endogène ; extraversion (Hountondji) ; sociologies autonomes et indépendantes (Alatas) ; théorie subalterne, nationalisme dérivé et différence coloniale (Guha ; Chatterjee) ; modernité coloniale (Barlow ; Patel) ; colonialisme interne (Martin) ; colonialité du pouvoir (Quijano) ; pensée frontalière et déconnexion (Mignolo) ; théorie du Sud (Connell ; de Souza Santos) ; sociologies connectées (Bhambra) ; et sociologie postcoloniale (Go). Il ne fait aucun doute que ces différentes positions ont des attributs qui leur sont propres, mais elles font également état d'un impératif qui est un dénominateur commun qu'elles partagent. Je pense que ce dénominateur commun consiste dans l'affiliation de toutes ces approches à une théorie sociale anticoloniale en tant que perspective ontologique-épistémologique.

“La théorie sociale anticoloniale présente également les étapes pour reconstruire les positions dominantes/hégémoniques de manière nouvelle dans le contexte des divisions globales du savoir”

> Par où commencer ?

La théorie sociale anticoloniale ne se base pas seulement sur des méthodologies qui déconstruisent les positions dominantes/hégémoniques à travers différentes zones géographiques : elle présente également les étapes pour les reconstruire de manière nouvelle et inédite dans le contexte des divisions globales du savoir. Il s'agit d'une stratégie visant à présenter des moyens de déconstruire les flux institutionnalisés de circulation et de reproduction des connaissances. Les discussions auxquelles elle donne lieu contribuent à recadrer le domaine fragmenté de la théorie sociale globale en affirmant que les différences n'indiquent pas la fermeture du domaine. Au contraire, conformément aux perspectives mentionnées ci-dessus et leurs divers avatars, une hypothèse méthodologique est affirmée selon laquelle la connaissance du « social » est idéologiquement associée aux processus du capitalisme colonial et représente des contextes au sein d'espaces-temps colonisateurs tels qu'ils ont émergé en tant que perspectives dominantes/hégémoniques globales. Les théories contemporaines des sciences sociales doivent être médiatisées et filtrées par une théorie de la politique de la production de connaissances, et la compréhension de la géopolitique coloniale/impériale doit être une condition préalable à l'évaluation de la théorie de la politique de la production de connaissances et de la modernité.

Une critique contemporaine de l'eurocentrisme est un point de départ pour construire une ontologie dans une perspective anticoloniale. Cela implique, tout d'abord, de reconnaître l'équation du pouvoir dans le binaire eurocentrique du « moi » et de « l'autre ». La recherche anticoloniale propose des moyens de renverser cette équation et de trouver une nouvelle voix épistémique pour définir le « moi ». Cela a conduit les chercheurs à concevoir de nouvelles méthodes pour examiner la politique du pouvoir et du savoir : l'endogénéité dans le cas de Paulin Hountondji, la déconstruction structuraliste des archives dans le cas de Ranajit Guha, et l'historiographie marxiste dans le cas d'Aníbal Quijano. Cette recherche a également conduit à l'analyse de l'impact du pouvoir colonisé sur la constitution des hiérarchies au sein des territoires colonisés. On le voit dans la distinction que fait Guha entre l'élite nationaliste et les subalternes, et dans la compréhension qu'a Quijano de l'exploitation organisée en termes de classe et de race. Deuxièmement, ces perspectives défendent

l'abandon de la théorie linéaire du temps et de l'histoire et des théories sur l'évolutionnisme qui lui sont liées. Avec le colonialisme, il ressort qu'une rupture épistémique se produit, et que l'histoire doit commencer à partir de là. Par conséquent, la plupart des théories anticoloniales de la modernité énoncées dans les régions colonisées évaluent les connexions spatiales coloniales/impériales qui organisent les flux de marchandises, d'idées, d'idéologies et des champs de connaissance entre la/les métropole(s), les semi-périphéries et les périphéries du monde.

> Examiner les attributs de l'eurocentrisme

Plus particulièrement, la théorie sociale anticoloniale contemporaine utilise une combinaison de stratégies méthodologiques allant du structuralisme, du post-structuralisme, de la déconstruction à la théorie de la dépendance, à l'analyse du système-monde et de la sociologie historique marxiste critique pour interroger les attributs de l'eurocentrisme. Par conséquent, il a été avancé que les sciences sociales dominantes/hégémoniques (a) sont ethnocentriques dans la mesure où elles partent d'une supériorité de l'expérience européenne de la modernité, (b) universalisent les modèles historiques et culturels européens de la modernité et promeuvent ainsi la dépendance à l'égard d'une voie déterminée, (c) reconstruisent parfois partiellement et parfois effacent l'histoire non-européenne pour la reproduire à travers des binaires qui incluent des catégories de hiérarchies racistes, de castes, de genres et autres, (d) divisent et créent des limites et des frontières entre les sciences sociales, et (e) promeuvent une manière orientaliste de considérer le monde non-européen.

La théorie sociale anticoloniale affirme la nécessité de représenter le contexte, le temps et l'espace pour organiser les questions et les méthodes de recherche et pour comprendre les processus, les mécanismes et les événements qui ont un impact sur l'action et les acteurs dans les mondes colonisés et colonisateurs. Cette théorie sociale permet d'examiner comment construire des théories substantielles sur la modernité, de confirmer leur pertinence, de rechercher des données empiriques et de les appliquer à la conduite d'une étude empirique. En tant que recherche sur les hypothèses philosophiques de la sociologie, la théorie sociale anticoloniale peut devenir le fondement de la sociologie globale contemporaine. ■

Toute correspondance est à adresser à Sujata Patel <patel.sujata09@gmail.com>

> La participation des femmes

à la théorie sociale au-delà du canon

Luna Ribeiro Campos, Université d'État de Campinas (Brésil), et Verônica Toste Daflon, Université Fédérale Fluminense (Brésil)



Crédit : photomontage de Vitória Gonzalez, 2023.

En 1838, Harriet Martineau défendait la création de règles pour produire des « généralisations sûres » sur les sociétés. Près de 60 ans avant la parution des *Règles de la méthode sociologique* d'Émile Durkheim, Martineau publiait *Comment observer les mœurs et les bonnes manières*, un ouvrage remarquable sur les défis épistémologiques liés à la production de connaissances sur les êtres humains et leurs interconnexions.



Martineau concevait le social comme un domaine dans lequel les institutions, la vie matérielle, les symboles, les sentiments, les corps et les facteurs démographiques s'entrelacent. Comme sa devancière Mary Wollstonecraft, elle pensait que la morale domestique et la politique sont « inséparables dans la pratique » et que les chercheurs ne peuvent diviser la sphère publique et la sphère privée qu'à des fins d'analyse. Martineau était, en somme, une théoricienne qui reconnaissait les bases sexospécifiques de la vie sociale.

Dans les années qui ont suivi sa mort, Martineau et d'autres pionnières telles que Flora Tristan, Anna Julia Cooper, Marianne Weber, Beatrice Potter Webb, Jane Addams, Charlotte Perkins Gilman et Alexandra Kollontai sont tombées dans l'oubli. La participation de femmes en dehors du contexte anglo-européen au débat public et au marché de l'édition du XIX^e siècle a également été oubliée, comme dans les cas de l'écrivaine indienne Pandita Ramabai et de l'écrivaine sud-africaine Olive Schreiner.

Les trajectoires de ces femmes étaient fort diverses : certaines étaient profondément engagées dans le processus de construction de la sociologie, tandis que d'autres ne cherchaient pas nécessairement à fonder une discipline scientifique mais ont produit des idées que nous considérons aujourd'hui comme sociologiques. Avec toutes leurs différences, ces femmes montrent que l'histoire de la sociologie n'est pas linéaire, mais qu'elle a des origines multiples et une variété thématique et géographique plus grande que ce que nous reconnaissons habituellement.

L'institutionnalisation et la masculinisation de la sociologie sont allées de pair. Les débats théoriques et politiques qui ont donné à Karl Marx, Émile Durkheim et Max Weber le statut de classiques ont effacé la présence féminine dans le processus de construction des sciences sociales et réduit au silence les sources non-européennes. De nombreux domaines d'investigation sexospécifiques ont été marginalisés, avec pour résultat de limiter notre imagination sociologique. Comme l'a souligné Dorothy Smith, le monde quotidien est une problématique ouverte à l'investigation sociologique. Par conséquent, des sujets négligés tels que la famille, le mariage, la sexualité et la reproduction ne sont pas seulement des questions d'ordre privé, mais aussi des sujets qui ont un intérêt sociologique.

> Les thèmes clés de la sociologie produite par des femmes

La présence des femmes dans la sociologie classique n'ayant jamais été systématiquement reconnue, il est toujours difficile de dresser la liste de leurs contributions. La méconnaissance de leurs travaux, la rareté des nouvelles éditions et traductions, et le manque de recherches d'un point de vue critique sur le sujet alimentent le récit selon lequel il n'y avait pas de femmes qui réfléchissaient sur la

société au XIX^e siècle. Cette méconnaissance des contributions des femmes à l'histoire et à l'enseignement de la sociologie a un impact sur la définition des concepts, théories et méthodes clés de la discipline.

Dans la première moitié du XIX^e siècle, par exemple, Flora Tristan, penseuse française d'origine péruvienne, a analysé les particularités de la condition des femmes de la classe ouvrière dans le cadre de la famille et du travail. On pourrait dire qu'elle a utilisé la méthodologie de l'observation participante dans son étude de la classe ouvrière anglaise, publiée quelques années avant le livre de Friedrich Engels. Elle a en outre rendu compte de la façon dont les relations d'oppression n'étaient pas seulement fondées sur les appareils juridiques, mais étaient consacrées par les structures et les institutions du quotidien, telles que l'Église et la famille.

Pandita Ramabai, quant à elle, a écrit de nombreux ouvrages dans lesquels elle décrivait les complexités de la situation des femmes en Inde, à l'intersection de la religion, de la caste, des inégalités et du colonialisme. Ramabai a théorisé la relation étroite entre les castes, leurs formes d'endogamie, la ritualisation de la vie quotidienne et le contrôle exercé sur les femmes. Elle a mis en évidence les mécanismes par lesquels les castes étaient liées à des pratiques telles que la dot, le traitement des veuves ou même l'infanticide féminin. Son travail révèle les caractéristiques sexospécifiques des groupes sociaux et de la création de frontières.

À la fin du XIX^e siècle, l'œuvre de Charlotte Perkins Gilman était largement diffusée. Membre de l'Association américaine de Sociologie, elle a critiqué le culte victorien de la maternité et de la domesticité féminine. Dans ses travaux, elle s'est efforcée d'historiciser la famille et le foyer, identifiant le social comme un réseau dense de relations entre la famille, l'État et le marché, formant une structure fortement interdépendante.

Quant à l'Allemande Marianne Weber, elle a écrit neuf livres et des dizaines d'articles dans lesquels elle aborde des sujets tels que le droit, le mariage, la maternité, l'autonomie des femmes et la domination patriarcale. Elle a comparé les dispositions juridiques du mariage dans différentes sociétés d'une manière qui s'apparente à l'approche méthodologique de la sociologie historique. Contre la soumission dans le mariage, elle a défendu la construction de relations de partenariat et la réforme du droit comme moyen de garantir l'individualité des femmes.

À la même époque, la penseuse sud-africaine Olive Schreiner participait activement aux débats sur la possibilité de créer une nation sud-africaine. Elle avait un point de vue critique sur les actions colonialistes britanniques sur le territoire sud-africain et dénonçait les initiatives impérialistes visant à exploiter les richesses minières et les populations autochtones. Schreiner a analysé avec beau-



coup de perspicacité les contradictions liées à la formation de l'État et son rapport avec la nation, le territoire, la race et le genre.

Enfin, au début du XX^e siècle, Ercília Nogueira Cobra a critiqué la morale sexuelle au Brésil en s'intéressant à la sexualité et à la manière dont le corps des femmes était contrôlé. Cobra a montré comment les codes d'honneur, tels que l'obligation pour les femmes de rester vierges avant le mariage, étaient liés au déni des droits civils des femmes. Elle a ainsi démontré comment le régime juridique affectait les relations sociales, soulignant que le contrôle de la sexualité pouvait servir de base à l'exercice des relations de pouvoir.

En prenant au sérieux les textes de ces femmes, nous cherchons à utiliser à des fins d'analyse la catégorie du genre, comprise comme un facteur fondamental de la vie sociale. L'idée est de se demander si les théories produites par ces femmes nous aident à repenser des concepts tels que l'ordre, l'action et le changement social, ainsi que le travail, le pouvoir, la solidarité et les inégalités.

> Les défis contemporains de la réflexion sur le canon

Dans la sociologie contemporaine, le statut du canon sociologique fait l'objet de controverses. Des auteures comme Raewyn Connell et Patricia Hill Collins soutiennent que l'idée même d'un canon n'est pas tenable face à une sociologie de plus en plus complexe et globale. Cependant, la communauté internationale des sociologues continue de s'appuyer sur les auteurs classiques à des fins de professionnalisation.

Les processus sociaux de formation de nouveaux et d'anciens canons restent actifs indépendamment de notre volonté. Ce que l'on qualifie de « grande théorie » est gé-

néralement présenté comme une synthèse ou un dépassement des antinomies de la sociologie classique. Par conséquent, la théorie classique et la théorie contemporaine entretiennent une relation fondamentale qui semble loin de se terminer.

Pour que le genre cesse d'être un sous-domaine, voire un domaine autonome, et entre au cœur de la sociologie, il est nécessaire d'inclure des auteurs féminins dans le circuit de la sociologie classique, en faisant d'elles des références dans les manuels. Ces dernières années, d'excellentes initiatives ont été prises, comme les travaux de Patricia Madoo Lengermann, Jill Niebrugge-Brantley, Kate Reed, Mary Jo Deegan et Lynn McDonald. Il est cependant inutile de continuer à reproduire des points de vue eurocentriques avec un biais féminin. Une théorie sociologique au-delà du canon nécessite un regard au-delà de l'Europe, comme le proposent Alatas et Sinha.

Au Brésil, nous avons apporté notre contribution au débat en publiant le recueil *Pioneiras da Sociologia: Mulheres intelectuais nos séculos XVIII e XIX* [Pionnières de la sociologie : Les femmes intellectuelles aux XVIII^e et XIX^e siècles]. Le livre électronique n'est disponible, pour l'instant, qu'en portugais. Cette initiative, sans précédent dans le pays, réunit seize femmes auteurs de différentes origines et propose de les présenter de manière didactique.

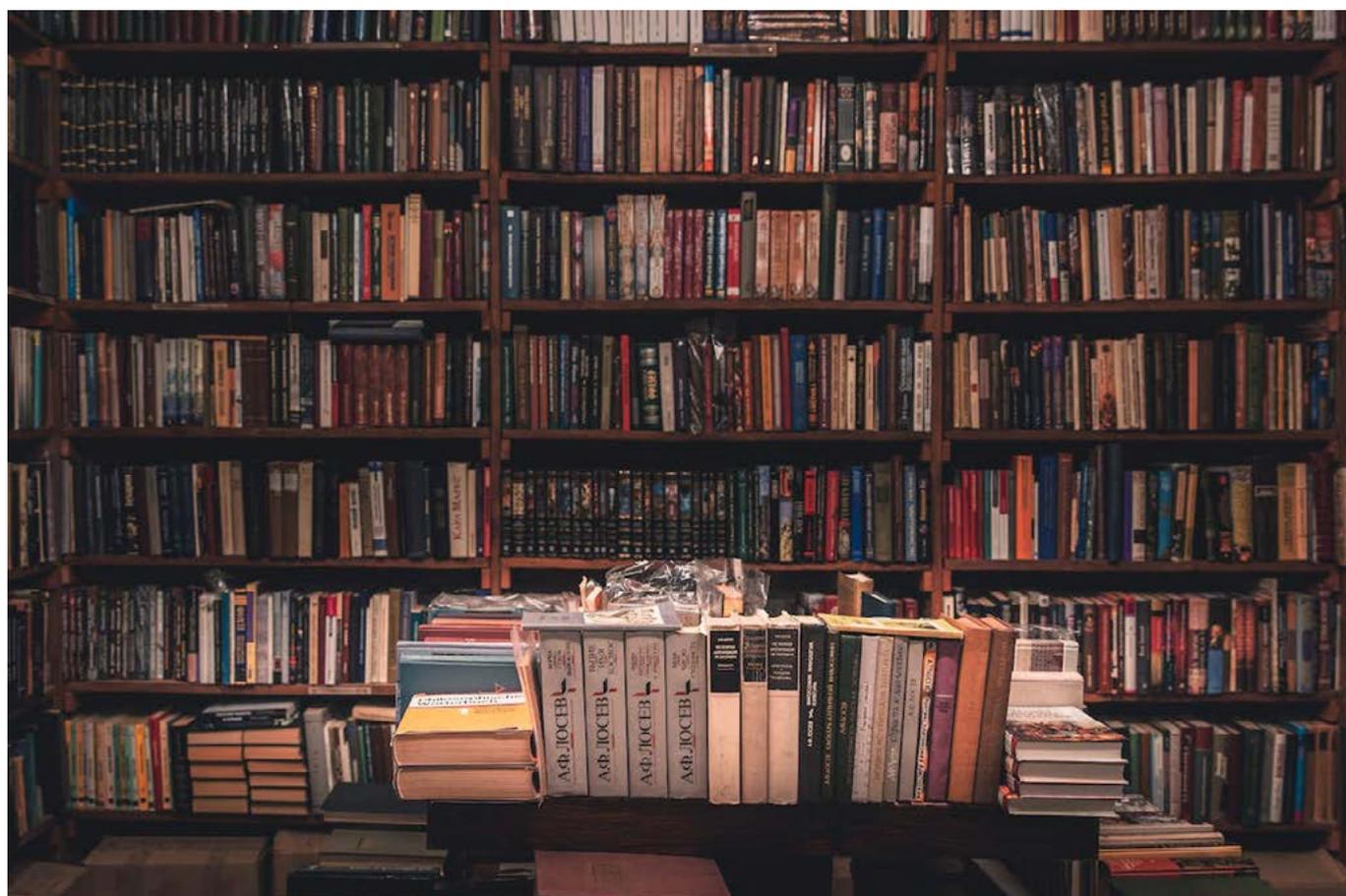
Réfléchir ensemble sur des femmes auteurs, canoniques ou non, issues de régions aussi différentes, constitue un défi historique et sociologique. La comparaison permet à la fois de relativiser et de critiquer les théories universalistes androcentriques du Nord global, en mettant en lumière des configurations sociohistoriques uniques, et de fournir des indices pour l'analyse des processus macrosociologiques globaux qui ont marqué le monde moderne. Repenser le canon sociologique et le rendre plus inclusif est la tâche qui attend les nouvelles générations. ■

Nous tenons à remercier la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pour le soutien apporté à notre projet de recherche. Nous apprécions son engagement pour faire progresser les connaissances scientifiques et encourager l'excellence académique au Brésil.

Toute correspondance est à adresser à :
Luna Ribeiro Campos <lunaribeirocampos@gmail.com>
Verônica Toste Daffon <veronicatoste@gmail.com> / Twitter: [@vetoste](https://twitter.com/vetoste)

> Libre accès, revues prédatrices et revues sur abonnement

Sujata Patel, professeure retraitée, Université d'Hyderabad (Inde), et professeure invitée 2021
Kersten Hesselgren, Université d'Umea (Suède)



Crédit : Stanislau Kondratiev, Pexels.

Récemment, une collègue d'une université européenne m'a demandé d'écrire un article pour un numéro spécial sur la théorie sociologique à paraître dans une revue anglophone en libre accès qu'elle dirige. Je ne connaissais pas la revue en question, mais j'ai immédiatement accepté, car si l'article était publié (après révision), il pourrait être lu dans le monde entier. Cela permettrait de franchir le goulot d'étranglement qui existe aujourd'hui dans les flux de connaissances professionnelles, dominés par la logique des abonnements aux revues et des articles payants. Comme nous le savons tous, les abonnements et les frais à payer pour le traitement des articles ne sont pas subventionnés par la plupart des gouvernements, des universités, des instituts de recherche ou des bourses de

>>

recherche. La portée de notre travail s'en trouve donc réduite, et des divisions se créent dans les flux d'informations et de connaissances entre les communautés scientifiques à l'échelle nationale et internationale. Mais une question sur la revue m'a amenée à découvrir comment la communauté des chercheurs perçoit le libre accès : la majorité de mes collègues affirmaient en effet que les revues en libre accès sont pour la plupart prédatrices tandis que les revues sur abonnement sont professionnelles. J'étais perplexe : pourquoi mes collègues pensent-ils ainsi, alors que le libre accès permet la libre circulation de la recherche et encourage le dialogue et la conversation entre les communautés scientifiques ?

> L'optimisme des débuts

Le mouvement du libre accès est apparu dans les années 1990, lorsque l'internet est devenu un moyen de communication et qu'il a redéfini l'édition, qui était jusqu'alors basée sur des documents imprimés. Le mouvement a rapidement pris de l'ampleur et, en 2001, l'Initiative de Budapest pour l'Accès Ouvert (*Budapest Open Access Initiative*, ou BOAI) a défini le libre accès comme la mise à disposition gratuite de travaux de recherche évalués par des pairs « sur l'Internet public, permettant à tout un chacun de lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces articles, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale, sans barrière financière, légale ou technique autre que celles indissociables de l'accès et l'utilisation d'Internet ». La BOAI précise également que tous les droits intellectuels d'un article appartiennent à son auteur. Cette définition est en accord avec les licences Creative Commons.

La bande passante augmentant régulièrement, on s'attendait à ce que les coûts de publication par article de recherche diminuent à mesure que l'impression et la distribution seraient supprimées de tous les budgets. La plupart des revues deviendraient alors des publications en libre accès.

> Allégations de prédation

Toutefois, aucun changement radical de cet ordre ne s'est produit. Selon une évaluation récente, en 2013, seuls 25% des articles publiés faisaient partie de revues en accès libre. Pourquoi le mouvement n'a-t-il pas suscité l'enthousiasme de tous les chercheurs ? Cela s'explique en partie par l'idée que la plupart des revues en accès libre facturent des frais de traitement des articles et sont donc des revues prédatrices : « N'importe quel article peut être publié à partir du moment où l'on paie ». Selon une opinion largement répandue, les revues en libre accès ne seraient pas professionnellement compétentes, auraient de faux comités de lecture et souvent ne procéderaient pas à des révisions rigoureuses des articles.

C'est le bibliothécaire Jeffrey Beall qui, depuis le début des années 2010, fait campagne contre le libre accès, qui a le premier qualifié ces revues de « prédatrices ». Il a établi une [liste de revues prédatrices](#), disponible en ligne. Pour Beall, « les éditeurs prédateurs utilisent le modèle "de la voie dorée" [Gold] de libre accès (modèle de l'auteur-payeur) et visent à générer autant de revenus que possible, en renonçant souvent à une évaluation par les pairs en bonne et due forme. »

De nouveaux documents semblent indiquer que Beall n'est sans doute pas le seul à faire campagne contre le libre accès. En outre, les associations professionnelles qui réunissent les grandes maisons d'édition ainsi que les groupes de pression qui les représentent défendent l'idée que le libre accès constitue un danger pour le système d'évaluation par les pairs. Leur principal argument est que les revues sur abonnement sont essentielles pour les bonnes pratiques, en particulier du système d'évaluation par les pairs, et que celles-ci sont institutionnalisées grâce à leurs alliances avec les sociétés savantes, les associations professionnelles et les instituts de recherche. Tout en reconnaissant que leurs modèles commerciaux sont axés sur le profit, elles affirment qu'elles partagent leurs revenus avec ces organisations (par exemple, le budget de l'Association internationale de sociologie dépend largement des redevances de publication) et œuvrent donc pour une production de connaissances à la fois professionnelle et mondiale. Elles protégeraient par ailleurs les droits de propriété intellectuelle des auteurs et des instituts de recherche.

La plupart des sociétés savantes et des associations professionnelles apportent par conséquent leur soutien aux grandes maisons d'édition. De leur côté, ces grandes maisons d'édition interviennent de manière agressive dans le domaine public pour s'assurer que les droits de leurs revues sont protégés contre toute forme d'accès libre. Par exemple, en 2012, certaines maisons d'édition (Oxford, Cambridge et Taylor and Francis) ont porté plainte devant les tribunaux indiens contre un magasin de photocopies de l'Université de Delhi qui vendait des livres et des pages photocopiés. L'Université et le Tribunal de grande instance se sont tous deux prononcés en faveur de la boutique, et l'affaire a été classée sans suite.

> La nécessité d'en finir avec les divisions binaires institutionnalisées

L'existence de revues prédatrices ne fait aucun doute. Avec l'Inde et l'Iran, les États-Unis et le Japon comptent le plus grand nombre de ces revues, et les organismes de réglementation, y compris les universités, ne reconnaissent pas les articles publiés dans ces revues pour l'évaluation des performances. Cependant, toutes les revues en libre accès sont-elles réellement prédatrices par nature ? Une [étude récente](#) consacrée à la liste de Beall semble indi-

quer que les principaux défauts que Beall attribuait aux revues en libre accès sont également présents dans les revues sur abonnement. En outre, toutes les revues en libre accès ne facturent pas de frais de traitement des articles. Le *Directory of Open Access Journals* (DOAJ) indique que sur plus de 18.000 revues en libre accès actuellement disponibles en ligne, quelque 13.000 ne facturent pas de frais de traitement. Les auteurs de la même étude mentionnée ci-dessus soutiennent qu'au lieu d'établir une dichotomie entre les revues en libre accès et les revues sur abonnement, il est important de poser des questions plus réflexives sur la manière d'établir et d'institutionnaliser de bonnes pratiques d'évaluation et de les rendre transparentes aussi bien pour les revues en libre accès que pour les revues sur abonnement. Il est par ailleurs important de se demander si ces bonnes pratiques incorporent celles qui ont été mises au point dans les différentes parties et régions du monde.

Bien qu'il soit nécessaire de poursuivre les recherches sur ce sujet, j'estime que l'industrie de l'édition fait partie de l'écosystème de la connaissance qui prospère en créant des divisions entre les régions et les communautés linguistiques en ce qui concerne la production et la circulation de la connaissance. L'industrie de l'édition alimente ce système et l'institutionnalise. Cet écosystème s'est organisé au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, lorsque les universités et les instituts de recherche se sont multipliés de manière exponentielle dans les pays du Nord et à travers le monde entier. À la faveur de cette expansion, l'idée selon laquelle les domaines de la connaissance en sciences, en sciences sociales et en sciences humaines

des pays du Nord sont universels et peuvent être imités par les communautés scientifiques du monde entier, s'est institutionnalisée.

Cet écosystème a ensuite confié la responsabilité de la production de connaissances aux universités, instituts et laboratoires d'Europe et d'Amérique du Nord, et les connaissances ont ensuite été diffusées par le biais de revues et de livres publiés et imprimés par le secteur privé. Bientôt, ces universités et instituts de recherche sont devenus les principaux consommateurs de revues et de livres savants, créant ainsi une relation symbiotique entre eux et les maisons d'édition privées. Il n'est pas étonnant que les éditeurs des États-Unis et du Royaume-Uni classent leurs produits comme faisant partie des marchés internationaux, tandis que le produit des connaissances d'autres pays est défini comme régional. Récemment, cet écosystème a connu un nouvel élan du fait que les universités exigent désormais des audits rigoureux pour examiner les performances des enseignants, renforçant la légitimité des revues sur abonnement. Le mouvement du libre accès subvertit cet écosystème et constitue donc une menace pour tous ceux qui ont un intérêt au maintien de celui-ci.

Qu'en est-il des chercheurs de diverses régions du monde qui souhaitent publier ou lire de nouveaux travaux de recherche ? Qu'en est-il également des publications du monde entier qui souhaitent encourager des contenus distincts, de nouveaux styles d'écriture et des pratiques d'évaluation différentes ? En tant que chercheurs qui aspirons à des conversations au niveau global, j'espère que nous pourrions entamer une discussion sur ce thème. ■

Toute correspondance est à adresser à Sujata Patel <patel.sujata09@gmail.com>

> Pour un comportement plus favorable à la santé dans le Bihar

Aditya Raj et **Papia Raj**, Indian Institute of Technology de Patna (Inde)



Crédit : Anna Shvets, Pexels.

Avec le Covid-19, des changements de comportement se sont partout imposés pour enrayer la progression de la pandémie. Les gouvernements ont décrété des confinements à plusieurs reprises et n'ont cessé de recommander à la population de respecter une distanciation physique, de s'isoler, de se mettre en quarantaine à domicile, d'utiliser masque et gants dans les lieux publics, de se laver régulièrement les mains, etc. Malgré les efforts déployés dans ce sens, le gouvernement indien n'a pas été en mesure de maîtriser la situation, car la majorité de la population indienne (ainsi que l'ont à maintes reprises rapporté les principaux médias) ne respectait pas les consignes et, surtout, ne voulait pas se faire tester. Qui plus est, les personnes testées positives hésitaient à le dire jusqu'à ce que leur situation devienne très grave. En raison du manque d'infrastructures de santé publique, la situation était particulièrement critique dans l'État du Bihar, une région sous-développée de l'Inde. On

voit bien là à quel point il est important que les membres d'une communauté adoptent un comportement favorable à la santé (en anglais, *health seeking behavior* ou HSB).

Le HSB est conceptualisé comme une série de mesures préventives et correctives que prennent les membres d'une communauté, soit pour résoudre ce qu'ils perçoivent comme des problèmes de santé, soit pour se maintenir en bonne santé. Ainsi, le HSB est le fait de personnes qui font des « choix bons pour la santé ». Ce comportement varie d'un espace géographique à l'autre et d'une communauté à l'autre. Pour améliorer la situation, il est essentiel de comprendre les facteurs qui empêchent les gens d'adopter un HSB, mais aussi de comprendre ce qui peut les motiver à développer un HSB. Or, bien qu'il s'agisse d'un élément essentiel de la santé publique, il n'existe pas de recherches significatives sur les facteurs défavorables et les facteurs favorables au HSB en Inde, et plus particulièrement dans le Bihar.

>>

> Ce qu'il faut retenir de l'étude transversale menée dans le Bihar

Nous avons mené une étude transversale à Patna, la capitale du Bihar, qui a enregistré la plus forte morbidité et le plus grand nombre de décès dus au Covid-19 en Inde. Nous avons adopté une approche mixte et recueilli des données primaires pendant la pandémie, entre avril et juillet 2021. L'analyse de ces données a révélé que parmi les personnes interrogées, 43% déclaraient avoir été testés positives au Covid-19, 34% qu'un ou plusieurs membres de leur famille avaient été testés positifs, et 23% qu'elles-mêmes ainsi que des membres de leur famille avaient été testés positifs. L'écart hommes-femmes est frappant parmi les personnes testées positives : alors que 69% étaient des hommes, seulement 31% étaient des femmes. Physiologiquement, les femmes sont plus fortes que les hommes et, dans des circonstances similaires, elles ont plus de chances de résister et de survivre. En outre, les constructions sociales et la dynamique des rapports entre les sexes au sein des ménages indiquent que la priorité a toujours été donnée à la santé des membres masculins. Peut-être que quand les femmes présentaient des symptômes, elles ne se faisaient pas dépister.

Outre les différences hommes-femmes, 40% des personnes interrogées qui avaient été testées positives appartenaient à la tranche d'âge des 25-29 ans, ce qui suggère que les personnes les plus mobiles et les plus exposées à l'environnement extérieur étaient les plus vulnérables. Malheureusement, plusieurs personnes interrogées ont signalé un ou plusieurs décès dus au Covid-19 dans leur famille. Dans notre étude, la majorité des cas mortels (88%) correspondaient à des personnes vivant dans des immeubles, et seulement 12% dans des maisons individuelles. Nous avons également observé que 67% d'entre elles travaillaient dans le secteur des services et 26% à leur compte, tandis que les autres n'ont pas précisé leur profession. Indépendamment du contexte sociodémographique, toutes les personnes interrogées étaient réticentes à se soumettre à un test de dépistage du Covid-19. À la question de savoir comment elles avaient su qu'elles étaient infectées par le Covid-19, la plupart d'entre elles ont répondu qu'elles avaient développé des symptômes du virus et en avait déduit qu'elles devaient être infectées. À la question de savoir pourquoi elles n'avaient pas cherché confirmation en se faisant tester, les réponses ont été variées. Les raisons invoquées étaient le manque d'informations sur les centres de dépistage (27%), l'absence de conseils de la part du personnel médical (12%) et, surtout, la crainte de la stigmatisation sociale en cas de test positif (59%).

Les lits d'hôpitaux et autres ressources hospitalières étant rares, les gens préféraient rester chez eux plutôt que de chercher un établissement médical disponible, tant que

leur situation n'était pas critique. Le manque d'informations et de ressources disponibles constituait un obstacle majeur pour chercher de l'aide et développer un HSB au sein de la population. Ainsi, de nombreuses personnes ont choisi de prendre des médicaments à domicile (environ 27%), peu ont consulté des médecins par téléphone (16%) et encore moins se sont rendus dans des cabinets médicaux (11%), tandis qu'une proportion considérable des personnes interrogées (46%) se sont simplement fiées aux informations relayées par des amis, des proches et, bien sûr, par les médias numériques.

Il était conseillé aux personnes testées positives de s'isoler et de se mettre en quarantaine, or un tel comportement n'est pas habituel dans la société indienne. En effet, de peur d'être stigmatisées, les personnes infectées ne voulaient pas que leur situation soit connue de leur entourage.

Il ressort de notre analyse que même si les gens étaient prêts à adopter le HSB requis pour enrayer la pandémie de Covid-19, le principal obstacle était qu'ils manquaient d'informations. Par peur et par ignorance, les gens ne souhaitaient pas solliciter d'aide médicale lorsqu'ils se trouvaient à un stade précoce de l'infection. Il est donc urgent pour améliorer le HSB de fournir une éducation à la santé adaptée au contexte, a fortiori dans une région défavorisée comme le Bihar.

> Rétrospectivement

La menace que fait peser le Covid-19 sur la santé publique reste présente. Les comportements de la population et les pratiques sanitaires destinés à lutter contre cette situation doivent être durables et pouvoir être acceptés par les communautés. Sur la base des résultats de notre étude, nous estimons qu'il est urgent de mettre en œuvre des interventions sociales par le biais d'une éducation à la santé adaptée au contexte afin d'améliorer le HSB au sein de la population. Considérer l'éducation à la santé comme partie intégrante de la politique de santé sera déterminant pour introduire des changements de comportement au sein des populations et permettre la promotion de la santé.

L'étude de suivi que nous avons menée récemment a montré qu'après le Covid-19, les gens ont commencé à être plus attentifs aux questions d'assainissement et d'hygiène et à leurs habitudes en matière de santé. Améliorer l'éducation à la santé et investir dans la communication en matière de santé peut permettre aux gens de développer une nouvelle compréhension sociale du HSB, ce qui engagera un processus de promotion de la santé. Cela permettra aux gens de s'occuper de leurs problèmes de santé afin de surmonter les disparités existantes en matière de santé. L'éducation à la santé est donc pour l'heure la priorité. ■

Toute correspondance est à adresser à :

Aditya Raj <aditya.raj@iitp.ac.in> / Twitter: [@dradityaraj](https://twitter.com/dradityaraj)

Papia Raj <praj@iitp.ac.in>

> Crise de la santé mentale en Espagne : la sociologie a un rôle à jouer

Sigita Doblyté, Université d'Oviedo (Espagne)



Crédit : Adrian Swancar, Unsplash.

43

A lors que les interventions actuelles en matière de santé mentale se situent généralement dans le domaine des soins de santé et sont donc considérées comme faisant partie du système, la santé mentale fait partie du *monde de la vie* et est intégrée à notre culture, à nos relations sociales et à notre personnalité. La sociologie peut grandement contri-

buer à une meilleure compréhension de la santé mentale et de la souffrance psychologique. J'appelle ici à accorder à la sociologie un rôle plus important pour aborder ces questions, sachant que nous sommes témoins de bouleversements dans la reproduction culturelle et l'intégration sociale. Ces bouleversements se manifestent sous la forme d'une perte d'orientation culturelle, d'une aliénation

>>

et donc de psychopathologies. Bien que mon argumentation soit centrée sur le cas de l'Espagne, elle devrait également trouver un écho chez les lecteurs d'autres pays.

Au cours de l'année écoulée, la santé mentale et les maladies mentales ont fait l'objet d'une attention sans précédent dans la sphère publique espagnole. Des responsables politiques, des journalistes et des activistes ont tous cité des statistiques nationales et internationales faisant état d'un déclin de la santé mentale dans le pays. La mortalité par suicide est en hausse. La consommation d'antidépresseurs a triplé au cours des 20 dernières années et figure parmi les plus élevées d'Europe. Pire encore, l'Espagne affiche la consommation d'anxiolytiques la plus élevée au monde. Une enquête sur la santé mentale des fonctionnaires espagnols réalisée en 2022 replace ces taux dans leur contexte : près de la moitié d'entre eux déclarent avoir recours à des produits psychopharmaceutiques pour soulager l'anxiété liée à leur travail.

Ces chiffres reflètent donc non seulement des problèmes individuels, mais aussi des phénomènes sociaux. Pourtant les médias tournent d'abord leurs caméras vers les psychiatres et les psychologues plutôt que vers les sociologues. Si les disciplines liées à la psychologie sont irremplaçables pour aider les individus, elles tendent à s'aligner sur le modèle (bio)médical, qui décontextualise et individualise le social. Les praticiens finissent souvent par réclamer *plus* de ressources pour les soins de santé mentale, c'est-à-dire *plus* de spécialistes, et *plus* de services. C'est assurément important. Cependant, je soutiens que nous devrions également envisager d'autres réponses.

> La culture et le sentiment de notre propre valeur

Les certitudes culturelles – publiques, telles qu'elles sont (re)produites par les relations sociales et les institutions, mais aussi personnelles, telles qu'elles sont incarnées par la socialisation – guident nos attentes, nos décisions et nos actions en assurant la « *cohérence* d'un savoir suffisant pour la pratique quotidienne » (Habermas 1987). D'une manière qui a été renforcée par le néolibéralisme, la culture nous fournit de plus en plus de scénarios de notre moi qui mettent l'accent sur la compétitivité, la réussite matérielle et la consommation de styles de vie particuliers (Lamont 2019). Les définitions de ce qui fait une vie bonne deviennent plus homogènes et principalement basées sur la performance productive et la consommation, au détriment d'autres critères de valeur sociale.

Les objectifs déclarés sont considérés comme accessibles à tous par le travail et l'effort, ce qui conduit à une classification pour distinguer les « gagnants », censés travailler dur et se dépasser, des « perdants », qui sont supposés ne pas avoir ces aptitudes. Mais ces mesures de la valeur personnelle ne sont tout simplement pas ac-

cessibles à tout le monde, malgré les efforts déployés. En Espagne, être né dans une famille riche donne un avantage extraordinaire. Même si vous étudiez et travaillez dur, si vous êtes né pauvre, vos chances de réussite sont beaucoup plus faibles que celles de vos concitoyens plus aisés.

La plupart des gens font des projets pour leur avenir sur la base de scénarios culturels intégrés, ancrés dans des idéaux de réussite matérielle. Or beaucoup d'entre eux se trouvent face à des possibilités objectives qui vont à l'encontre de ces imaginaires, tout en constatant que les plus chanceux ont la vie plus facile. Ce décalage entre les attentes incarnées et les possibilités objectives peut conduire à une crise de l'orientation culturelle et susciter tristesse, colère ou honte. La perte de (la foi en) l'avenir est sans doute l'une des voies les plus directes vers la détresse.

> Travail et relations sociales

Outre les difficultés matérielles, la sociologie peut également mettre en évidence la souffrance liée au positionnement. Par exemple, malgré une situation relativement avantageuse, un jeune universitaire qui ne parvient pas à trouver un emploi décent mais à qui l'on avait « promis » la sécurité de l'emploi et la reconnaissance en récompense d'années d'études et d'efforts, peut lui aussi éprouver une angoisse existentielle. Au-delà de la question d'une rémunération équitable, les enquêtes menées en Espagne montrent en effet qu'il existe un lien entre la détresse mentale et les caractéristiques de l'environnement de travail, à savoir si le travail a ou non un sens.

Les relations institutionnelles qui favorisent l'autonomie, la dignité et la reconnaissance sur le lieu de travail permettraient d'améliorer le bien-être des employés en développant la solidarité entre les membres de l'organisation et au-delà, en récompensant l'effort et donc en contribuant à ce que les chances objectives soient en adéquation avec les attentes subjectives. Un travail qui a du sens favorise l'intégration sociale du monde de la vie. Or, en Espagne, on observe une détérioration importante des conditions de travail : moins d'autonomie, de dignité et de reconnaissance, et plus de détresse mentale.

Les bouleversements dans les relations de travail pourraient néanmoins être atténués par la solidarité déployée au sein des réseaux sociaux informels, en particulier dans les sociétés du sud de l'Europe qui sont considérées comme des cultures axées sur la famille et où les liens non familiaux sont moins forts. Cependant, l'ensemble des relations sociales – familiales et non familiales – sont devenues moins fortes et ont perdu de leur fonction en Espagne (Ayala Cañón et al. 2022). Ce processus, qui a commencé avant la pandémie de Covid-19, s'est accéléré avec elle : les gens se retrouvent moins souvent avec leurs

amis et leurs proches, comptent moins sur le soutien social et émotionnel de leurs réseaux et, fondamentalement, se sentent plus seuls.

Ainsi, alors que les bouleversements intervenus dans le domaine culturel entraînent une perte de l'orientation culturelle, les perturbations dans les relations sociales – qu'il s'agisse des relations de travail ou des liens sociaux informels – conduisent à une aliénation croissante des individus. Cela génère à son tour un décalage entre ce que les gens attendent sur la base de leur socialisation et la façon dont leur vie se déroule, certaines vies étant plus (in)vivables que d'autres, ce qui peut donner lieu à des psychopathologies.

> Le système

Enfin, bien que je me concentre ici sur le monde de la vie, la sociologie devrait chercher à relier les deux strates de la société, là où le système, avec ses sphères économique et politico-bureaucratique, « doit remplir les conditions pour le maintien de mondes de vie socioculturels » (Habermas 1987). Cela va au-delà des services de santé mentale, qui peuvent en effet soulager la souffrance des individus. Mais dans l'état actuel des choses, les individus retournent dans le monde de la vie, qui est aliéné et dépourvu de sens.

Si l'on n'élargit pas les systèmes de valeur pour que davantage de personnes se sentent utiles, si l'on n'améliore pas les relations de travail et les opportunités de manière à ce que le travail récompense l'effort, ou si l'on n'investit pas dans des politiques sociales, notamment dans les domaines du logement et de la famille, qui promeuvent et transmettent des ordres de valeur, mais qui ont été traditionnellement peu développées en Espagne, le modèle perdure. Autrement dit, le cercle vicieux se poursuit entre d'une part un monde de la vie aliéné et dépourvu de sens, et d'autre part des soins de santé mentale qui s'attaquent aux symptômes plutôt qu'aux causes.

En tant que sociologues, nous sommes en mesure de mettre en avant ces processus et ces explications. Mais même lorsqu'elle s'intéresse à la santé mentale et aux maladies mentales, la recherche sociologique tend à rester dans les limites de la sociologie médicale. Dépasser ces délimitations pour aller, par exemple, vers une sociologie culturelle ou économique, pourrait pourtant grandement bénéficier à la connaissance et à la pratique. Je soutiens donc qu'il est temps d'intensifier ce dialogue entre les différentes sous-disciplines sociologiques. ■

Références :

Ayala Cañón, L., Laparra Navarro, M. and Rodríguez Cabrero, G. (eds.) (2022) *Evolución de la cohesión social y consecuencias de la COVID-19 en España*. Madrid: Fundación FOESSA.

Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action. Lifeworld and System: A critique of Functionalist Reason*. Vol. 2. Cambridge: Polity Press.

Lamont, M. (2019) "From 'having' to 'being': self-worth and the current crisis of American society." *The British Journal of Sociology* 70(3): 660–707.

Toute correspondance est à adresser à : Sigita Dobylytė <doblytesigita@uniovi.es>

> Reconnaître la violence subliminale

Priyadarshini Bhattacharya, représentante de la fonction publique administrative indienne auprès du gouvernement indien (Inde)



Crédit : Illustration du mouvement Vivas nos Queremos (Nous nous voulons vivantes) réalisée par l'artiste et politologue brésilien Ribs (twitter.com/o_ribs et instagram.com/o.ribs) pour l'Observatoire des Mouvements sociaux du Centre de Théorie sociale et d'Études sur l'Amérique latine (NETSAL-IESP/UERJ). Crédit : Ribs, 2021.

Le paradigme des droits de l'homme est une manière profondément empathique de voir le monde. Il repose sur l'hypothèse fondamentale que la vie humaine a une valeur et qu'elle est investie de dignité et de sens. Ce paradigme a évolué structurellement, en s'appuyant sur les enseignements tirés des atrocités que les femmes et les hommes ont subi au cours de l'histoire. Cependant, comme tout paradigme, il est né dans un contexte historique, qui dans ce cas, était dominé par les courants intellectuels du positivisme juridique et de l'individualisme qui privilégiaient l'empirisme objectif et l'individu désincarné comme sujet principal. Le temps est venu d'enrichir et d'élargir les contours du paradigme des droits de l'homme, en reconnaissant la valeur de l'intersectionnalité et de la connaissance située pour saisir la nature palimpseste de la violence fondée sur le genre. Tout signe d'ossification possible doit nous inciter à développer un droit interna-

>>

tional coutumier des droits de l'homme plus nuancé et adapté au contexte, qui prenne en compte la violence culturelle cachée et les préjugés bien ancrés qui réduisent au silence et limitent les interprétations subjectives des survivants de telles violences.

> L'échec du discours sur les droits de l'homme pour aborder les complexités de la violence fondée sur le genre

Cet article souligne l'inadéquation du discours actuel sur les droits de l'homme et de ses instruments socio-juridiques concomitants pour traiter la violence fondée sur le genre, en particulier lorsqu'elle est de nature subliminale et qu'elle se produit donc en « temps de paix ». En outre, il expose la nécessité d'élargir le discours sur les droits de l'homme afin de reconnaître les formes de violence qui se situent souvent au-delà du domaine quantifiable de l'empirique, mais qui restent néanmoins insidieuses et ancrées, nécessitant des outils différents pour les mesurer. Troisièmement, un appel est lancé aux défenseurs des droits de l'homme et aux représentants de la loi pour qu'ils déplacent leur attention vers les formes subliminales quotidiennes de la violence fondée sur le genre, tout en développant les compétences et la responsabilité requises pour apporter leur aide.

Considérée comme un spectre ou un continuum, la violence fondée sur le genre va du spectaculaire au plus ordinaire, de l'exotique au banal. Les actes brutaux de violence fondée sur le genre qui ont été mentionnés dans le cadre des droits de l'homme, en raison de leur manifestation dans les zones de conflit, comprennent les exécutions arbitraires, la violence sexuelle utilisée comme tactique de guerre, la traite des êtres humains et d'autres brutalités du même type, et suscitent à juste titre l'indignation de la communauté internationale et de l'opinion publique. Toutefois, le concept de violence symbolique (Bourdieu, 1970) et subliminale est un outil édifiant qui permet de déplacer notre regard des formes de violence les plus graves et les plus manifestes vers le « fonctionnement » de formes de violence insidieuses et de faible intensité qui se produisent souvent en « temps de paix », mais qui atteignent un point de basculement lors d'un conflit ou d'une crise. Dans leurs travaux, [Scheper-Hughes and Bourgois](#) utilisent l'expression « violence quotidienne » pour souligner l'indifférence sociale envers les formes les plus dérangeantes de souffrance causée aux survivants de violence fondée sur le genre du fait des processus et des discours institutionnels.

Notre condition contemporaine nous a exposés aux complexités de la violence, en particulier aux couches palimpsestiques de la violence fondée sur le genre, étant donné la démarcation poreuse entre la sphère privée et la sphère politique. La violence latente fondée sur le genre, qui se développe en « temps de paix », ne reçoit souvent pas l'attention politique et juridique qu'elle mérite, contrairement

à la violence flagrante, en raison de problèmes de mesure. Ce qui n'est pas mesuré est souvent réduit au silence et oublié, écarté des discussions et des débats. Comme le note [Gayatri Spivak](#), mesurer limite ce qui est vu et efface ce qui n'est « pas identifié ».

> Épistémologies féministes et contextualisation pour visibiliser la violence quotidienne cachée

Le positivisme, dans sa quête de scientificité, a cherché à développer des indicateurs quantifiables. Le discours sur les droits de l'homme met généralement en avant les blessures corporelles et les formes de violence manifestes dans les zones de conflit, révélant des comportements destructeurs, déviants et aberrants, tels qu'ils peuvent être mesurés en termes de prévalence ou d'incidence. Dans son alliance historique avec la tradition de la méthodologie positiviste et de la quantification néolibérale, le paradigme des droits de l'homme a inévitablement eu tendance à écarter les récits très détaillés. Les « [descriptions épaisses](#) » ou « contre-récits » qui en résultent s'incarnent dans l'expérience vécue au quotidien, ce qui nécessite une rupture ontologique avec l'empirisme étroit et le passage à un point de vue féministe interprétiviste qui reconnaît la validité de l'expérience subjective des personnes violentées et leur permet de verbaliser, de catégoriser et donc de mesurer la violence qu'elles ont subie. [Cecilia Menjívar](#), dans son ethnographie très perspicace de la violence dans l'est du Guatemala, documente l'expérience incarnée d'une violence cachée endurée par les femmes ladinas, soumises à des micro-contextes quotidiens de dévalorisation, d'humiliation et de mépris, conduisant à des manifestations macabres de féminicide. Menjívar va chercher aux recoins de la normalité la violence culturellement considérée comme « courante », en enregistrant les témoignages des femmes elles-mêmes autour du terme « *aguantar* » – endurer – indiquant la routinisation de la douleur.

En reconnaissant le contexte social et historique de ceux qui ont un savoir particulier, les épistémologies ayant un point de vue féministe créent un espace pour les personnes qui étaient, pendant tout ce temps, des « sujets absents », et récupèrent leurs « [expériences absentes](#) ». Cette méthodologie favorise une plus grande visibilité des parties prenantes, qui ne sont plus exclues des systèmes de comptabilisation, et leur confère une autorité épistémologique. Prenons, par exemple, le formalisme d'une procédure judiciaire ou d'un procès où les représentants de la loi demandent à la survivante d'un abus sexuel de décrire en termes catégoriques s'il existe une « preuve » de la violence qui a été commise, étant donné le « consentement » apparent qui ressort de son comportement et le statu quo non remis en cause par ses actions. Un positionnement du point de vue des droits de l'homme doit conduire à s'interroger plus avant et s'ancrer contextuellement dans le domaine spécifique de l'expérience que

fait la femme d'une « persuasion cachée », l'exemple le plus implacable étant celui qui résulte simplement de « [l'ordre des choses](#) ».

Lorsque les représentants de la justice et les défenseurs de la loi et du « [pouvoir symbolique](#) » sont porteurs de préjugés aussi ancrés et fondent leurs « verdicts » sur des pré-supposés non réfléchis, l'injustice devient non identifiée, non exprimée et institutionnalisée. La justice est enterrée sous la forme et le poids de l'État et du système social dans son ensemble.

> De nouveaux outils pour une réalité sociale en mutation

La prise en compte globale nécessaire au plan conceptuel – de l'imperceptible – n'est pas dépourvue de complexités pratiques et juridiques, sans parler des dilemmes éthiques. C'est d'autant plus vrai que les études féministes ont souvent fait l'impasse sur la violence symbolique, considérée comme une catégorie trop nébuleuse pour être évaluée. La codification des droits de l'homme, cependant, ne peut jamais être un processus exhaustif et définitif, mais doit être continuellement alimenté par des forces sociales en mutation et des découvertes empiriques qui nécessitent différents outils de mesure.

La [Convention de Belém do Pará](#) et son mécanisme de suivi, le MESECVI, qui s'efforcent d'atteindre cet objectif, constituent une étape fondamentale vers la codification et la pénalisation de la violence symbolique quotidienne. L'article 6 de la Convention reconnaît le « droit des femmes à ne pas faire l'objet de discrimination et à être libérées des stéréotypes et pratiques culturelles qui les considèrent comme inférieures ou subordonnées, ou qui leur assignent des modèles déterminés de comportement ».

Un exemple frappant dans le cas de l'Asie du Sud est celui des « crimes d'honneur » liés aux cadres patriarcaux de « l'honneur » et de son corollaire, la « honte », qui circonscrivent, dirigent et régulent la sexualité des femmes. Cependant, concernant les formes assourdies de violence de faible intensité qui entraînent l'ostracisation sociale de la femme et de sa famille, conduisant en pratique à sa « mort sociale », il est rare qu'elles soient mentionnées ou qu'elles fassent l'objet d'une condamnation catégorique de la part de l'État. En fait, ces actes de violence sont légitimés, et leur visibilité est atténuée par les représentants de la loi.

> Un engagement plus profond en faveur des droits de l'homme

Les formes cachées de violence sont efficacement intériorisées et soutenues par les récits idéologiques, les cou-

tumes et les discours institutionnels existants. Le discours sur les droits de l'homme doit être attentif à la possibilité d'une violence qui ne se manifeste pas par des actes éhontés mais par une conformité quotidienne, résultant d'idéologies et de « [schémas](#) » culturels profondément ancrés, soutenus au plan historique.

Ces formes subliminales de violence qui se cachent sous le vernis de pratiques sociales « normales » doivent être extraites des espaces sociaux normatifs, des pratiques, des processus institutionnels et des interactions qui peuvent causer des dommages qui peuvent paraître moins évidents. Un engagement plus profond en faveur des droits de l'homme devrait donc se manifester par un langage qui tienne compte de l'enracinement de la subordination et de la domination dont les femmes font l'expérience dans les relations de genre asymétriques qui se produisent dans des contextes culturels spécifiques. Ces contextes culturels légitiment souvent la perpétuation et la reproduction, normalisant ainsi la répétition quotidienne. Les actes d'injustice « légère » qui restent tus nécessitent donc des outils de mesure différents.

La réflexivité et l'analyse culturelle critique doivent permettre d'affiner le discours sur les droits de l'homme et de reconnaître que la banalité du quotidien engendre des formes puissantes de violence de genre. La « [banalité du mal](#) » d'Arendt nous rappelle seulement que « [les moments d'iniquité les plus profonds de l'histoire](#) ne sont pas le fait d'extrémistes ou de psychopathes, mais de gens ordinaires – potentiellement vous et moi – qui en viennent à accepter les prémisses de l'ordre existant ». Le silence et l'acceptation sont en effet des mécanismes efficaces par lesquels les relations de pouvoir inégales sont reproduites.

Un discours insuffisamment développé sur les droits de l'homme peut refléter non seulement la quiescence de l'État, mais aussi [la quiescence de la conscience collective](#). L'épistémologie féministe et les outils permettant d'examiner la « violence quotidienne » peuvent offrir au paradigme des droits de l'homme une autre perspective, plus adaptée aux silences « plus épais » et aux voix étouffées mais récupérables de nos « héros épistémiques », qui doivent s'élever contre l'oppression épistémique d'un empirisme étroit. Réorienter les droits de l'homme vers une politique de reconnaissance – en rendant visibles les actes quotidiens d'injustice cachés, par l'acte même d'écoute – serait un projet louable qui pourrait apporter un apaisement collectif à ceux qui font état de blessures invisibles et incurables. ■

Toute correspondance est à adresser à :
Priyadarshini Bhattacharya <priyadarshini.bhattacharya@gmail.com>
Twitter: [@BhattacharyaAS](https://twitter.com/BhattacharyaAS)

> Perspective khaldounienne sur l'invasion russe de l'Ukraine

Ahmed M. Abozaid, Université de Southampton (Royaume-Uni)



Crédit : photomontage de Vitória Gonzalez, 2023.

Ibn Khaldun (1332-1406) était un érudit et un homme politique musulman qui a suscité beaucoup d'intérêt dans les sciences sociales du monde entier. Ses travaux interdisciplinaires ont apporté des contributions précieuses aux domaines de l'économie, de la finance, des études urbaines, de la géographie humaine, de l'histoire, de la théorie politique, de l'étude des conflits, de la philosophie et des relations internationales, pour n'en citer que quelques-uns. Ses écrits, *al-Muqaddima* (Prolegomènes) et *Kitb al-'Ibar* (Le livre des exemples), sont apparus pour la première fois en Occident en français en 1697, dans la *Bibliothèque orientale* de Barthélemy d'Herbelot. Aujourd'hui, il existe de nombreuses traductions de l'œuvre d'Ibn Khaldoun dans la plupart des langues encore parlées et plusieurs chercheurs le considèrent comme l'un des fondateurs de la sociologie.

En février 2022, je terminais ma thèse de doctorat sur Ibn Khaldoun et l'étude de la violence d'État lorsque la guerre de la Russie contre l'Ukraine s'est transformée en une invasion à grande échelle. J'ai été bouleversé par cette violence, en tant que politologue, mais aussi parce que j'ai de la famille à Kiev. Comme beaucoup d'autres, j'ai lutté pour donner un sens à cette nouvelle réalité hostile et je me suis senti frustré par les explications réductrices et limitées sur la guerre, souvent données par des experts en *Westspaining*. Ce sont les écrits d'Ibn Khaldoun qui m'ont soudain aidé à comprendre la dynamique de

l'agression et l'extraordinaire violence étatique pratiquée par le régime russe à l'encontre de l'Ukraine. Je partage ici ces réflexions, en soulignant la pertinence aujourd'hui des idées d'Ibn Khaldoun pour expliquer les dilemmes sociopolitiques mondiaux urgents de notre époque.

> La perspective khaldounienne

On peut dire que depuis le XVII^e siècle beaucoup de conflits politiques mondiaux résultent du processus constitutif des États-nations modernes et du système étatique. Les problèmes qui sont apparus au cours des processus constitutifs n'ont jamais été résolus. Dans une perspective khaldounienne, les configurations sociopolitiques et socioéconomiques constitutives reflètent la nature de la *asabiyya* (l'esprit de corps des élites dirigeantes) et la manière dont les structures de pouvoir ont été formées au sein des sociétés modernes ; en particulier, comment ces structures ont été consolidées par la violence et l'oppression afin de préserver le pouvoir et la domination des élites dirigeantes, leur contrôle des moyens de production et leur monopole de la violence. Ces concepts khaldouniens expliquent les motivations et les objectifs qui conduisent les États à exporter le surplus de violence, à l'extérieur comme à l'intérieur, pour permettre aux élites dirigeantes d'accéder au pouvoir politique ou de le conserver. Le réexamen des thèses d'Ibn Khaldoun élargit notre compréhension des crises de gouvernance et de légitimité dans le cadre de la politique mondiale actuelle, de la démocratie libérale à la tyrannie militaire, en passant par l'autoritarisme et les régimes monarchiques, ainsi que par les rivalités entre grandes puissances au XXI^e siècle. Mes travaux consacrés à l'analyse de Khaldoun sur la formation des structures de pouvoir m'ont fait prendre conscience de la présence du passé et de la nature hybride des structures politiques et juridiques (modernes et pré-modernes) dans le système international d'aujourd'hui.

La perspective khaldounienne met en évidence les cycles des groupes dynastiques dominants, le patriotisme ou la règle oligarchique. Elle met également l'accent sur les luttes internes pour le pouvoir menées par des

>>

groupes sociaux cohésifs qui visent à préserver le pouvoir des élites dominantes et leur contrôle sur les moyens de production, et surtout à se débarrasser des opposants et des ennemis (extérieurs et intérieurs). Cette dynamique a conduit à une attitude du « nous contre eux » à l'égard des autres pays en général et à un raisonnement à somme nulle vis-à-vis de ces soi-disant ennemis ou adversaires. Par exemple, dans le cas de l'Ukraine, Poutine veut créer un nouveau régime transrégional, c'est-à-dire une *asabiyya* fondée sur l'identité dans l'espace post-soviétique, et gérer les concurrents extérieurs, représentés par les programmes d'élargissement de l'UE et de l'OTAN, le mieux qu'il peut dans le contexte de ce qu'il perçoit comme son pouvoir d'action en termes de *asabiyya*.

> La *asabiyya* de Poutine

À la tête de la *asabiyya* des dirigeants russes, Poutine définit la politique en termes d'imposition de la domination par la violence et la coercition, au cours de laquelle l'autorité utilise la *ghalbah* et le *qahr*, c'est-à-dire des moyens brutaux tels que le meurtre et la torture, pour éliminer et réduire les opposants et les concurrents qui contestent la légitimité et le pouvoir de la *asabiyya*. En d'autres termes, Poutine exporte le surplus de violence (matérielle et symbolique) qui a accompagné la montée en puissance de cette *asabiyya*. Il le fait à la fois sur le plan interne, en réprimant les groupes d'opposition et en consolidant la sécurité de son régime, et sur le plan externe, par le biais d'une guerre offensive expansionniste interétatique. Selon Ibn Khaldoun, une fois qu'une *asabiyya* a établi sa supériorité (intérieure), elle se fixe pour objectif d'en dominer d'autres et de vaincre les groupes subordonnés pour consolider son pouvoir, détruisant et dissolvant ainsi le sentiment de groupe qui unissait les autres élites dominantes concurrentes et menaçantes, de peur que son emprise ne s'affaiblisse.

Face à l'incapacité de remporter une victoire décisive en Ukraine ou de briser l'âme de la résistance ukrainienne, le destin du régime de Poutine pourrait aussi être expliqué dans une perspective khaldounienne. Ibn Khaldoun affirme que le principal ennemi du régime est la désintégration de la *asabiyya* qui a initialement constitué, préservé et défendu le régime. Cette désintégration se produit principalement par la diminution de l'impact de la *asabiyya* (c'est-à-dire sa capacité à imposer la soumission). La survenue d'une telle transformation (avec également la réduction du pouvoir financier) induit la destruction du régime. En outre, comme l'a fait valoir Yassin al-Haj Saleh, la défaite de Poutine pourrait bien mettre fin à sa vie politique et constituer une mauvaise nouvelle pour les régimes dictatoriaux de Biélorussie, d'Asie centrale et du Moyen-Orient, dont la survie et la stabilité dépendent du

soutien et du patronage transrégionaux de Poutine. Ainsi, sa défaite en Ukraine affaiblirait également des régimes barbares et traîtres comme celui d'Assad en Syrie.

> Améliorer les interprétations réalistes et libérales

Pour résumer, il serait erroné de réduire les raisons de l'éclatement des conflits et des crises au sein du système international à la seule férocité de quelques tyrans et d'ignorer l'impact des facteurs économiques, politiques et stratégiques internationaux et régionaux. Ce n'est pas ce que suggère la perspective khaldounienne. Au contraire, comme l'illustre le cas de l'invasion à grande échelle de l'Ukraine par la Russie (et d'autres cas tels que la Syrie, la Chine, les États-Unis, Israël, etc.), Ibn Khaldoun souligne la nécessité de (ré)examiner le rôle et la fonction des élites dominantes (c'est-à-dire les blocs historiques et les forces sociales), parallèlement à d'autres indications systématiques, pour révéler leurs rôles cruciaux à la fois dans l'établissement et la préservation des structures de pouvoir des régimes autoritaires violents. La légitimité de ces régimes repose sur l'exportation du surplus de violence contre ses citoyens à l'intérieur du pays comme méthode de répression, et vers d'autres pays comme stratégie d'État.

Malheureusement, alors que les chercheurs s'efforcent d'imaginer des scénarios pour sortir du cercle vicieux de la violence propre à la politique internationale aujourd'hui, ces visions novatrices ont été largement négligées. Toutefois, depuis peu, on reconnaît de plus en plus le potentiel des cadres khaldouniens pour critiquer les théories des relations internationales et analyser les cas à l'échelle mondiale. Cette logique est utile, depuis que Poutine s'est emparé du pouvoir absolu en 2008, pour surmonter les défaillances des interprétations réalistes et libérales du dernier épisode d'agression russe. La théorie d'Ibn Khaldoun surpasse l'orientation dominante du réalisme portant sur les prescriptions en vue de la paix et l'évitement de la guerre basées sur l'équilibre des pouvoirs, la sécurité et les calculs géopolitiques, ainsi que leurs implications possibles pour le système international dominé par les États-nations. Il en est ainsi lorsque l'on ouvre la boîte noire de la dynamique du renforcement de l'autorité et de l'influence des groupes socialement cohésifs (*asabiyya*) sur la pensée de groupe. De même, la théorie d'Ibn Khaldoun remet en question l'importance excessive accordée par les néolibéraux au rôle du droit international, des accords institutionnels et de la réflexion sur la sécurité des communautés, qui facilitent la prise de décision en fournissant des informations précieuses sur la coopération. La domination de la logique des gains relatifs de la *asabiyya* ébranle les priorités des gains absolus, qui visent à réduire les insécurités des États en utilisant les institutions. ■

Toute correspondance est à adresser à Ahmed M. Abozaid <a.ahmed@soton.ac.uk>
Twitter: [@AbozaidahmedM](https://twitter.com/AbozaidahmedM)

