Revue indisciplinaire de sciences sociales
EspacesTemps.net

Les médiations de l’expérience.

Par Laurence Kaufmann. Le 17 June 2013



Mark T Simmons, The Distance Between Us, 14.06.2013, Flickr.

Une cartographie pragmatique *et* critique.

Comme le rappellent Philippe Gonzalez et Fabienne Malbois dans leur excellente contribution1, l’œuvre de Dorothy E. Smith tente une synthèse remarquable et pour le moins inhabituelle entre, d’une part, un *geste pragmatique*, sinon ethnométhodologique, qui se centre sur la manière dont le social s’accomplit pratiquement *via* les expériences situées et les activités locales des membres ordinaires, et, d’autre part, un *geste critique*, sinon marxiste, qui fait de l’ordre impersonnel et « translocal » de l’idéologie, dûment matérialisé dans des textes, l’opérateur de coordination et de mise en équivalence des expériences et des activités situées. L’enquête indissociablement scientifique et politique que propose Smith est donc tout à fait originale. D’une part, tout en faisant des activités locales et des cours d’action le centre de son analyse, elle part, pour ainsi dire, « de plus bas ». En deçà de la strate de réalité intersubjective que les interactions locales permettent d’accomplir, il existe en effet, pour Smith, une autre « strate de la réalité », encore plus fondamentale : celle de la « subjectivité » de l’expérience vécue et incarnée à la première personne.

Mais l'enquête proposée par Smith ne se contente pas de redonner une épaisseur phénoménologique à l'expérience vécue ; le mouvement ascendant qu'elle propose vise également à aller « plus haut » que les activités situées et les ajustements réciproques qui contribuent à l'accomplissement pratique de l'ordre social. Un tel mouvement ascendant vise à rendre compte de la strate de réalité institutionnelle qui œuvre, de façon transsituationnelle, à la maintenance de l'ordre social en inscrivant les agents dans des *relations régulatoires* (*ruling relations*) qui les dépossèdent du produit de leur activité et leur imposent, bien souvent à leur insu, une manière abstraite et impersonnelle de se rapporter au monde. Autrement dit, si l'enquête sociologique doit rester ascendante (*bottom-up*), conformément aux préceptes inductifs de l'ethnométhodologie, elle ne peut court-circuiter le mouvement inverse, descendant (*top-down*), qui caractérise le travail de coordination et d'objectivation auquel procèdent les structures d'autorité. C'est donc plus la *méthode* ethnométhodologique que son *ontologie* implicite que Smith reprend à son compte. L'ethnographie institutionnelle qu'elle propose consiste en effet à cartographier les relations invisibles et les médiations textuelles, tout à la fois matérielles et symboliques, qui désindexicalisent les repères de la subjectivité, coordonnent à distance les différents sites d'activité, bref arrachent l'individu à l'immédiateté phénoménologique et à l'actualité endogène du *ici et maintenant*.

On le voit, le parcours fascinant que propose Smith est également un parcours énonciatif : il s'agit de suivre, dans une première étape analytique, la manière dont le *Je* qui est, pour l'individu, le point d'origine de son être au monde, se transforme dans l'interaction de face-à-face en un *Tu*, c'est-à-dire en un interlocuteur qui peut, avec l'aide d'autrui, constituer de manière dialogique un « territoire interindividuel » (Smith 1999). Dans une deuxième étape, il s'agit de suivre la manière dont ce *Je* et ce *Tu*, enchâssés dans une organisation sociale de la subjectivité suffisamment éphémère et locale pour préserver leur agentivité, se transforment progressivement, *via* la circulation et l'autonomisation des textes dont ils sont pourtant à l'origine, en objets de discours, en un *Ils* ou un *Eux* dont on parle mais avec lesquels on ne parle plus (Smith 1990b).

Or, comme le relèvent fort bien Philippe Gonzalez et Fabienne Malbois (Gonzalez et Malbois 2013), un tel éventail énonciatif, aussi riche soit-il, oublie curieusement une autre position en *Il*, nettement plus émancipatrice, celle du « public de spectateurs concernés » que soulignent des philosophes politiques comme Hannah Arendt. La « faculté de juger » et le point de vue littéralement désintéressé du spectateur pourraient bien être plus impartiaux que ceux de l'acteur, absorbé dans ses agissements et pris dans une logique d'engagement qui lui donne inévitablement un aperçu partiel et partial des événements (Arendt 1991, Tassin 1991). Un autre pronom personnel, pourtant central en sociologie, est également largement absent des réflexions de Smith : ce pronom, c'est le *Nous*. Et pourtant, un des problèmes clés de la sociologie est bien de comprendre comment des individus dispersés peuvent se produire « en tant que collectif » grâce à un travail de synthèse, de configuration et, bien entendu, de médiation. Autrement dit, entre la subjectivation en *Je*, qui serait le site primordial de la conscience et de l'expérience, et l'objectivation en *Ils* des procès institutionnels « sans sujet », se glissent différentes formes de *Nous* — des *Nous* que seul un processus de médiation, matériel et immatériel, peut faire advenir à l'existence. C'est dire si les médiations n'ont pas seulement le côté sombre et aliénant que privilégie l'ethnographie institutionnelle. Si l'on suit Smith, en effet, les médiations sont essentiellement synonymes de *distanciation*, de disjonction et de réification ; elles dénaturent la subjectivité des personnes en l'extrayant de son milieu naturel, à savoir les activités locales et « actuelles », et en l'enrôlant dans les « relations sociales impersonnelles et médiées par des textes » qui caractérisent les structures de coordination à large échelle (par exemple, corporation, gouvernement, bureaucratie, université, etc.) (Smith 1974). Aussi finement décrites soient-elles, les

médiations semblent ainsi faire l'objet, dans l'œuvre de Smith, d'une véritable *hantise* — une hantise qui est sous-tendue par une préoccupation politique, en partie implicite[2] : la logique « textuelle » et abstraite des structures institutionnelles menace à tout moment de s'imposer au détriment de la logique incarnée des subjectivités particulières, la puissance impersonnelle des discours « translocaux » risque toujours de condamner au silence (*silencing*) les individus en leur imposant des concepts et des catégories qui leur sont littéralement étrangers.

Tout en précisant mieux l'appareil analytique et énonciatif qui permet à Smith de rendre compte des modes de transformation de la subjectivité et des différentes strates de la réalité, je me propose, dans les pages qui suivent, de compléter son analyse en éclairant le statut positif, voire émancipateur, des médiations. D'une part, on le verra, les médiations permettent de « désengluer » les individus de leur expérience immédiate, de sortir du cercle étroit de leur expérience directe et du présent immédiat pour s'inscrire dans le cercle élargi de l'expérience et de l'imagination collectives. D'autre part, les médiations sont indispensables pour « faire collectif » (Kaufmann 2010). Car la transformation des *Je* en *Nous*, du « multiple en un », n'est pas seulement un processus de totalisation qui unifierait, de gré ou de force, la pluralité des volontés et des intérêts particuliers. Elle est également un processus de création qui permet de déterminer des orientations nouvelles, fixer de nouvelles finalités, transformer des mondes impossibles en mondes possibles et des êtres inexistants en des entités de référence effectives. Autrement dit, le processus de « collectivisation » qui permet aux individus de s'auto-constituer comme un agent collectif et le processus de « factualisation » qui leur permet de constituer un univers sémantique, pratique et axiologique commun est tout aussi possibilisant qu'aliénant (Kaufmann 2010). On le verra, cette dimension ambivalente, sinon duale, du *Nous* et des médiations qui le soutiennent est essentielle. Elle est au cœur de l'ontologie politique moderne et des défis que soulève le projet, nécessairement inachevé, de la démocratie ; elle devrait donc également être au cœur d'une sociologie pragmatique *et* critique qui se doit de concilier tôt ou tard son *ambition descriptive*, qui la conduit à saisir au plus près les modalités concrètes de l'agir, et sa *visée normative*, qui l'incite à dénoncer les pesanteurs institutionnelles qui font passer les individus du statut de sujet d'expérience et d'action au statut de sujet au sens d'« assujetti ».

La subjectivité des personnes : un point de départ analytique et politique.

Reprenant en cela la phénoménologie d'Alfred Schütz, Smith n'hésite pas, contrairement à l'ethnométhodologie, à faire du *Je* le ressort unique et ultime de l'expérience. Le *Je* est le site de la conscience et des repères corporels ; en tant que tel, il est le point zéro (*null point*), le centre d'un système de coordonnées spatio-temporelles qui est incarné et ancré dans l'actuel. Si l'on suit Smith, ce *Je* im-médiat, immergé dans le flux du présent, n'est pas encore un *Moi* saisi par la typicalité des rôles sociaux. L'expérience en première personne constitue un point de perspective ou de coordination incommensurable qui tend à « déborder » toute forme de catégorisation et de référenciation sociales. Il y a donc, chez Smith, une trace du subjectivisme schützien auquel l'ethnométhodologie renoncera totalement (Céfaï et Dépraz 2001).

Cela étant, le *Je* bascule très vite et très tôt dans un autre système de coordonnées, régulé par des termes déictiques et donc un langage public, qui inscrit la subjectivité dans un ordre indexical socialement structuré (Smith 1990b). Cet ordre indexical est celui de l'espace-temps de l'intersubjectivité pragmatique, celui où se tisse une « nous-relation » [*we-relation*] — une « nous-relation » qui est plus, chez Smith, de l'ordre de l'addition ou de l'agrégation que d'un véritable

processus de mise en commun. D'après elle, en effet, l'acte de référenciation et, plus largement, de connaissance est un processus dialogique, un acte social qui implique nécessairement plus d'une personne. « La grammaire sociale de la nomination et de l'identification ou de la référenciation aux objets nécessite un complément manquant, la reconnaissance d'autrui […] » (Smith 1999, p. 119)3. Mais l'activité de référence n'en reste pas moins à la croisée des consciences respectives d'*ego* et d'*alter* : « Nommer rassemble et arrange différentes consciences en mouvement ; *il ne résout pas leurs différences* » (Smith 1999, p. 119, c'est nous qui soulignons)4. En d'autres termes, le processus de coordination des perceptions et, plus généralement, des sens qu'implique l'acte de référenciation garde la trace des contributions de chacun ; il ne joint que provisoirement et localement les consciences dans l'espace virtuel d'un monde connu en commun.

Plusieurs propriétés aussi intéressantes que problématiques caractérisent ainsi la vision smithienne de la référence et de la connaissance. Pour mieux les spécifier, nous allons recourir à la stratégie métalinguistique que constitue la sémantique des pronoms personnels, méthode connue en sociologie grâce notamment à Norbert Elias (1981). Une telle méthode est heuristique : elle utilise les pronoms personnels comme des révélateurs, au sens quasi-photographique du terme, des configurations relationnelles et des types de regroupement social qui sont privilégiés dans une démarche sociologique — en l'occurrence, celle de Dorothy E. Smith.

Du *Je* au *Tu*.

Pour Smith, l'acte de référenciation, s'il est un processus interactionnel et in-formé par le langage, demeure à l'intersection des différentes perspectives et consciences subjectives : il engage et *doit* engager l'être corporel des personnes et les activités des sens tels que regarder, sentir et entendre. Dans une telle perspective, il ne peut y avoir, ni théoriquement, ni pratiquement, de réciprocité et d'« interchangeabilité des perspectives », au sens schützien, d'un dépassement de la conscience individuée. Le procès de mise en équivalence d'*alter* et d'*ego* — un procès que la phénoménologie sociale met pourtant au centre de la « raison ordinaire » (*mundane reason*) (Pollner 1991) — risquerait de faire violence à l'incommensurabilité de l'expérience. Pourtant, nous allons le voir, une telle montée en équivalence n'est pas nécessairement synonyme de perte et de désubjectivation.

Rappelons-le, le postulat de l'« interchangeabilité des perspectives » consiste à supposer qu'*alter* est un *ego*, que mon « ici » peut se transformer en son « là », que nos expériences sont potentiellement congruentes et que nos perceptions, même partielles, se confirmeront mutuellement. Comme le rappelle Melvin Pollner (1991), le postulat d'équivalence entre *ego* et *alter* s'accompagne d'un présupposé de complémentarité : « autrui, tout autrui compétent, est mon suppléant et mon complément en matière de perception ; il a la perception que j'aurais si j'occupais sa place » (Pollner 1991, p. 76). Assumer l'« interchangeabilité des perspectives » permet ainsi de dépasser le soi phénoménal**,** concentré sur les informations proprioceptives et kinesthésiques qui se déclinent par définition à la première personne (*Je*), pour adopter le point de vue de l'interlocuteur (*Tu*), propre aux relations intersubjectives. Théoriquement et pratiquement, un tel décentrement conduit à déplacer le site privilégié de la subjectivité et à remettre en question, par là même, le modèle de Dorothy Smith. Car, sous l'angle de la phénoménologie sociale, le statut de sujet ne se nourrit pas de la singularité radicale d'un point de vue et de l'asymétrie entre le soi et le non-soi ; il se nourrit, au contraire, de la symétrie et de la mise en équivalence conceptuelles des *Je* qui se perçoivent au milieu d'autres *Je*. En d'autres termes, percevoir « soi-même comme un autre », pour reprendre la célèbre formule de Paul Ricoeur (1990), n'est pas seulement une défaite pragmatique ; c'est aussi et surtout une conquête sémantique et morale. Une conquête *sémantique*, car l'individu

prend conscience de la manière dont il apparaît à autrui et adopte vis-à-vis de lui-même le point de vue, à la troisième personne, du regard public (*Il*). Ce faisant, il surmonte le décalage phénoménologique entre les mouvements *observés* d'autrui et ceux qui sont *ressentis*, entre la manière dont il se perçoit subjectivement « du dedans » et la manière dont les autres le perçoivent objectivement « du dehors » (Rochat 2003). Mais la sémantisation de soi est aussi et surtout une conquête *morale*, car elle ne permet pas seulement d'appréhender soi-même comme un autre; elle permet également de percevoir autrui comme un semblable qui mérite, à ce titre, les mêmes égards que ceux que le *Je* revendique pour son propre compte (Ricoeur 1990, Kaufmann 1999).

Bien entendu, une telle *symétrie sémantique* n'est qu'une étape — mais une étape décisive —dans le processus de « devenir sujet ». Elle doit pouvoir faire place, en situation, à une *asymétrie pragmatique* qui permet à l'individu de se positionner comme un sujet moral responsable, apte à rendre compte de ses actes à la première personne. Mais une telle asymétrie ne sépare pas, comme chez Smith, une subjectivité pure, primitive, et une subjectivité dérivée, in-formée par le langage et médiée par autrui. Elle sépare plutôt deux manières médiées de *se* concevoir, deux modalités de se rapporter à soi que révèle, là encore, l'usage du pronom personnel. D'une part, dire *Je* peut instaurer un rapport à soi *objectivant*, une prise de rôle sémantique qui comprend, par définition, une clause d'équivalence et d'interchangeabilité puisqu'elle peut être endossée par quiconque (Ricoeur 1987). Dans ce cas, dire *Je* permet de *se* désigner comme un objet du monde dont les caractéristiques physiques (par exemple, mon bras est cassé), les actions passées (par exemple, j'ai écrit ceci) ou les appartenances catégorielles (par exemple, *en tant que* femme, sociologue, citoyen, etc.) peuvent répondre à des critères et des évaluations publiques (Sluga 1996, Kaufmann 1999). D'autre part, dire *Je* peut instaurer un rapport à soi *subjectivant* : il confère à « celui-qui-de-nous-deux-a-maintenant-la-parole » le statut asymétrique du locuteur qui s'insère « en chair et en os » dans une interaction et se positionne comme un sujet dont l'attitude, tout à la fois morale et pratique, est auto-implicative (Chauvier 2007). Un tel positionnement transforme la symétrie sémantique entre soi et autrui, propre à l'usage objectif du *Je*, en une asymétrie pragmatique qui manifeste l'orientation consciente d'un agent capable de s'engager, en tant que sujet responsable et raisonnable, dans son action.

On le voit, le dédoublement du soi, qui est à la fois sujet et objet, *Je* et *Moi*, que William James puis George Herbert Mead ont souligné, n'est pas incompatible avec une conception forte et « engageante » du sujet. Il est incompatible, en revanche, avec une conception qui ferait de la subjectivité un substrat privé ou une pure conscience. Car le dédoublement de soi ne laisse pas intacte la subjectivité ; il lui confère une valeur relationnelle : le sujet se construit de manière indirecte, grâce à une série de médiations, à commencer par le regard d'autrui, qui lui permettent et l'obligent tout à la fois à prendre la position de sujet. Paradoxalement, plus ces médiations, qui contribuent littéralement à constituer le sujet, sont abstraites, plus elles lui permettent de s'autonomiser. En effet, pour devenir un membre socialement et moralement compétent de la communauté, l'individu doit se détacher des attentes particulières des « autruis de proximité » pour anticiper les attentes normatives que « l'autrui généralisé » est susceptible d'entretenir à son endroit5. La *mise à distance* entre soi et autrui, médiatisée par la représentation objectivante de l'autrui généralisé, délivre pour ainsi dire l'individu des attentes *hic et nunc* de ses semblables. Bien que, par définition, le sujet se constitue dans une « scène d'interpellation », la référence à un *Je* ne pouvant se faire qu'en relation à un *Tu* et, on le verra, à un *Nous* (Butler 2007), une telle scène ne peut se réduire au regard fluctuant et immédiat de son vis-à-vis. Elle doit être jalonnée par des récits publics et des repères objectifs qui permettent à l'individu de maintenir le sens de soi indépendamment des interactions aléatoires qui ponctuent le cours de son existence. Car le sens de soi est non pas « égologique » mais « écologique » (Rochat 2003). Il repose sur un réseau

d'obligations mutuelles et d'engagements réciproques qui déborde largement la mise en présence mutuelle et la coordination située des « soi » purement phénoménaux. En l'absence de ces pesanteurs objectives, le soi écologique, qui a la certitude d'avoir une place, même si elle n'est pas la meilleure, fait place au soi « trop relationnel » qui doit gérer *en flux tendu* la présentation de soi en fonction de la demande instantanée qu'il reçoit de l'extérieur. Or, lorsque l'authentification de soi est suspendue à l'approbation immédiate d'autrui, elle conduit à la pathologie de la subjectivation dont parle Alain Ehrenberg (1995) : l'individu devient incapable de se situer dans un continuum spatiotemporel et dans un récit cohérent qui lui permettraient de stabiliser le sens de soi.

Autrement dit, trop d'indexicalité nuit à la constitution du sujet et entraîne une forme de déliquescence ou de « spatialisation » de l'identité. En l'absence des médiations sémantiques et narratives qui font du *Je* un « centre de gravité narratif » (Dennett 1995), l'identité se « détemporalise » : elle se réduit à la succession non structurée de moments d'interactions, sans liens entre eux, qui sont autant de moyens de subjectivation éphémères. Le travail sémantique de *re-présentation* de soi fait alors place à la *présentation* ou à la monstration de sa supposée subjectivité dans une proximité de soi à soi qui « désémantise » le moi6. Paradoxalement, parmi les compétences indispensables à la subjectivation, ce n'est donc pas la capacité de se distinguer d'autrui qui est première ; c'est au contraire la capacité d'être *comme tout le monde*. Comme le montrent les pathologies cliniques du « sens de soi », la disparition de l'objectivation inhérente à la conversion de son *Je* en un *Tu* puis en un *Il*, ne se conclut pas par un « supplément de sujet » ou un surplus d'être. Au contraire, l'impossibilité de typifier son expérience phénoménale d'être-au-monde donne lieu à une « identité crevassée » qui se perd dans l'impertinence systématique d'une expérience qui n'est plus ni partagée, ni partageable (Bovet 2005, Kaufmann et Skuza 2008).

C'est dire si les médiations et leur pouvoir de distanciation interviennent tôt : elles alimentent de l'intérieur le procès de « devenir sujet ». La subjectivité ne résulte donc pas d'une soustraction mais d'une addition, à commencer par celle du *Tu* qui exhorte et conduit le *Je* hors de lui-même, dans un mouvement paradoxal qui disloque la perspective en première personne tout en la conditionnant et la rendant possible (Butler 2007). Une telle perspective remet en question la topologie phénoménologique et politique qui sous-tend la démarche de Smith. Cette dernière tend en effet à penser la subjectivité et ses multiples transformations en termes de *cercles concentriques* qui vont du centre à la périphérie, dans un processus de désindexicalisation progressive qui arrache la conscience de son lieu d'épanouissement privilégié. En valorisant la proximité im-médiate de soi à soi, en dénonçant les médiations qui instaurent une distance par rapport au *ici et maintenant*, une telle topologie rend difficilement pensable un fait pourtant essentiel : ce sont les institutions sociales et politiques qui procurent ou refusent à l'individu les conditions nécessaires de sa constitution en tant que centre unitaire de conscience, de sens et, surtout, de projet. Une telle topologie rend également difficilement pensable une véritable *politique de la subjectivation* qui ne peut avoir lieu que si elle est précédée de *l'auto-objectivation* nécessaire à l'émergence morale du sentiment de commune humanité comme à l'accomplissement social du faire « être comme tout le monde » (Sacks 2003)7.

Du *Je* au *Nous*.

Une autre propriété caractérise la conception smithienne de la référence et de la connaissance. La « communauté d'attention », que permet d'établir au terme d'un « dialogue actif et séquentiel » l'activité de référenciation, ne s'achève pas par une véritable mise en commun (Smith 1999). La « nous-relation » a en effet un *statut distributif* qui la maintient pour ainsi dire *au seuil de la communauté* : elle garde la trace des contributions respectives de chacun et peut donc être

redistribuée entre ses différents participants. En d'autres termes, la « nous-relation » déploie un espace de rencontre qui préserve la subjectivité des interactants, tout au moins en principe.

Or, un *Nous* ne renvoie pas à un *Je* et à un *non-Je*, mais à une unité relationnelle qui est constituée par l'alliance constitutive entre un *Je* et un *Tu* — une alliance qui ne laisse pas ses membres « en l'état ». En effet, comme le montre Francis Jacques (1979), le *Nous* de la « co-référenciation » bénéficie d'un statut logique et grammatical tout à fait particulier par rapport aux éléments qui le composent : à la différence du *Je* et du *Tu*, rendus instables par l'échange mutuel de leurs positions de locuteur et d'interlocuteur, le *Nous* formé par la communauté de pensée et de parole des allocutaires est stable. Alors que « le *Je* et *Tu* constituent de simples nœuds provisoires et différentiels d'élocution », le *Nous* peut tout à la fois appartenir en commun à tous et en propre à chacun, ce qui fait qu'il constitue le seul point fixe de l'espace interlocutif, le seul « *invariant* de la variation » pronominale (Jacques 1979, p. 337). Autrement dit, les prises de position respectives d'*alter* et d'*ego* s'effacent derrière le réseau de leurs référenciations croisées et font place à une posture finale en *Nous* qui atteste de la mise en commun de la référence et justifie l'attribution d'une seule et même attitude au collectif ainsi constitué (Jacques 1985). Au terme de la co-référenciation, le *Nous ne peut donc plus être redistribué*. Le dit étant désormais l'action d'un sujet collectif, il est progressivement libéré du *dire* propre à la situation particulière d'énonciation.

Même à l'échelle intersubjective, pourtant marquée par la mise en relation d'un *Je* et d'un *Tu*, d'un *alter* et d'un *ego*, l'attention conjointe est donc susceptible d'engendrer un système d'ordre supérieur qui bénéficie d'un statut « auto-transcendant » : au terme du processus d'ajustements mutuels qui la caractérise, l'interaction engendre des phénomènes collectifs plus complexes que les agents qui les ont engendrés (Dupuy 1992, Kaufmann 2008). C'est dire si la convergence des attentions et l'engagement conjoint qu'elle implique ne se réduisent pas à une forme, élémentaire et fluide, d'intersubjectivité entre *alter* et *ego* ; elle constitue une opération fortement « synthétique ». Une telle opération est d'autant plus synthétique qu'elle ne se contente pas de conférer un statut quasi-transcendant au *Nous*. Elle permet également d'objectiver et de fixer les objets de la co-référenciation, accomplissant par là même un véritable procès de « factualisation ». En effet, à force d'être désignés conjointement, les co-référents se durcissent, se stabilisent au point de s'autonomiser du dispositif qui leur a prêté attention, sinon existence, et d'acquérir une pesanteur objective et impersonnelle. Autrement dit, la co-référenciation en *Nous* dote le phénomène qu'il désigne d'une « objectivité-pour-Nous » qui manifeste le pouvoir performatif principiel dont jouissent les collectifs : celui de faire advenir à l'existence l'objet de leurs représentations (Putnam 1984).

L'attention et la référenciation conjointes à un référent commun sont ainsi susceptibles d'accomplir un double travail d'objectivation et de « communalisation » : elles permettent tout à la fois aux individus de *s'auto-constituer* comme des agents collectifs et de *constituer* une entité nouvelle. Cette double constitution peut se retrouver aussi bien à petite échelle (le prénom d'un enfant, un texte politique, le drapeau d'un club de sport, etc.) qu'à grande échelle (l'opinion publique, la nation) (Kaufmann 2008). Ainsi, la relation de référence à Dieu ou à la Vierge engendre la « communautarisation » en *Nous* nécessaire à l'existence et à la stabilisation des collectifs religieux (Piette 2002, Claverie 1990). De même, la référence ou plutôt la déférence à des valeurs communes (justice, liberté, etc.) et à des figures de la totalité (l'opinion publique, la nation) permet de produire un collectif politique de citoyens. Ce double procès de constitution, qui est aussi un double procès d'objectivation, manifeste le côté « positif », créatif des médiations : c'est grâce à l'effet distanciateur des médiations que les individus parviennent à se déprendre de leur intérêt particulier et de leur enracinement local pour déterminer, conjointement, des appuis normatifs, des

entités de référence et des outils institutionnels qui leur permettront de déployer leur capacité d'agir dans de nouveaux types d'activités collectives (voter, enseigner, etc.).

On y reviendra, *l'objectivation* doit donc être soigneusement distinguée de la *réification* : l'objectivation qui résulte de l'activité de co-référenciation et de sa concrétisation en un « corps » qui désormais s'en distingue (texte de loi, être divin, entité nationale, événement médiatique, fait scientifique, etc.) est un processus indispensable et politiquement « sain ». Comme le dit si bien Georg Simmel (1999), un tel processus produit « plus de société » — un « plus de société » qui se manifeste dans la stabilisation des formes et des entités sociopolitiques qui ont été littéralement *réalisées* par les attentions et les pratiques croisées dont elles ont fait l'objet. Grâce à l'objectivation, la mise en commun des individus ne repose plus nécessairement sur les interactions de proximité ; elle peut reposer sur les interactions et les références à distance qui débordent les limites étroites de la co-présence et de l'expérience immédiate. L'objectivation permet d'échapper aux impératifs immédiats et aux expériences actuelles pour entrer dans la *sphère de l'imagination collective* — une sphère qui permet, grâce à toute une série de médiations matérielles et immatérielles, de créer des collectifs lointains et abstraits, spécifiquement modernes, qui remplacent la « société d'interconnaissance » et les *Nous* de proximité par les relations indirectes qui caractérisent ce que Benedict Anderson (1983) appelle les « communautés imaginées ». Si l'imagination, qui est fondamentalement constituante ou instituante, est au cœur du politique, c'est précisément parce qu'elle déborde l'actuel et l'actualisé (Castoriadis 1975, Barel 1979). Par définition, en effet, le politique ne se restreint pas aux confins du collectif *actuel* qui s'esquisse dans une interaction située; il s'élargit aux membres *potentiels* du collectif, présents et futurs, et se caractérise par une temporalité spécifique, celle du futur, et un projet, toujours inachevé, qui est d'organiser l'être-ensemble.

C'est pourtant bien cette vision à la fois prospective et englobante du politique et des *Nous* qui le soutiennent qui tend à disparaître de l'analyse smithienne, par ailleurs remarquable, des rencontres d'étudiants activistes à l'Université de Columbia (Smith 1990b). Le processus d'élargissement du *Nous* est appréhendé comme un processus de réification qui enrôle, de façon totalisante et abusive, des individus anonymes qui n'ont même pas participé aux événements désignés. Quant aux documents publics qui stabilisent les revendications des étudiants, ils instaurent un système de référenciation externe et un « ordre extralocal discursif » qui transgressent l'ordre déictique, la texture pratique et le déroulement séquentiel du *Nous* situé des rencontres (Smith 1990b). Là encore, le rôle de la médiation de « l'acte textuel » est vu comme essentiellement réifiant: conformément à la procédure que Smith appelle « sujet/médiation/objet », la médiation produit un *Nous* étendu qui est désengagé de l'action, un *Nous* artefactuel qui transforme les *sujets* d'action en *objets* de discours, d'évaluation et de connaissance. Si l'on suit Smith, la « micropolitique » qui conduit à la constitution d'un « lieu collectif » (*collective site*) au-delà des frontières temporelles du *ici et maintenant* de la rencontre est donc de l'ordre de la dépossession : elle substitue le simulacre d'un « *Nous* de papier » aux continuités temporelles locales de l'action individuelle et collective. Une telle « micropolitique » manifeste ainsi, à petite échelle, le fonctionnement « macropolitique » de l'organisation sociale en général (Smith 2005).

Aussi intéressante soit-elle, une telle vision du travail « collectivisant » de la médiation reste partielle car elle tend à occulter deux de ses propriétés essentielles. D'une part, l'élargissement du *Nous* à des membres potentiels jusque-là inactifs n'est pas nécessairement une trahison par rapport aux membres actuels qui l'ont initié ; c'est aussi une promesse d'universalisation et de montée en généralité. D'autre part, la mise en texte des revendications et leur traduction sous forme de règles ou de principes directeurs n'est pas seulement un signe de « désengagement » pragmatique ; c'est

aussi et surtout un signe de réussite pour la mobilisation collective qui a contribué à son émergence.

Du *Nous* au *On*.

On l'a vu, pour Smith, la constitution du *Nous* se termine au niveau de la « nous-relation » que la co-présence inter-subjective permet de tisser et s'arrête donc au seuil du procès d'auto-transcendance qui permet à une collection d'individus de se produire *en tant que collectif*. Si le *Nous* s'achève si vite — alors même qu'il a à peine commencé —, c'est que, pour Smith, les médiations qui soutiennent les coordinations translocales nécessaires à la constitution des collectifs disloquent d'emblée l'ordre indexical du seul *Nous* authentique, celui qui préserve l'agentivité des personnes et respecte leurs structures de pertinence. En concevant la subordination à un principe directeur comme une aliénation, l'ethnographie institutionnelle accomplit ainsi un geste quelque peu risqué : elle fait de la possibilité même de former des *Nous* une mise à l'épreuve de la subjectivité, sinon un méfait politique.

Si l'on recourt, là encore, à la sémantique des pronoms personnels pour indiquer le type de rapport au monde et à autrui qui sous-tend, pour Smith, les dispositifs impersonnels de coordination des activités, le *Nous* semble inéluctablement condamné à dégénérer en un *On*. Le *On,* en effet, caractérise les procès qui ne sont pas produits par des agents et qui se déroulent en dehors de toute relation entre un *Je* et un *Tu* (Kaufmann 2010). Le *On,* comme le dit Emile Benveniste (1966), est privé de l'« indice de sujet » réservé au *Je*, au *Tu* et au *Nous* et par là même de l'agentivité qui y est associée. La généralité pesante du *On* instaure un « il faut » qui n'est propre à personne mais qui est valable pour tout un chacun (Sloterdijk 1987). L'indétermination propre au *On* ne donne accès à aucun autrui identifiable : elle déploie un monde d'indifférenciation généralisée dans lequel nul ne dit plus *Je* ou *Tu*, quiconque étant substituable à quiconque (Marion 2006). La « généralité indécise du *On* » n'englobe pas des sujets potentiels, capables, chacun à leur tour, de dire *Je* ; elle déploie l'ensemble indéfini des êtres non personnels, substituables et équivalents les uns aux autres, qui procèdent comme *On* procède (Benveniste 1966). Le *On*, indéterminé et faussement homogène, efface ainsi la spécificité des « énonciateurs du sens », singuliers ou pluriels, pour mieux souligner l'ordre de la loi commune (Berrendonner 1981). Bref, si l'on suit Smith, les « relations sociales médiées par des textes » substituent à l'intersubjectivité le procès de désubjectivation individuelle et collective propre au *On* ; elles tendent même à faire disparaître tout pronom personnel, les institutions étant largement indifférentes aux expériences et aux actions de leurs « suppôts ».

Smith tend ainsi à délaisser le pouvoir de création socio-historique des collectifs pour éclairer en priorité l'impersonnalité de la « réalité documentaire » et sa contrepartie logique : celle de la *réification* des sujets que les textes, et plus généralement les institutions qu'ils relient, positionnent de manière détachée et objectivée (Smith 1974, 1990b). Bien entendu, cet éclairage est en grande partie justifié : il est vrai que les produits plus ou moins réflexifs du *Nous* tendent à se retourner contre ceux-là mêmes qui sont à leur principe pour les modeler en retour. Au cœur même du mouvement d'auto-constitution qui habite les individus comme les collectifs qu'ils font advenir à l'existence se loge *l'hétéronomie* de l'objet tiers, qui est toujours susceptible de s'émanciper de l'activité conjointe. De manière structurelle, les collectifs sont des Janus à deux faces, l'une obligeante, l'autre possibilisante, qui est susceptible de susciter une « expérience duale » : l'expérience de l'engagement actif dans un *Nous* théoriquement soumis à la volonté de ses sociétaires et l'expérience du dessaisissement et de l'impuissance que l'autonomisation des « relations régulatoires » est susceptible d'engendrer pour ceux qui en deviennent, *de facto*, les

patients (Trom 2010, Kaufmann 2010). C'est bien cette dualité phénoménologique et cette duplicité ontologique des créations collectives qui sont au cœur de l'expérience des étudiants activistes décrits par Smith : l'objectivation de leurs revendications dans un texte collectif, destiné à une large circulation dans des lieux qui leur échappent et rédigé pour des publics dont ils ne peuvent maîtriser la réception, est *à la fois* une consécration et une dépossession.

Afin de rendre compte de cette duplicité ontologique, il ne faudrait pas confondre, comme tend à le faire Smith, objectivation, abstraction et réification. Comme le disent Douglas W. Maynard et Thomas P. Wilson, l'abstraction ou l'objectivation est un processus qui extrait un individu (par exemple, un cygne) ou une relation (par exemple, « plus blanc que ») pour les insérer, avec d'autres éléments détachés de la même manière, dans une catégorie homogénéisante (par exemple, la blancheur). L'abstraction néglige ainsi l'inscription originelle de ce dont elle traite dans un contexte particulier *sans pour autant la récuser*. En revanche, disent Douglas Maynard et Thomas Wilson, la réification renie l'enchâssement de ses « objets » dans un contexte spécifique pour mieux leur conférer le statut de « choses » indépendantes des actions individuelles. L'exemple paradigmatique, inspiré de Marx, est l'autonomisation des denrées produites par l'industrie capitaliste : alors que l'action sociale des producteurs réglait les objets, ce sont désormais les objets qui règlent l'action des producteurs (Maynard et Wilson 1980). La réification peut prendre également d'autres formes : consacrer le contexte particulier des interactions qui se déroulent, par exemple, dans un espace juridique ou politique comme étant *le* contexte de référence, rétrospectif et prospectif, d'une multitude d'autres situations conduit à nier la spécificité de ces dernières et à les absorber dans un format d'interaction qui leur est, littéralement, étranger.

Si Maynard et Wilson montrent à bon escient les procédures de fabrication de l'objectivité auxquelles procèdent les membres ordinaires, ils semblent restreindre, de manière pour le moins surprenante, la réification à une invention sociale historiquement datée. Or, la réification paraît plutôt être un horizon potentiel, quoique particulièrement menaçant, de l'objectivation qui, elle, est une propriété inévitable de l'organisation sociale : l'objectivation est inhérente au procès social par excellence que constituent l'extraction des individus et des situations de leurs contextes particuliers et leur mise en commensurabilité, sinon leur mise en équivalence, dans une architecture institutionnelle commune.

Autrement dit, ce qui pose politiquement problème n'est pas l'existence des médiations, des abstractions, des concepts ou des collectifs abstraits. Ce n'est pas non plus le fait que les individus apprennent la plupart des choses qui meublent et in-forment leur perception, leur expérience et leur savoir de sens commun de façon indirecte, par l'intermédiaire des textes et de leurs porte-paroles. Ce qui pose problème et qui permet de distinguer entre objectivation et réification est la manière dont le travail de médiation est rendu visible ou, au contraire, occulté. C'est quand la prolifération des médiateurs, humains et matériels, est dissimulée par un voile d'ignorance, c'est lorsque les médiations sont disciplinées de manière à ce qu'elles « comptent pour un » et apparaissent, par là même, comme de simples « intermédiaires » que l'objectivation devient réification8. En d'autres termes, ce n'est pas la distance qui est problématique en tant que telle, mais la fausse réduction de la distance que produit l'invisibilisation et la mise en boîte noire des médiations. La connaissance distante, d'ordre re-présentationnel, *qui se prétend immédiate* relève bien de la réification, car elle nie le processus de constitution et de maintenance qui est à son principe. Si l'on suit Bruno Latour, un tel processus de réification est au cœur des chaînes de médiation qui permettent de fabriquer des faits, que ce soit des faits mythiques ou des faits scientifiques. De la même manière que lesdits « primitifs » adorent les fétiches qu'ils ont eux-mêmes créés comme s'ils disposaient d'une nature propre, les « modernes » vouent un culte tout aussi étrange à leurs « faitiches », c'est-à-dire aux

objets qu'ils ont construits de toutes pièces dans les laboratoires. « Alors que nous les fabriquons dans nos laboratoires, avec nos collègues, nos instruments et nos mains, les faits deviendraient, par un effet de renversement, ce que personne n'a fabriqué, ce qui résiste à toute variation des opinions politiques, ce qui tient lorsqu'on tape violemment du poing sur la table en s'écriant: "Les faits têtus sont là!" » (Latour 1996, p. 38).

En digne précurseur de l'approche que Bruno Latour a brillamment systématisée, l'ethnographie institutionnelle que propose Smith consiste précisément à suivre la manière dont le chaînage des activités locales, ainsi que leur matérialisation dans des « inscripteurs » qui finissent par leur échapper, que ce soit des textes, des images ou des concepts, transforment leur sens premier. Un tel enchaînement extrait le produit de l'activité de son contexte de production et le soumet à une série de traductions successives et d'associations multiples qui vont le durcir, l'objectiver, le « factualiser ». Mais on va le voir, un tel chaînage est appréhendé de manière fort différente par Latour et par Smith. Pour Latour, les chaînages et leurs accomplissements dans des « interobjectivités » plus ou moins durables soulagent les êtres humains d'une bien lourde tâche, celle qui consiste à produire de l'ordre et de la stabilité sociale. Chez Smith, en revanche, ces chaînages et leur « mise en boîte » sont plutôt appréhendés comme des entreprises de désincorporation, de désincarnation, qui tendent à *enchaîner* les subjectivités aux « vues de l'esprit » dominantes.

Les « enchaînés ».

On l'a dit, c'est sur le statut de ce chaînage proprement constituant que l'approche de Smith se sépare nettement de celle de Latour. Pour celui-ci, les sédimentations, le cumul ou encore la capitalisation des traces d'activités que permet un tel chaînage ont plutôt une valence positive. En effet, le processus qui permet à un phénomène, quel qu'il soit, de passer du statut précaire et éphémère d'une production locale au statut reproductible, transposable et cumulatif d'un « mobile immuable » est une conquête ontologique que le pouvoir objectivant des techniques d'inscription, associé à la mobilisation des humains et des non humains, rend possible. « L'histoire des sciences et des techniques est pour une large part celle des ruses permettant d'amener le monde sur cette surface de papier » (Latour 1985, p. 21) — un monde qui semble bénéficier, grâce à la mise en boîte noire des médiations qui ont permis sa consécration, d'une cohérence optique et d'une homogénéité sémiotique parfaites. Les pratiques d'écriture et d'enregistrement qui mobilisent des éléments à première vue éloignés dans un même lieu, circonscrit et maîtrisable, permettent d'accumuler « tous les états du monde » en un seul point: « Le monde peut enfin se cumuler en quelques places et être synoptiquement présenté » (Latour 1985, p. 13). Pour Latour, la capacité de remplacer le monde par ses représentations est bien une source nouvelle de pouvoir, « inconnue de tous ceux qui s'en tiennent aux choses elles-mêmes » plutôt qu'à leurs images. Ce pouvoir, c'est finalement celui d'agir à distance qui caractérise les scientifiques, certes, mais aussi les économistes, les bureaucrates et les hommes politiques qui influencent autrui sans même être physiquement présents. Grâce aux médiations matérielles (monuments, laboratoires, guichets, textes, etc.) et immatérielles (parole publique, porte-parole, etc.) dont ils disposent, les humains effectuent un travail de totalisation, de nature quasiment cartographique, qui leur permet de réunir ce qui était dispersé et de saisir ce qui était hors de leur champ de vision et d'action.

Pour Latour, c'est ce travail de totalisation qui est au cœur de la politique : il donne aux individus, hétérogènes et éparpillés dans le monde social, la possibilité de se regrouper et de se reconnaître en tant que membres d'un collectif (Latour 1994, 2002). Mais cette totalisation reste toujours

inachevée ; elle est essentiellement un mirage que fait miroiter la « courbe enveloppante du parler politique » — un parler enraciné dans un mensonge aussi principiel que nécessaire puisqu'il prétend réaliser l'impossible, à savoir la transformation du « multiple en un », de l'agrégat en regroupement, que ce soit une famille, un individu, une entreprise, un laboratoire, une planète ou un État (Latour 2002). Le « régime énonciatif » propre au politique, dit Latour, permet de tracer et de matérialiser les regroupements, de les faire exister, de les faire « prendre », comme on le dit d'une sauce ; sans cette énonciation-là, il n'y aurait tout simplement pas d'agrégat social pensable, visible, viable et unifiable (Latour 2002).

Chez Latour, ce pouvoir de représentation et de totalisation, largement fictif, est finalement plus possibilisant que contraignant : il déleste les agents sociaux du travail pratique, procédural, de production de l'ordre social, il assure le « chaînage » des interactions et le maillage des situations qui rendent la coordination sociale aisée, voire automatique, et, par là même, épargne aux agents l'épreuve que constituerait la réflexion continuelle sur le sens ou l'orientation de leurs actions. Bref, l'on pourrait dire que, pour Latour, le pouvoir de représentation est un *pouvoir de simplification* : il fournit aux agents des outils de coordination qui leur évitent de se noyer dans les ethnométhodes et de rester constamment à l'affût des signes interactionnels nécessaires à la gestion « à flux tendu » des actions d'autrui et des exigences du cours d'action. Si l'on suit les réflexions de Latour, puis celles d'Albert Piette qui s'en inspire, les repères institutionnels et les appuis sociaux sont des outils de coordination qui assurent aux êtres humains une forme de *reposité* aussi bien pragmatique que psychologique (Piette 2009). Les individus peuvent littéralement s'appuyer sur « l'interobjectivité » des médiations matérielles et immatérielles, qui prennent ainsi le relais des procédures uniquement situées de la reconduction de l'ordre social (Latour 1994).

En revanche, si l'on suit Dorothy Smith, les chaînes de médiations ont plutôt une valence négative, celle de la trahison du sens originel du phénomène, enraciné dans l'agir situé, l'expérience incarnée et le contexte local de son apparition. La natalité illustre fort bien la manière dont la chaîne des médiations textuelles transforme le sens premier des phénomènes (Smith 1974). En traduisant l'expérience phénoménologique unique de la « naissance » en une unité comptable, en l'occurrence la « natalité », les statistiques instaurent un langage de description commun qui permet aux démographes et aux hommes politiques de battre le monde social « comme un jeu de cartes »9. Les médiations textuelles et les opérations d'abstraction et de catégorisation qu'elles facilitent constituent ainsi une « réalité documentaire » artificielle et extérieure à l'agentivité des acteurs qui étaient pourtant à son principe (Smith 1974). L'approche de Smith prend ici clairement des accents foucaldiens : le langage de description de la « natalité » manifeste une manière désincarnée de se rapporter au monde et résulte de tout un travail d'équivalence et d'abstraction qui combine l'outillage politico-administratif de l'État et l'outillage cognitif de la science sociale et politique (Foucault 1986, Desrosières 1992). Bref, la « natalité » est un « rapport institutionnel » qui scelle l'alliance du savoir et du pouvoir et qui est régi par une « structure d'autorité » que celles et ceux qui parlent de « natalité » reprennent nécessairement à leur compte.

Comme le montre l'exemple de la « natalité » et, plus largement, la manière dont l'ethnographie institutionnelle appréhende les catégorisations et les concepts sociaux, la micro- et la macro-politique qui sous-tendent le pouvoir cartographique et simplificateur dont disposent les institutions et leurs représentants s'adossent nécessairement à une épistémologie. Le ressort central de la politique, quelle que soit son échelle, est *une manière de voir et de connaître* qui se caractérise par son abstraction ainsi que par sa capacité à générer tout un réseau de relations invisibles, régulatives et épistémiques, dans lesquelles les subjectivités sont enfermées sans le savoir. Dans un tel cadre, le rôle du sociologue est tout à la fois « cartographique » et critique ; il

consiste à rendre connaissables ces relations régulatoires, médiées par les textes translocaux qui constituent en quelque sorte l'infrastructure smithienne. L'approche de Dorothy Smith réhabilite ainsi la fonction critique de la sociologie que l'ethnométhodologie, dont elle s'inspire pourtant, a complètement délaissée. La sociologie se doit de critiquer, entre autres, la manière dont le social en tant que connaissance « hors des pratiques » instaure une rupture entre le monde ordinaire, qui se décline nécessairement au présent et reste accessible à l'action et à la manipulation directes, et le monde détaché et objectivé de la connaissance abstraite et surtout *hors d'atteinte* (Smith 2005). Une telle critique est loin d'être stérile : en dévoilant les « commodités » matérielles et symboliques qui in-forment, à notre insu, notre vie ordinaire, l'acte de connaissance sociologique nous fournit une autre manière de connaître, tout à la fois endogène et exogène. Pour reprendre les belles expressions de Alfred Schütz, la sociologie, en rendant les individus conscients (*wide-awake*) des relations réifiantes qui échappent à leur connaissance, élargit le « monde à leur portée » (*the world within their reach*) et étend leur pouvoir d'action.

La « ligne brisée » des médiations.

Au terme de ce parcours, l'on voit bien que si les activités locales et les cours d'action constituent le point de départ de l'ethnographie institutionnelle que nous propose Smith, elles n'en sont pas, à la différence de l'ethnométhodologie orthodoxe, le point d'arrivée. L'enquête sociologique part des activités locales pour retracer le travail ascendant des membres ordinaires qui, en reprenant à leur compte les catégories idéologiques et les relations régulatoires qui structurent leur monde social et épistémique, œuvrent le plus souvent à leur propre dépossession. Le problème est que, paradoxalement, la méthode formidablement heuristique que propose Smith, qui est celle de suivre patiemment et *en continu* les chaînages ascendants que tissent les agents sociaux à partir de leur inscription locale dans une situation donnée, s'accompagne d'une ontologie duale et *discontinue* : les médiations tendent en effet à être appréhendées dans le *cadre dualiste* d'une disjonction entre relation de co-présence et réalité médiate, percept et concept, pragmatique et sémantique, subjectivité et objectivité, actualité et virtualité, proximité et distance. Un tel cadre dualiste retrouve ainsi la forte discontinuité, présente dans la plupart des approches pragmatiques inspirées de l'ethnométhodologie, entre l'ordre pratique de l'activité située et « accountable » et l'ordre discursif et sémantique des « accounts » qui déterminent et réifient le sens de ce qui s'est vraiment passé. La « sémanticisation » de la dynamique située et *ad hoc* de l'action ne peut que transformer voire dénaturer la logique de l'« intentionnalité incarnée », de « la réflexion sans concept » (Quéré 1994, p. 32) qui oriente l'action. Autrement dit, le vrai sens n'est pas *représenté* mais *incorporé* : l'impersonnalité des concepts et des « artefacts » sémantiques est inversement proportionnelle à la présence corporelle et à l'activité pratique. La « disjonction » de l'expérience ou la « bifurcation de la conscience » que produit l'écart entre l'expérience corporelle locale et l'organisation impersonnelle et les « relations régulatoires » n'est donc pas seulement une expérience traumatique et potentiellement contestatrice que « le point de vue des femmes » (*women's standpoint*) manifeste de manière particulièrement frappante (Smith 1990a). La « disjonction » entre l'expérience directe et la connaissance impersonnelle est aussi un postulat analytique sinon ontologique, qui a ici encore des accents schütziens. Il n'y a pas de « formule de transformation entre les différentes provinces de signification », dit Schütz (1945, p. 552) ; « il y a seulement un saut qui se manifeste dans l'expérience subjective d'un choc » (*ibid.*).

Une telle ontologie dualiste anticipe les réflexions récentes de Luc Boltanski (2009) que discutent à bon escient Gonzalez et Malbois (2013). Boltanski instaure en effet une forte disjonction entre d'une part le grand Léviathan sémantique qui permet d'imposer, *via* les institutions, la « Réalité »

majuscule de l'ordre social et, d'autre part, les corps *a priori* singuliers des individus dont la « position originelle » est située en deçà de toute mise en commun (Kaufmann 2012). Pour échapper aux rets de la « sécurisation sémantique », qui est toujours synonyme de domination, une politique véritablement émancipatrice ne peut miser que sur la singularisation radicale que le « flux de la vie » comporte en puissance (Boltanski 2009).

Or, on l'a vu, un tel dualisme occulte le travail créatif et constituant, y compris sémantique, des médiations qui permettent au sujet individuel comme au sujet collectif, au *Je* comme au *Nous*, d'advenir à l'existence. En effet, les individus ne peuvent s'individuer et s'individualiser sans se poser, pragmatiquement *et* sémantiquement, comme un « sujet » — un sujet qui développe le sens de soi *en se situant* dans le monde grâce aux accordages affectifs intersubjectifs avec un *Tu* mais aussi grâce à la trame narrative et à l'état civil, socialement in-formés, qui lui confèrent une position en *Il*. Le regard d'autrui, particulier ou généralisé, n'est donc pas nécessairement réifiant ; au contraire, *l'objectivation* de soi-même en tant qu'entité située dans un système social, configurée par une sémantique impersonnelle et évaluée par le jugement public, contribue également, tout au moins en principe, à la *subjectivation* de soi-même : c'est bien parce *Je* me situe dans un monde moral, social et politique qui me reconnaît le droit de parler et d'agir « en-tant-que-*Je* », de m'auto-attribuer des pensées, des actions et des intentions, bref de me poser comme un sujet de pensée et d'action que *Je* peux conquérir le statut de sujet.

Le même processus se retrouve pour ainsi dire à l'échelle des « individus collectifs » : ceux-ci ne peuvent exister sans les médiations textuelles et, plus précisément, sans les médiations statistiques, médiatiques et politiques qui remplissent le double rôle de « faire lien » et de « représenter » ou, plus précisément, de faire lien en représentant (Kaufmann 2008). En présupposant et en représentant, dans le double sens de distanciation et de mise en scène, l'unité de la collectivité, les différentes médiations (par exemple, textes, discours, sondages, statistiques, récits, images, etc.) effectuent un travail continuel et fondamentalement politique de *totalisation.* Bien entendu, un tel procès de totalisation peut devenir totalitaire ou aliénant lorsqu'il s'impose au détriment des volontés particulières. Mais il peut également emprunter la voie de *l'universalisation* en étendant la capacité de percevoir autrui comme un *semblable* au-delà de l'expérience tangible, sensible, des relations concrètes. Loin d'être uniquement synonymes d'une perte, celle de la présence, supposée *im-médiate*, à soi et à autrui que permettrait l'inscription dans « l'actuel » des pratiques *hic et nunc*, les médiations peuvent donc être éminemment émancipatrices. Elles peuvent désenclaver le sentiment du *Nous* en l'extrayant des frontières étroites du cercle de proximité et en l'étendant aux frontières élargies des rassemblements à distance que seul le travail de l'imagination permet de saisir. Ce désenclavement est d'ailleurs l'horizon normatif des sociétés politiques modernes qui relèvent, comme le dit John Dewey (2010), de « cette nécessaire et improbable invention d'un monde commun entre étrangers ».

Bien entendu, une approche qui accorde une valence positive aux médiations va à l'encontre de la plupart des théories normatives de la démocratie, à commencer par celle de Jürgen Habermas, qui tend à mesurer la vie politique à l'aune d'une participation de face à face que l'échelle des sociétés modernes rend de toute manière irréalisable. Une telle nostalgie de la co-présence occulte plusieurs faits importants. D'une part, *toute interaction est médiate* car elle implique l'usage de concepts et de catégories qui, loin de trahir une subjectivité qui serait *a priori* a-sémantique, permettent de la rendre commensurable, compréhensible et partageable. D'autre part, la politique, par définition, est une affaire de *distanciation* ; il n'y a pas de politique sans techniques de représentation et de totalisation, indispensables à la « présentification » des totalités sociales intangibles et des communautés imaginées (Peters 2001). Enfin, la distance ne fait pas que délocaliser l'expérience :

elle la prolonge, l'enrichit et même la décloisonne. Ainsi, les médiations médiatiques, en reliant et comparant des individus ou des groupes physiquement et « informationnellement » séparés, leur permettent d'échapper à l'isolement et d'opérer un retour réflexif et potentiellement critique sur leur expérience (Meyrowitz 1985). C'est bien la confrontation à d'autres manières de faire et de vivre, dit Joshua Meyrowitz, qui a permis aux femmes d'adopter le regard extérieur d'un public élargi sur leur propre expérience et de refuser le grand enfermement domestique. Bref, ce n'est que si l'on conçoit *les sens*, encore innocents de toute *mise en commun*, comme les fondements du lien social que les médiations sémantiques et matérielles apparaissent comme des distorsions ou des trahisons de l'expérience. Comme le dit John Durham Peters (2001), si l'on admet que la réalité sociale et les collectifs qui la peuplent se fabriquent toujours de manière médiate, le problème politique fondamental ne réside plus dans l'existence des médiations en tant que telles ; il réside dans l'incapacité des individus à participer de manière réfléchie et consciente à leur élaboration.

Dès lors, au lieu d'opposer, comme le fait Smith, relation im-médiate et relation médiate, il faudrait plutôt articuler relation directe et relation indirecte. Ce déplacement est en effet lourd de conséquences. Non seulement il évite de miser sur une improbable absence de médiations mais il permet de souligner, comme le dit Simmel (1999), l'enrichissement sociologique clé qu'implique l'introduction d'un troisième élément significatif (i.e. texte, règle, objet, tierce personne, etc.) dans une relation à deux éléments. La « ligne droite » de la relation directe se prolonge ou fait place à « la ligne brisée » d'une relation indirecte qui les met en action réciproque tout en les englobant dans une unité plus vaste. Si cette forme indirecte de relation peut bel et bien rompre la réciprocité de l'ajustement interactionnel, elle peut aussi rapprocher des êtres qui n'ont pas de contact direct ou qui sont d'emblée séparés par des « cassures ». C'est dire si les enchaînements relationnels que décrit si bien l'ethnographie institutionnelle ont une structure plus *duale* que dualiste. Ils sont *à la fois* des moyens *d'enchaîner* les personnes à des structures impersonnelles qui échappent à leur action, et des moyens de les « *désengluer* » des impératifs pratiques et des expériences phénoménales dont la nature n'est pas nécessairement émancipatrice.

Bibliographie

Barel, Yves. 1979. *Le paradoxe et le système*. Grenoble : PUG.

Benveniste, Emile. 1966. *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1. Paris : Gallimard.

Berrendonner, Alain. 1981. *Éléments de pragmatique linguistique*. Paris : Minuit.

Boltanski, Luc. 2009. *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris : Gallimard.

Bovet, Pierre. 2005. « Identité crevassée et identité menacée. À propos de troubles de l'intersubjectivité et de l'attachement en psychiatrie de l'adulte » *Médecine & Hygiène. Psychothérapies*, 25, 4 : p. 247-252.

Butler, Judith. [2005], 2007. *Le récit de soi*. Paris : PUF.

Castoriadis, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.

Cefaï, Daniel et Nathalie Depraz. 2001. « De la méthode phénoménologique dans la démarche ethnométhodologique. Garfinkel à la lumière de Husserl et de Schütz » in de Fornel, Michel, Albert Ogien et Louis Quéré (dirs.). *L'ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, p. 99-119. Paris : La Découverte et Syros.

Chauvier, Stéphane. 2007. « À quoi sert le mot “Je” ? » in Gnassounou, Bruno et Cyrille Michon (dirs.). *Vincent Descombes. Questions disputées*, p. 11-44. Nantes : Cécile Défaut.

Claverie, Elisabeth. 1990. « La Vierge, le désordre, la critique » *Terrain*, 14 : p. 60-75.

Dennett, Daniel. 1995. « Comment nous tissons notre moi » in Grivois, Henri et Jean-Pierre Dupuy (dirs.) *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux. De la psychose à la panique*, p. 147-166. Paris : La Découverte.

Desrosières, Alain. 1992. « Discuter l’indicutable. Raison statistique et espace public » *Raisons pratique*s, 3, p. 131-154. Paris : Éditions de l’EHESS.

Dewey, John. [1927], 2010. *Le public et ses* problèmes. Paris : Gallimard.

Dupuy, Jean-Pierre. 1992. *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*. Paris : Marketing.

Erhenberg, Alain. 1995. *L’individu incertain*. Paris : Calmann-Lévy.

Foucault, Michel. 1986. « *Omnes et singulatim* : vers une critique de la raison politique » *Le Débat*, 41 : p. 5-35.

Gonzalez, Philippe et Fabienne Malbois. 2013. « La critique saisie par les sociologies pragmatiques. Sur le geste de Dorothy E. Smith » *EspacesTemps.net*.

Jacques, Francis. 1979. *Dialogiques I. Recherches logiques sur le dialogue*. Paris : PUF.

—. 1985. *Dialogiques II. L’espace logique de l’interlocution*. Paris : PUF.

Kaufmann, Laurence. 1999. « Esprit, es-tu là ? Le sociologue et l’autorité de la première personne » *Information sur les Sciences Sociales* 38, 2 : p. 203-248.

—. 2008. « La société de déférence. Médias, médiations et communication » *Réseaux*, 148/149 : p. 79-116.

—. 2010. « Faire collectif : de la constitution à la maintenance » *Raisons pratiques*, 20 : p. 331-372.

Kaufmann, Laurence et Krysztof Skuza. 2008. « Esquisse d’une sociologie de la première personne » in Giovannoni, Augustin et Jacques Guilhaumou (dirs.) *Histoire et subjectivation*, p. 57-100. Paris : Kimé.

Latour, Bruno. 1985. « Les vues de l’esprit. Une introduction à l’anthropologie des sciences et des techniques » *Culture technique*, 14 : p. 5-29.

—. 1994. « Une sociologie sans objet ? Remarques sur l’interobjectivité » *Sociologie du travail*, 4 : p. 587-607.

—. 1996. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris : Les empêcheurs de penser en rond.

—. 2002. « Si l’on parlait un peu politique ? » *Politix*, 15, 58 : p. 143-166.

—. [2005], 2006. *Changer de société. Refaire de la sociologie*. Paris : La Découverte.

Marion, Jean-Luc. 2006. « Le Tiers ou la relève du duel» *Archivio di filosofia*, 74, 1-3 : p. 19-36.

Maynard, Douglas W. et Thomas P. Wilson. 1980. « On the reification of social structure » in McNall,

Scott G. et Gary N. Howe (dirs.). *Current Perspectives in Social Theory*, p. 287-322. Connecticut : Jai Press.

Mead, George Herbert. [1934] 1967. *Mind, Self and Society*. Chicago : University of Chicago.

Meyrowitz, Joshua. 1985. *No sense of place — The impact of electronic media on social behavior*. New York : Oxford University Press.

Peters, John Durham. 2001. « Realism in Social Representation and the Fate of the Public » in Splichal, Slavko (dir.). *Public Opinion and Democracy : Vox populi-vox dei ?*, p. 85-102. New York : Hampton Press.

Piette, Albert. 2002. « Entre la sociologie et le Dieu chrétien : résultats d'une enquête ethnographique dans des paroisses catholiques en France » *Information sur les Sciences Sociales*, 41, 3 : p. 359-383.

—. 2009. *L'acte d'exister : une phénoménographie de la présence*. Marchienne-au-Pont : Socrate Éditions Promarex.

Pollner, Melvin. 1991. « "Que s'est-il réellement passé ?". Événement et monde commun » *Raisons pratiques*, 2 : p. 75-96.

Putnam, Hilary. 1975. « The meaning of meaning » *Mind, Langage and Reality*, p. 215-271. Cambridge : Cambridge University Press.

—. [1981], 1984. *Raison, vérité et histoire*. Paris : Minuit.

Quéré, Louis. 1994. « Sociologie et sémantique. Le langage dans l'organisation sociale de l'expérience » *Sociétés contemporaines*, 18/19 : p. 17-41.

Ricoeur, Paul. 1987. « Individu et identité personnelle » in Veyne, Paul et al. (dirs.). *Sur l'individu*, p. 54-72. Paris : Seuil.

—. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

Rochat, Philippe. 2003. « Five-levels of self-awareness as they unfold early in life » *Consciousness and Cognition*, 12 : p. 717-731.

Sacks, Harvey. [1984], 2003. « On doing "being ordinary" » in Atkinson, John Maxwell et John Heritage (dirs.). *Structures of social action. Studies in conversation analysis*, p. 413-429. Cambridge : Cambridge University Press.

Schütz, Alfred. 1945. « On Multiple Realities » *Philosophy and Phenomenological Research*, 5, 4 : p. 533-576.

Simmel, Georg. [1908], 1999. *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, trad. de Lilyane Deroche-Gurcel. Paris : PUF.

Sloterdijk, Peter. 1987. *Critique de la raison cynique*. Paris : Christian Bourgois.

Sluga, Hans. 1996. « "Whose house is that ?" Wittgenstein on the self » in Sluga, Hans et David G. Stern. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge : Cambridge Press : p. 320-353.

Smith, Dorothy E. 1974. « The Social Construction of Documentary Reality » *Sociological Inquiry*, 44, 4 : p. 257-268.

—. 1990a. « Women's Experience as a Radical Critique of Sociology » in Smith, Dorothy E. *The Conceptual Practices of Power. A Feminist Sociology of Knowledge*, p. 11-28. Boston : Northeastern University Press.

—. 1990b. « The Social Organization of Subjectivity : an Analysis of The Micro-Politics of a Meeting » in Smith, Dorothy E. *Texts, Facts and Femininity. Exploring the Relations of Ruling*, p. 53-85. London : Routledge.

—. 1999. « Telling the Truth after Postmodernism » in Smith, Dorothy E. *Writing the Social. Critique, Theory and Investigations*, p. 96-130. Toronto : University of Toronto Press.

—. 2005. *Institutional Ethnography. A Sociology for People*. Lanham/New York/Toronto/Oxford : Rowman & Littlefield Publisher.

Stavo-Debauge, Joan. 2009. « Venir à la communauté. Une sociologie de l'hospitalité et de l'appartenance. » Thèse de doctorat, EHESS, Paris.

Trom, Danny. 2010. « L'organisation de l'expérience des collectifs politiques modernes » in Kaufmann, Laurence et Danny Trom (dirs.). *Qu'est ce qu'un collectif ? Du commun à la politique*, p. 373-403. Paris : Éditions de l'EHESS/ Raisons Pratiques, 20.

Article mis en ligne le Monday 17 June 2013 à 09:20 –

Pour faire référence à cet article :

Laurence Kaufmann,"Les médiations de l'expérience.", *EspacesTemps.net*, Peer review, 17.06.2013
https://test.espacestemps.net/en/articles/les-mediations-de-lexperience/

© EspacesTemps.net. All rights reserved. Reproduction without the journal's consent prohibited. Quotation of excerpts authorized within the limits of the law.