



HAL
open science

La portée morale et éthique de la sociologie

Denis Laforgue

► **To cite this version:**

| Denis Laforgue. La portée morale et éthique de la sociologie. 2022. <halshs-04080725>

HAL Id: halshs-04080725

<https://shs.hal.science/halshs-04080725v1>

Preprint submitted on 25 Apr 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

La portée morale et éthique de la sociologie

Denis Laforgue

Dans ce texte, j'aimerais m'interroger sur le rôle que peut jouer la sociologie, en tant qu'institution¹, dans l'étayage, le soutien à des acteurs publics et ordinaires, qui se trouvent souvent aux prises avec le défi de redonner une dimension morale et éthique consistante à leurs actions réciproques. Je défendrai donc l'idée générale, selon laquelle l'institution « sociologie » peut avoir un mandat moral en propre (et non pas seulement épistémique voire politique) auprès des institutions publiques et de leurs acteurs. Puis, je proposerai une relecture de différentes traditions sociologiques de manière à mettre en évidence des exercices de pensée, des « ficelles du métier »² sociologiques pouvant avoir une portée morale et éthique (et pas seulement épistémique) pour les acteurs institutionnels et ordinaires.

Et si l'institution sociologique méconnaissait son mandat moral ?

Cette idée d'une sociologie à même de déployer un mandat moral auprès des professionnels et usagers des institutions publiques peut paraître quelque peu loufoque. En effet, la sociologie contemporaine revendique avant tout un mandat épistémique et scientifique : il s'agit, pour ses membres, de produire des connaissances vraies sur les institutions du monde social telles qu'elles sont et de les mettre éventuellement à disposition des acteurs. On est donc là assez loin d'un mandat moral de la sociologie, encore qu'on puisse considérer que le fait de dire la vérité sur le monde social soit déjà une action relevant d'une certaine exigence morale (dire le vrai est plus moral que de mentir !). Mais en tout cas, le sociologue se refuse à intervenir dans la définition des actions morales chez les acteurs des institutions : il étudie les actions réelles, éventuellement les valeurs qui les sous-tendent (ou pas), mais il ne participe pas à leur (re-)configuration dans un sens plus moral.

Cela étant, on le sait, ce n'est pas la seule dimension du mandat de la sociologie vis-à-vis du monde social. De manière plus ou moins explicite, suivant les sociologues, on peut aussi repérer un mandat politique de l'institution sociologique. Ainsi, à travers et par contraste avec la description des institutions telles qu'elles sont, tous les grands auteurs de la sociologie, en nous tendant ce miroir, en décrivant ce paysage, nous interpelle sur les institutions dans lesquelles nous voudrions / pourrions vivre ensemble, au regard d'un certain nombre de valeurs « transcendantes » (l'égalité, la liberté, etc.). Par exemple, en étudiant les formes et mécanismes d'exclusion, d'inégalités, de conflits, les sociologues nous interrogent plus ou moins explicitement sur la cohésion, l'égalité, les formes d'accord entre individus, que nous souhaiterions dans nos institutions. Mais là encore, la dimension morale reste pour ainsi dire externe à l'activité de recherche sociologique sur les institutions.

La dimension morale n'est donc pas complètement absente de ces rapports épistémiques et politiques entre l'institution sociologique et les institutions publiques. Mais, on la réduit souvent au célèbre concept de rapport aux valeurs, qui, comme bien d'autres concepts

¹ ayant un certain mandat auprès de populations, pouvant prêter à controverses. cf. E. Hughes, *Le regard sociologique*, Paris, Ehes, 1996.

² H. Becker, *Les ficelles du métier*, Paris, La découverte, 2002

fondateurs, fonctionne aujourd'hui davantage comme un « mot-écran » nous dissuadant de poser à nouveaux frais un certain nombre de problèmes quant à la place de la sociologie. Le tranchant de ce type de concept s'est émoussé, il est donc temps de renouveler nos scalpels, nos opérateurs conceptuels ! Ce rapport aux valeurs donc, il s'agit, classiquement, au début de la recherche de l'objectiver pour mieux aller vers une analyse du social productrice de connaissances objectives, *i.e.* qui assument leur point de vue. Mais, ce faisant, la teneur morale de la sociologie est très largement neutralisée, en étant reléguée à l'extérieur du faire sociologique lui-même. Par exemple, un chercheur acceptera (plus ou moins) de dire quelque chose du genre : « mon rapport aux valeurs fait que j'aborde l'institution scolaire du point de vue de la fabrication des inégalités (qui n'est qu'un point de vue parmi d'autres que je ne peux pas justifier seulement d'un point de vue scientifique) ». Mais une fois cela fait au départ de la recherche, ensuite on fait comme si le mandat du sociologue « au travail » ne pouvait plus être que celui de la production de connaissances objectives. La question morale revient seulement (parfois) en aval de la recherche, une fois les connaissances produites et les résultats publiés. Le sociologue laisse alors le soin aux décideurs, aux acteurs investis, aux militants de se saisir de ses résultats de recherche à l'aune de critères moraux qu'il perçoit toujours implicitement comme évidents, transcendants, s'imposant à tous sauf en cas de mauvaise foi desdits acteurs. Par exemple, s'il établit l'existence d'un mécanisme institutionnel fabriquant des inégalités à l'école, « il va sans dire » que les acteurs de l'institution scolaire devraient (impératif moral) s'en saisir pour transformer la situation, inacceptable moralement au regard de la valeur d'égalité dont l'Ecole se veut la garante. Ce faisant le sociologue fait comme s'il était muet sur la question morale (« ce n'est pas mon job, moi je suis sur le savoir »). Ou alors il quitte sa neutralité pour devenir un entrepreneur de morale au service de valeurs quasi-sacrées, de « causes parfaites » (en faveur des dominés en général). Ce faisant le sociologue se condamne à n'être qu'un lanceur d'alerte a posteriori, après avoir produit des connaissances montrant le décalage entre le devoir être (idéal moral) et l'être (la réalité modélisée) de l'institution. Le sociologue s'en tient donc à une approche très substantialiste et transcendante de la morale (« il y a des valeurs ayant une dimension d'obligation et il faut donc essayer de rapprocher le réel de ces valeurs »), qui ne marche quasiment jamais. En effet, soit les institutions sont sourdes aux implications morales du tableau d'elles-mêmes que le sociologue leur tend. Cela peut être par cynisme, mais beaucoup plus souvent par incapacité à remettre en cause le « noyau dur » de représentations, d'actions, de valuations qui informe leur mandat : « comment faire autrement ? que faire d'autres et comment faire bouger tout ce qu'il faudrait bouger pour arriver au scénario moral idéal... ?! » pensent souvent les acteurs des institutions. De fait, en général ils arrêtent avant même d'avoir commencé. Soit, l'institution a tendance à distordre les connaissances sociologiques de manière à préserver son noyau moral : ainsi dans l'institution scolaire, on distord l'analyse bourdieusienne des inégalités en en faisant les conséquences non voulues des handicaps culturels de certaines familles, ce qui permet de laisser intact la règle morale suivante : « les enseignants ont l'autorité (sur les comportements, mais aussi les savoirs à transmettre) et les enfants obéissent »³. On peut donc se demander si les sociologues n'ont pas tendance à surestimer leur sous-mandat politique, au détriment d'autres dimensions et portées de la sociologie.

D'où l'idée, que je propose ici, d'explorer une autre dimension, un autre horizon, un autre mandat (certes minoritaire) du regard sociologique. Il me semble que, même si peu d'auteurs l'assument, la sociologie a autre chose à apporter en matière morale, quelque chose de bien plus riche qu'une simple objectivation préalable de ses propres convictions morales ou qu'une simple défense (en tant que tiers neutre) de valeurs démocratiques préétablies et, il faut bien le

³ cf. récemment, Z. Sérir, *Insiders. Elément et surgissements de la normalité. Etude sur la condition sociale des étudiants en formation à l'enseignement primaire*, Thèse de doctorat, Université de Genève, 2022.

dire, un peu « creuses » (ou fourre-tout). La topographie morale⁴ de la sociologie (en tant qu'institution) est bien plus fine que cela et, ce faisant, a un potentiel instituant de bien plus grande portée⁵. Mais, pour saisir cela, nous n'avons pas d'autres choix que de lire entre les lignes des (grands) auteurs qui font vivre notre institution sociologique. Ce que je propose donc, c'est que le sociologue participe de l'institution morale des individus des interventions publiques étudiées. « Moral » est pris au sens de l'interrogation suivante : « quel est mon devoir en actes à l'égard d'autrui et des institutions et réciproquement ? ». La sociologie peut aussi contribuer à l'institution éthique des individus, au sens de « comment mener une vie bonne et réussie pour soi et avec autrui »⁶. Autrement dit, j'aimerais défendre l'idée selon laquelle la sociologie a quelque chose à nous dire (à chacun d'entre nous) sur la façon de définir « nos devoirs à l'égard d'autrui », « les devoirs des institutions à notre égard » et sur la manière de « mener une vie bonne, réussie pour soi et avec les autres, au sein d'institutions plurielles ». « Quelque chose à nous dire », cela ne veut pas dire que la sociologie a des mots d'ordre moraux à transmettre, à inculquer aux acteurs des institutions ou à leurs usagers. Cela veut dire que par la pratique de différents exercices, de différentes techniques spirituelles, elle peut les aider à élaborer de manière contingente une manière de vivre, un « chemin de vie » moral et éthique au sein et avec les institutions dans lesquelles ils sont encastrés.

La tradition sociologique : un message moral passé sous silence ?

L'idée peut surprendre, au regard de la tendance scientifique de notre discipline, et pourtant la lecture de certains grands auteurs laisse transparaître assez spontanément cette dimension morale et éthique de la sociologie. C'est assez évident dans la sociologie critique de Bourdieu. Prenons l'exemple de "Leçon sur la leçon" :

« La sociologie dévoile la self-deception, le mensonge à soi-même collectivement entretenu et encouragé qui, en toute société, est au fondement des valeurs les plus sacrées et par là de toute l'existence sociale [] Et sans doute parce qu'ils [certains sociologues] ont trop profondément besoin, comme tout le monde, de l'illusion de la mission sociale pour s'avouer ce qui en est au principe, ils ont peine à découvrir le véritable fondement du pouvoir exorbitant qu'exercent toutes les sanctions sociales de l'importance, tous les hochets symboliques, décorations, croix, médailles, palmes ou rubans, mais aussi tous les supports sociaux de l'illusio vitale, missions, fonctions et vocations, mandats, ministères et magistratures [] Si ceux qui ont partie liée avec l'ordre établi, quel qu'il soit, n'aiment guère la sociologie, c'est qu'elle introduit une liberté par rapport à l'adhésion primaire qui fait que la conformité même prend un air d'hérésie ou d'ironie [] Il n'est pas de sociologue qui prendrait le risque de détruire le mince voile de foi ou de mauvaise foi qui fait le charme de toutes les piétés d'institution, s'il n'avait foi dans la possibilité et la nécessité d'universaliser la liberté à l'égard de l'institution que procure la sociologie »⁷

A chaque fois que je lis ce texte, je suis saisi par le fait que tout le propos de Bourdieu est en quelque sorte imprégné ou suppose en arrière-plan, ce que j'appellerais une "morale cynique" au sens classique : Diogène qui vivait dans son tonneau, en dénonçant la facticité des devoirs et obligations associés aux institutions de la civilisation et qui prônait un retour à la Nature (au sens des grecs) gage d'une éthique de liberté à l'égard des fausses morales d'institutions⁸.

⁴ C. Taylor, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998.

⁵ cf par exemple Payet, J.-P., Richardier, V., Serir, Z. & Rufin, D. « De quels devenirs minoritaires sommes-nous les chercheurs ? Expériences d'engagement dans la recherche collaborative et l'écriture créative » *Revue Communication* (à paraître).

⁶ cf. M. Conche, « Devenir grec » et « L'obligation morale », dans *Analyse de l'amour et autres essais*, Paris, Le Livre de Poche, 2011.

⁷ P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit, 1982, pp. 32, 53, 54, 56.

⁸ cf. *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Paris, Le livre de poche, 1992.

Si on prend le cas d'E. Durkheim lorsqu'il décrit, analyse différentes institutions⁹, tout son discours a comme arrière-plan et comme horizon une topographie morale, bien différente de celle de Bourdieu. En l'occurrence, l'horizon moral à partir duquel Durkheim regarde les institutions et s'adresse au lecteur est ce que j'appellerais une morale stoïciste : ce sur quoi il attire notre attention, c'est que le propre de la vie humaine en société tient à (la nécessité de) ces lois morales (et devoirs associés) inhérentes aux institutions. Les formules de ces lois morales ne dépendent pas des individus, mais, par contre, il dépend d'eux de les suivre librement, pour reprendre la célèbre distinction de Sénèque¹⁰.

Un autre grand horizon moral de la sociologie s'exprime dans la sociologie compréhensive, lorsqu'elle cherche à faire l'expérience du point de vue d'autrui. Cela s'opère certes à des fins de connaissance, mais il paraît aussi assez évident que cette ficelle du métier a une dimension morale : elle nous apprend à considérer la diversité des morales particulières (individuelles ou collectives), à les comprendre, à déceler la cohérence interne à chacune mais aussi à reconnaître les tensions inévitables entre les différentes morales. L'horizon moral est donc celui de la morale sceptique où la suspension du jugement conduit à faire le deuil d'une morale universelle et à faire de l'écoute et du respect de la morale d'autrui un devoir. La pensée de Max Weber (cf. ne serait-ce que sa sociologie des religions...) me semble être tout à fait emblématique de cette ressource morale de la sociologie. Qu'on pense aussi à l'approche tourainienne dans laquelle le dialogue, la conversation, mènent à la compréhension d'autrui, mais aussi à une compréhension de soi (et de nos engagements éthiques et moraux) renouvelée : par l'intervention sociologique, on fait le deuil de nos absolus moraux, qui s'avèrent être particuliers et en lutte les uns contre les autres, ouvrant sur la dimension inévitablement dramatique de la vie sociale¹¹. Dans ses versions les plus phénoménologiques, la sociologie compréhensive tend à une forme de morale pyrrhoniste¹² : la morale n'est plus vue comme arrimée à des valeurs ou à des traditions préexistantes qui s'imposeraient aux individus *in situ*. Au contraire, elle est pure apparence (au sens de ce qui apparaît, de ce qui advient), ici et maintenant, en tant qu'accomplissement pratique permanent, pour reprendre la formule de Garfinkel. Et cette formule n'est pas seulement théorique, elle a aussi potentiellement pour tout à chacun (pour qui veut bien s'en saisir) des implications très concrètes en termes d'intelligence, mais aussi de sagesse pratiques dans notre rapport à soi et à autrui au quotidien¹³.

Reste, si je vais au bout de mon emprunt à la philosophie grecque, pour penser les morales implicites de la sociologie, un dernier horizon moral possible, celui des épicuriens. A quoi cela peut-il correspondre en sociologie ? Peut-être à la sociologie de Goffman dans laquelle on retrouve (mais pas que !) cette idée d'une morale du quotidien qui consiste à vivre, à s'engager dans le moment présent (le célèbre « *carpe diem* ») tout en s'employant, dans son rapport à soi et à autrui, à limiter ses désirs, à contenir ses représentations auto-centrées, pour s'émanciper et préserver autrui, tant que faire se peut, de la souffrance et de la frustration... tout en sachant que ces dernières sont inéluctables. Sur ce point, le parallèle entre la « sagesse

⁹ cf. par exemple E. Durkheim, *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 1997.

¹⁰ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Paris, GF, 1992

¹¹ cf. Touraine, *La voix et le regard*, Paris, Fayard, 1978

¹² M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, PUF, 1994.

¹³ cf. P. Ladière, « La sagesse pratique », dans *Les formes de l'action*, Paris, EHESS, 1990.

tragique »¹⁴ des grecs et les concepts de « face », de « tact », d' « offense », de « réparation », de « stigmaté » ou encore de « consolation » » chez Goffman serait intéressant à prolonger¹⁵.

Quoi qu'il en soit, il est plus que probable que tous les grands auteurs sociologiques combinent plusieurs des topographies morales que je viens d'esquisser : que l'on pense par exemple à Becker et à son talent pour mêler des descriptions critiques, ironiques, compréhensives ou encore tragiques des mondes sociaux. Cela rend le potentiel moral de la sociologie d'autant plus riche. Pour le dire simplement, il n'y aurait donc dans le projet, la tradition sociologique, pas seulement un potentiel épistémique (produire une vérité sur le monde social), mais bien des messages, des indications, voire des techniques pour vivre dans le monde social selon une éthique en actes, qui peut s'adresser aussi bien aux acteurs institutionnels qu'aux acteurs ordinaires. Ce que je voudrais donc défendre, c'est l'idée que cette dimension morale de l'institution sociologique lorsqu'elle se porte sur d'autres institutions du monde social (ayant leurs propres morales), n'est pas quelque chose qu'il faudrait neutraliser, un biais, ou un défaut (d'objectivité) qu'il faudrait faire disparaître. Je tiens même le propos complètement inverse : cette dimension morale, inhérente à notre activité (la sociologie n'est pas la science physique) devrait être mise davantage en avant, par nos soins, auprès des acteurs et des institutions avec ou sur lesquels on travaille. Autrement dit, je plaiderai en faveur de l'idée que les sociologues n'ont pas que des connaissances à proposer aux acteurs ; un dialogue (une conversation) instituant (créateur, porteur de changements) peut aussi se nouer entre morales sociologiques et morales d'institutions publiques et cela pourrait aider chacun, même modestement "à mieux vivre dans et face aux institutions".

Connaitre et éclairer le monde de son savoir sur ce dernier, ce n'est donc pas la seule fonction réelle de la sociologie. La sociologie peut aussi participer de l'institution de manières de vivre dans leur dimensions morales et éthiques. On peut ici faire le parallèle entre les origines grecques « de la philosophie » (dont le projet est avant tout d'apprendre aux gens à vivre, pas de construire des cathédrales conceptuelles comme dans la philosophie moderne)¹⁶ et les origines socio-historiques de la sociologie. Au départ, cette dernière n'est pas qu'un projet de connaissance (de surcroît à prétention scientifique), c'est aussi une aventure ou une réflexion politique et morale sur « comment vivre ensemble ? »¹⁷. C'est cet esprit de la sociologie qu'il s'agit peut-être de réactualiser lorsque le sociologue s'intéresse à la dimension morale des institutions modernes. Ce à quoi le sociologue peut inviter les acteurs, ce n'est pas seulement à « prendre », à assimiler le résultat du regard sociologique : des savoirs sur le monde social (il est ainsi, il se passe cela, pour telles ou telles raisons). Il peut aussi les conduire à prendre le regard sociologique comme un ensemble d' « exercices spirituels et pratiques »¹⁸ ayant une dimension morale et éthique, que l'on peut pratiquer dans la vie quotidienne, dans les situations vécues dans différents mondes sociaux.

Ce qu'il s'agit donc d'explorer, ce sont les ressources dont la sociologie dispose pour aider tout à chacun à vivre pour soi / avec les autres. Plaider pour un rôle moral et éthique de la

¹⁴ Héraclite, *Fragments commentés par M. Conche*, Paris, PUF, 1986.

¹⁵ cf. Goffman E., *La mise en scène de la vie quotidienne ; Stigmaté ; Le parler frais d'E. Goffman*, Paris, Minuit, 1973, 1975 et 1990. On peut aussi penser à Simmel.

¹⁶ Mon propos est fortement influencé par les travaux de P. Hadot qui envisage la philosophie comme manière de vivre plus que comme entreprise de construction de systèmes de pensée et de savoirs. Cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Folio, 1995. cf aussi M. Foucault, *L'herméneutique du Sujet, Le gouvernement de soi et des autres*, et *Le courage de la vérité*, Paris, Seuil, 2001, 2008, 2009.

¹⁷ R. Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 2012.

¹⁸ cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002

sociologie, cela ne signifie pas que le sociologue va expliquer aux individus ce qu'ils vivent (souffrance, difficultés, etc.) en espérant ainsi les aider à mieux vivre. L'idée n'est pas de leur donner des clés de lecture de la société applicables, éclairant leur vie personnelle¹⁹ ? Même si cette approche est tout à fait pertinente, ce n'est pas à cette posture du sociologue que je fais ici référence, qui est encore dans le champ du mandat épistémique de notre discipline : le sociologue continue à être celui qui vient au final "éclairer" l'individu sur les facteurs sociaux de son malaise. Mais comme disait Freud, "*ce n'est pas parce que le psychanalyste explique au névrosé les causes de sa névrose, que miraculeusement ce dernier voit sa névrose disparaître en en prenant conscience...*"²⁰. Ce que je recherche plutôt, ce sont des "techniques de soi", des "exercices spirituels et pratiques", inspiré(e)s de la sociologie et qui aideraient tout à chacun à s'orienter dans son « chemin de vie » moral et éthique, en l'occurrence dans son travail au sein des institutions ou dans ses interactions avec ces dernières en tant qu'utilisateur. Il s'agit donc plutôt de faire en sorte que les individus eux-mêmes adoptent, apprennent, mobilisent, pour leur propre compte (et en lien s'ils le souhaitent avec d'autres ressources philosophiques, religieuses, psychologiques, etc.) un certain nombre d'exercices propres à la sociologie ou plutôt aux sociologues, car il n'y pas de corpus unifié en la matière.

La sociologie comme exercices spirituels et dialogiques

Quelles techniques spirituelles d'inspiration sociologique, pratiquées par des acteurs institutionnels et des usagers pourraient les étayer dans la recherche d'un chemin de vie moral (devoirs réciproques à l'égard d'autrui) et éthique (vie bonne, qui mérite d'être vécue) dans le cadre de leurs relations mutuelles ? Je ne peux, pour l'heure, que proposer une esquisse, que je soumetts à la critique.

Mon idée est que différentes techniques, que je vais rapidement présenter, pourraient être expérimentées par les acteurs des institutions dans un « lieu-autre »²¹, sous la forme d'un groupe se réunissant régulièrement en compagnie d'un ou de plusieurs sociologues. Les exercices prendraient comme « matériaux » des situations relevant des sphères professionnelle, publique ou encore privée, des situations d'interaction entre professionnels, entre professionnels et usagers. Les exercices pourraient être pratiqués seuls ou en groupe, ils pourraient parfois faire l'objet d'une restitution et d'une discussion collective, parfois pas. En ce lieu, en ces moments, il s'agirait de pratiquer des exercices permettant de douter aussi bien du bon sens collectif, comme totalité moralo-pratique instituée, que de ses propres désirs et pulsions auto-centrés. Je pars en effet de l'idée que ces deux mouvements spontanés éloignent d'un chemin de vie moral et éthique : a) le bon sens collectif emprisonne dans des morales instituées empêchant le déploiement d'une éthique en propre, ainsi que d'une action moralement bonne ici et maintenant ; b) la centration sur soi et ses désirs risque aussi de réduire à une sphère proximale les exigences morales²² à l'égard d'autrui et condamne à vivre dans l'instant sans rapport dialectique avec un horizon d'attente. Il s'agit donc, par ces exercices, de s'entraîner à se tenir à distance de ces deux pôles, sans les renier non plus (car, c'est impossible et amputant). Il faut vivre (rencontrer le monde et autrui) dans la tension entre les deux, dans l'écart entre une pure hétéro-institution de l'individu et une pure auto-

¹⁹ Ce que propose par exemple D. Martucelli avec sa technique d'extrospection dans *la Société singulariste*, Paris, A. Colin, 2010. cf aussi les travaux de De Gaulejac et sa sociologie clinique.

²⁰ cf. Freud, *La technique psychanalytique*, Paris, PUF.

²¹ M. Foucault, « Des espaces autres », dans *Dits et écrits, tome 4*, Paris, Gallimard, 1994.

²² pour reprendre une expression d'H. Arendt, *Eichman à Jérusalem*, Paris, Folio Histoire, 1997.

institution de ce dernier²³. Plus encore, il faut, à travers ces exercices, se risquer à « se néantiser » (c'est-à-dire à se mettre en question, voire renoncer à des désirs, à des images de soi, à des croyances morales qui faisaient jusqu'alors supports) pour se ré-instituer autrement. En pratiquant les exercices présentés, on cherche à vivre en actualisant sans cesse ce processus de néantisation-institution de soi en tant qu'individu social (et moral)²⁴. Il me semble que, dans le cadre de ce « lieu-autre », ces exercices doivent être pratiqués, non pas seulement par les acteurs institutionnels et ordinaires, mais aussi par le sociologue lui-même, en tant que lui-même agent d'une institution (l'Université) et usager de différentes institutions publiques (par exemple l'Ecole pour son / ses enfants). C'est la condition d'une véritable conversation sociologique²⁵ entre tous les acteurs et non pas seulement d'un enseignement.

Je peux distinguer quatre grands types d'exercices (« macro-exercices ») sociologiques, chacun se déclinant en techniques²⁶ plus spécialisées, empruntées bien sûr à différents auteurs sociologiques. La liste que je propose n'est absolument pas exhaustive et devra être complétée, révisée. Sans doute que chacun doit petit à petit se constituer sa propre « boîte à outils ». J'ai choisi d'associer chaque technique au vocabulaire spécifique d'un auteur emblématique (mais d'autres auraient pu être choisis). Il faut voir cela comme une sorte de stratégie sténographique et mnémotechnique : l'expression choisie pour qualifier chaque technique nous évoque d'emblée tout un ensemble de schèmes conceptuels à nous, sociologues. Mais cela ne dira absolument rien aux autres acteurs. En pratique il faudra donc faire preuve de pédagogie et d'adaptation. Plus encore, la mise en œuvre de ces exercices par des acteurs variés sera aussi une mise à l'épreuve de la supposée sagesse que j'impute ici à la sociologie. Dans et par la pratique de ces exercices, s'instaurera très certainement un processus de « co-éducation mutuelle »²⁷, qui modifiera sensiblement les exercices et techniques « formels » que je présente ci-dessous. Pour l'instant, les critères de classement des macro-exercices présentés ci-dessous reprennent les distinctions classiques entre les différents courants de la philosophie grecque, que j'ai déjà mobilisées dans la partie précédente (cf. ci-dessus cynisme, stoïcisme, épicurisme, etc.). Mais ce découpage ne conviendra pas (ne parlera pas) à tout le monde et sera sans doute à revoir lorsque le mandat moral et éthique de la sociologie sera mieux établi. En tout cas, il me semble qu'on peut envisager ces 4 macro-exercices comme complémentaires les uns des autres : leurs pratiques successives ou simultanées produisent des mouvements entre hétéro-institution de soi (« bon sens collectif »), néantisation de soi (au sens d'une mise en doute de ce qui nous institue jusque-là) et auto-institution de soi.

Macro-exercice 1. S'exercer à « distinguer ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas » (exercices stoïciens)

²³ Il faut ici entendre par « hétéro-/auto-institution » les processus sociaux qui « font exister » l'individu en tant qu'ayant certaines pensées, pratiques, jugements, statuts moraux, etc. (cf. Bourdieu P., *Sociologie générale*, Paris, Seuil, 2019). De ce point de vue, ce qu'on appelle les « institutions publiques » peuvent fonctionner comme des supports, des étayages à ce processus d'institution de l'individu : elles contribuent à l'« établir » socialement (cf. R. Castel, *La montée des incertitudes*, Paris, Seuil, 2009)

²⁴ cf. pour une présentation plus détaillée de ces concepts : D. Laforgue, « Nos vies à la frontière des institutions » dans A. Wuilleumier, L. Demailly, D. Laforgue (coord.), *Tensions aux frontières des institutions*, à paraître.

²⁵ cf. D. Laforgue. L'institution. Portée et usages d'un concept polymorphe dans un parcours sociologique, mémoire d'HDR, USMB, 2021.

²⁶ au sens des techniques de soi étudiées par M. Foucault, *op. cit.*

²⁷ M. Burawoy, « Pour une sociologie publique », ARSS, 2009.

Il faudrait peut-être commencer par ce macro-exercice car il permet à chacun de prendre comme objet d'attention le fait que « ça parle, ça pense, ça agit moralement et éthiquement en lui et hors de lui à son insu » (hétéro-institution de l'individu) et qu'en même temps il ne s'y réduit jamais totalement (= néantisation et auto-institution).

Technique 1.1 : l'exercice de « l'individu comme morceaux d'institutions » (Mauss²⁸). Il s'agit pour chacun de s'exercer à voir ses actions dans / avec les institutions soit comme des combinaisons (à sa manière), soit comme une reprise et un dépassement, voire comme une opposition à de règles établissant des devoirs à l'égard d'autrui et de soi. On s'exerce ainsi à voir la question des devoirs à l'égard d'autrui comment se posant toujours à nouveau frais dans chaque action ou situation ordinaire. On s'exerce à voir qu'agir moralement, éthiquement, c'est se donner une règle (qui contraint, néantise), mais que cette règle n'est pas figée. Suivre une règle ayant une dimension morale ne consiste pas à l'appliquer, mais à l'interpréter, et donc à s'auto-interpréter tout en se coordonnant avec autrui²⁹.

Technique 1.2 : l'exercice du « mort saisit le vif » (Bourdieu³⁰) : à propos d'une situation, d'une action, il s'agit d'explicitier (pour soi / avec l'aide d'autrui) « le mort », c'est-à-dire toutes les traditions morales socialement établies qui à la fois étayent notre point de vue et qui à la fois neutralisent toutes les potentialités morales alternatives dont est gros le « vif ». Cela entraîne chacun à imaginer (plus tard. cf. macro-exercice 4) que l'on puisse « faire autrement » pour soi (chemin de vie), et concernant nos devoirs à l'égard d'autrui.

Technique 1.3. : l'exercice de la « tragédie de la culture » (Simmel³¹). Dans une perspective biographique, l'individu peut réfléchir à la façon dont, au niveau de l'intervention publique à laquelle il participe, une initiative ou un engagement moral instituant s'est, peu à peu, au fil d'événements, cristallisé, rigidifié, unidimensionnalisé selon un mouvement irrémédiable. Cela entraîne à percevoir la dimension tragique de toute entreprise morale, tout en restant vigilant à toutes les « prises » permettant de ne pas s'enfermer (subjectivement et pratiquement) dans ce mouvement d'institutionnalisation de toute morale (et des devoirs afférents)

Macro-exercice 2. S'exercer à dire le vrai sur ce qui s'impose à Nous (exercices cyniques).

Si le macro-exercice précédent, permet de mettre devant soi « ce X moral qui ne dépend pas de nous », il s'agit maintenant, avec le macro-exercice 2, d'examiner, de qualifier, de produire un discours sur ce X, de critiquer sa teneur morale, pour mieux lui trouver des alternatives auto-instituées (individuellement et collectivement). Il me semble donc que l'on peut continuer par les techniques du macro-exercice 2 « cynique », car elles cherchent toutes à exercer les acteurs à se libérer des morales instituées, à s'en arracher au nom d'une émancipation vis-à-vis d'un « dehors » qui enveloppe / enferme leur expérience pratique et éthique (en tant que professionnel ou usager des institutions). Ces exercices les autorisent ensuite à aller vers d'autres possibles, en passant d'un horizon d'attente fermé à un horizon ouvert en matière de devoirs moraux et d'éthique de vie. Tout cela, en prenant bien conscience que le mouvement contraire en est indissociable. Il faut à la fois nier l'institué pour ouvrir des possibles et à la fois prendre conscience que ces possibles, s'ils s'instituent, nieront à leur tour d'autres possibles, puis seront niés, après avoir été établis.

²⁸ M. Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, Points essais, 1971.

²⁹ C. Taylor, « Suivre une règle », *Revue Critique*, n°579-580, 1995

³⁰ P. Bourdieu, « Le mort saisit le vif », dans *ARSS*, vol. 32-33, 1980.

³¹ G. Simmel, *La tragédie de la culture*, Paris, Payot, 1993.

Technique 2.1 : la ficelle beckerienne³² du « ne pas croire ce que les gens importants dans les institutions disent ». Il s'agit ici d'inviter les acteurs à mettre en doute, à critiquer la validité des discours d'autocélébration des institutions, quant à leur capacité à réaliser le Bien commun. Cette critique peut faire feu de tout bois : confrontation de ces discours d'institution à des situations vécues, à des actions entreprises, à l'expérience d'autrui (sentiments moraux). Il s'agit de s'exercer à désolidariser systématiquement les « discours moraux d'institution surplombants » et l'action (im-)morale et (non-)éthique telle qu'elle peut se déployer partout dans le quotidien de l'institution.

Technique 2.2 : l'exercice d'Habermas³³ ou la « lutte contre la colonisation du monde vécu ». Là encore, il s'agit de réfléchir et converser sur des situations de travail ou plus largement des expériences de vie impliquant les institutions, de manière à y déceler la part non morale des obligations morales qui pèsent sur les acteurs via des cadrages juridiques, réglementaires ou encore gestionnaires. Réciproquement, il s'agit, à travers cet exercice habermassien, de mettre en avant et de communaliser des ressources et orientations morales non reconnues, non valorisées, minoritaires, car enfouies dans les traditions du monde vécu des acteurs en présence.

Technique 2.3. : l'exercice weberien³⁴ de « la tension et de l'affinité des contraires ». L'exercice consiste à s'émanciper tant d'une perspective manichéiste que d'une tentation irénique souvent adoptées spontanément lorsqu'on aborde la question des rapports entre morale et institution. Toujours en raisonnant sur des expériences vécues par les acteurs dans les institutions, il s'agit de les voir comme constituées de l'entremêlement de contraires moraux voire d'assemblages d'éléments moraux et immoraux. On questionne ainsi l'image (souvent espérée par les acteurs) d'une institution idéale « pure moralement », mais aussi d'une « institution réelle » qui pourrait tendre vers un consensus moral stable et construit (démocratiquement). Et l'on redonne lucidement leur place (tragique) à la « guerre des dieux »³⁵ et à la négativité³⁶ dans les institutions.

Macro-exercice 3. S'exercer à se voir et à voir le monde comme pure émergence morale et éthique (exercice épicurien).

Après avoir dans les deux premiers macro-exercices insisté sur une prise de distance avec les institués moraux et éthiques d'une époque, d'une institution, d'une profession, d'une situation, il s'agit d'accueillir, de prêter attention aux potentialités instituant de tout événement ordinaire en termes moral et éthique. Cela passe par le fait de s'exercer à une dissolution du moi et du monde individualisés, de manière à permettre la découverte d'autres possibles actualisés *hic et nunc* autour de nous : d'autres topographies morales, d'autres cheminements éthiques que le sien ; permettre aussi la découverte de sa propre non-unité morale et éthique au cours du temps, mais aussi selon les scènes, les situations, les interlocuteurs. Ce macro-exercice contrebalance les macro-exercices précédents qui insistent, eux, sur ce qui nous précède, ce que nous impose le social dans le domaine moral.

³² H. Becker, *op. cit.*

³³ J. Habermas, *op. cit.*

³⁴ M. Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996.

³⁵ M. Weber, *Le savant et le politique*, Paris, 10/18, 2002.

³⁶ T. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 2003.

Technique 3.1. S'exercer à voir « toute action morale et éthique comme création à partir d'un indéterminé, d'un illimité »³⁷.

C'est un exercice qui invite à cultiver l'émerveillement devant ce qui advient, en pratique, en matière moralo-éthique. En l'occurrence, il s'agit de considérer une action (la sienne ou celle d'autrui) comme une éthique en actes, instanciant un arrière-plan magmatique³⁸ d'attentes normatives et non pas comme fondée sur des valeurs morales fixes, distinctes et établies. Cela favorise l'acclimatation à une sagesse tragique face à un monde toujours en mouvement, face à une action morale et éthique qui émerge en permanence, mais aussi qui file, qui disparaît, qui ne fait pas forcément suite.

Technique 3.2 boudonnienne³⁹ « S'exercer à percevoir l'indétermination foncière de toute action quant à ses suites morales ». Toujours sur des actions, des situations impliquant les acteurs institutionnels et des usagers, il s'agit de considérer les effets émergents, les effets pervers, les effets non voulus d'actions ayant prétention à une validité morale. Cet exercice peut favoriser une posture morale modeste chez les acteurs (au moment d'initier, mais aussi d'évaluer leurs actions ou celles des autres). Il peut aussi les inciter à être disponibles pour réviser leur jugement moral au fil de ce qui advient et qui ne dépend pas de nous (cf. lien avec macro-exercice 1).

Technique 3.3. boltansko-bourdiesienne⁴⁰ qui consiste à « s'exercer à percevoir comment le dire (moral) sur le monde fait advenir le monde ». Il s'agit de varier les cas examinés pour voir comment des discours moraux peuvent venir confirmer, de manière rituelle, l'institution du monde, mais aussi comment des discours critiques peuvent participer à reconfigurer la dimension morale du monde via éventuellement des compromis, des arrangements. Cela offre des perspectives en matière morale, aussi bien en termes de renouvellement que de disparition des topographies morales en présence : un account moral émerge en modifiant, en s'hybridant ou encore en effaçant un autre account moral, etc.

Macro-exercice 4. S'exercer à sortir de soi et à faire l'expérience du point de vue d'autrui en matière morale (exercices sceptiques)

Technique 4.1. webero-paretienne⁴¹ « S'exercer à déceler les bonnes raisons morales (ou pas) d'autrui et de soi ». Il s'agit là de faire l'expérience d'autrui de manière à faire apparaître certaines dimensions morales de son action qu'on ne perçoit pas d'emblée comme telles lorsqu'on est pris dans une posture auto-/socio-centrée. Mais, il s'agit aussi de défaire certaines prétentions morales d'autrui en y décelant la part de « dérivations » et de « résidus » pour reprendre les termes de Pareto⁴². Le même travail peut ensuite être fait sur soi-même en s'appuyant sur le décentrement que permet la compréhension d'autrui.

Technique 4.2. dubetienne⁴³ « Voir l'expérience morale comme travail d'articulation entre socialisation, stratégie et subjectivation ». La grille conceptuelle proposée par F. Dubet paraît

³⁷ H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF, 2007.

³⁸ cf. C. Castoriadis, « Logique des magmas et question de l'autonomie », *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986.

³⁹ R. Boudon, *La logique du social*, Paris, Hachette, 1979.

⁴⁰ L. Boltanski, *De la critique, Petit précis d'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

⁴¹ M. Weber, *Economie et société*, Paris, Plon, Pocket, 1997. V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, Genève, Droz, 1971.

⁴² Les travaux de R. Boudon, *L'idéologie*, Paris, Fayard, 1986 et de M. Crozier (avec E. Friedberg, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977) pourraient aussi être mobilisés.

⁴³ F. Dubet, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1994.

particulièrement utile pour permettre aux acteurs (institutionnels et ordinaires) de « déconstruire » l'unité et la cohérence, revendiquées par les acteurs eux-mêmes, de leur expérience morale (que ce soit au travail ou en tant qu'utilisateur dans les institutions). Il s'agit donc pour chaque acteur d'analyser en quoi sa conception de « ses devoirs à l'égard d'autrui » et des « devoirs d'autrui à son égard » tient à l'articulation problématique entre 1) une logique d'intégration de normes morales préexistantes, 2) un rapport stratégique aux dites normes et 3) un processus de subjectivation morale propre. Le point de vue moral d'Ego apparaît alors comme un travail permanent plutôt que comme un contenu substantiel fixe. Le même processus de déconstruction peut être conduit par Ego sur les points de vue moraux des autrui avec lesquels il travaille, interagit, se coordonne, entre en conflit, etc.

Technique 4.3. bourdieusienne⁴⁴ « Reconstituer l'espace des points de vue moraux et sa dimension instituante ». Cet opérateur conceptuel est bien adaptée à l'analyse de ces micro-mondes sociaux, aux frontières des institutions publiques, qui sont autant de points de contact et de rencontre problématiques entre une diversité d'acteurs institutionnels et ordinaires. Cette technique permet aux acteurs de mettre en perspective leurs prétentions morales. Elle les invite à saisir les antagonismes entre les points de vue moraux en présence. L'enjeu est de passer de l'indignation à la compréhension, mais plus encore, de ne pas considérer cette irréductibilité des topographies morales comme un dysfonctionnement des institutions. Loin d'être une pathologie du social, cet espace de points de vue (pour certains) irréconciliables, participe pleinement de la dimension morale des institutions modernes. Il est ainsi vain de rechercher un point de vue moral supérieur englobant tous les autres. En matière de morale, il faut apprendre à vivre dans le trouble, à co-construire des conduites morales et éthiques en actes (c'est-à-dire sans référence à des absolus), bref à faire avec le tragique, le comique et l'ironique.

Ouverture : quelle singularité du mandat moral de la sociologie ?

Suite à cette esquisse de techniques de soi d'inspiration sociologique, j'aimerais aborder une dernière objection que l'on pourrait me faire : un tel mandat (moral et éthique) sociologique se retrouve, de fait, sur un terrain déjà bien occupé par d'autres disciplines qui, elles aussi, font du « souci de soi », de la « vie bonne » une de leurs préoccupations. Historiquement c'est le cas de la philosophie grecque, même si elle a largement perdu cet horizon dans les temps modernes, au profit de la construction de « cathédrales conceptuelles »⁴⁵. Actuellement, c'est surtout une certaine psychologie qui produit des discours et des techniques pour « mieux vivre », « s'épanouir », « trouver le bonheur ». Sur ce dernier point, il est de bon ton chez les sociologues (mais aussi chez bon nombre de psychologues scientifiques) de critiquer durement cette psychologie prétendant nous aider à mieux vivre. Lui sont souvent reprochés son manque de scientificité et sa fonction idéologique : elle aurait ainsi tendance en individualisant et en subjectivant la souffrance à occulter ses dimensions structurelles, par exemple dans le monde du travail. Ce n'est pas la perspective que j'adopte ici. La question du souci de soi est en effet essentielle dans nos sociétés occidentales et individualistes⁴⁶ : les individus ont besoin de supports pour l'institution de leur soi. Et selon moi, l'institution des sciences humaines, au même titre que d'autres institutions (la religion, le travail, la famille, l'école, la sphère privée, etc.) peut participer de ce processus, même si bien entendu chaque institution va contribuer à instituer un type d'individu (et de rapports entre individus)

⁴⁴ P. Bourdieu, *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.

⁴⁵ cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Folio, 1995.

⁴⁶ cf. les travaux de M. Foucault, *L'herméneutique du Sujet*, Paris, Ed. de l'EHESS, 2001.

différent. Et c'est bien là l'enjeu, me semble-t-il : non pas dépenser son énergie à critiquer les discours psychologiques sur le développement et l'épanouissement personnel, mais proposer une alternative ou un complément fondé sur les ressources de la sociologie.

Alors quel pourrait être l'apport de la sociologie à cet enjeu du souci de soi et d'autrui par rapport à ces disciplines, dont le mandat en ce domaine est bien mieux établi historiquement (philosophie) et idéologiquement (psychologie) ? On pourrait dire que par rapport à la psychologie, la sociologie sera moins centrée sur la question éthique envisagée du point de vue de l'individu constitué ou de l'inter-individuel (au sens de « comment me comporter vis-à-vis d'autres individus constitués ? »). Ainsi on pourrait avancer en première approximation que la dimension morale et éthique de la sociologie est associée à l'expérience du trans-individuel⁴⁷. Le trans-individuel, c'est le fait que l'expérience qu'autrui a du monde social est à la fois commune et à la fois différente de la mienne. C'est le fait que nous sommes tous traversés (et institués) par des significations sociales communes, mais que nous les accueillons chacun de manière singulière. C'est à ce titre qu'elles nous relient et cela a des prolongements en matière de morale, en en faisant une question toujours ouverte. Ainsi quels sont mes devoirs à l'égard d'autrui et réciproquement, en tant qu'êtres à la fois partageant du commun et à la fois étant différents ? Les expérimentations morales et éthiques auxquelles invite la sociologie relèvent aussi de son attention, en tant que tradition de pensée, au supra-individuel⁴⁸, c'est-à-dire à ce qui nous englobe, à ce qui nous domine, à ce qui ne dépend pas de nous et qui nous constitue malgré tout dans le monde social (domination, hiérarchisation, etc.). Enfin, la sociologie, bien plus que la psychologie, est en mesure de proposer aux individus un chemin de vie tenant compte de la dimension tragique de cette dernière (comme la philosophie pré-socratique). Par contraste, la psychologie est centrée sur le bonheur individuel (comment être heureux ?). « Vivre pour soi, avec les autres donc, mais aussi avec la part de néantisation inhérente à nos vies en société », tel pourrait être le message propre de la sociologie ; voilà ce à quoi les techniques de soi et ficelles du métier sociologiques pourraient contribuer.

Pour ce qui est de sa spécificité par rapport aux techniques spirituelles d'origine philosophique⁴⁹, la sociologie dispose, me semble-t-il, des armes pour explorer l'espace entre les deux pôles de la réflexion philosophique, que sont 1) la centration (via la méditation) sur le moi (en particulier dans son rapport au temps) et 2) la dilation (par des expériences de pensée de survol, de détachement et de rattachement au Tout) vers le monde (comme univers infini, infinité des mondes, infinité du temps). Autrement dit, la sagesse philosophique passe par l'expérience et la méditation du rapport entre l'individuel et le pré-individuel (la phusis grecque, illimitée, indéterminée) et ses implications éthiques (que ce soit chez les stoiciens, les épicuriens, les cyniques ou autres). La sociologie s'intéressera, elle, plus aux dimensions morales du trans- et du supra-individuel, évoquées précédemment.

En résumé, la force morale de la sociologie tiendrait donc à plusieurs points : a) comme pour la production de connaissances, elle est plurielle, non unifiée, en tension et cela évite tout risque d'absolutisation ; b) elle permet de vivre la morale pas seulement en se centrant sur l'individu, ni même sur les relations strictement inter-individuelles (rencontre de deux subjectivités), mais d'intégrer des dimensions supra- et trans-individuelles ; c) elle nous aide à vivre éthiquement avec la négativité du monde : conflit, domination, finitude, choix

⁴⁷ G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Ed. Million, 2005.

⁴⁸ *ibid.*

⁴⁹ cf. P. Hadot, *op. cit.* pp. 314-315.

impossible, honte de soi, haine, etc. ; d) elle permet d'échapper à une approche substantialisante de la morale, dans laquelle il s'agit toujours de définir ce qu'est le bien et ce qu'est le mal une fois pour toute (en amont et comme horizon figé de toute action) ; e) elle évite aussi l'écueil d'une approche conséquentialiste qui définit par le raisonnement le bien ou le mal d'une action en fonction de ses conséquences possibles ; f) tout cela au profit d'une morale et d'une éthique en actes : c'est-à-dire : « comment vivre au jour le jour de manière morale au-delà de toute transcendance de valeurs ou de Raison ? ».