

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

01/12/2004

Erving Goffman et les rites de la vie quotidienne

Frédéric Keck

“ Les enfants qui s’effrayent du visage qu’ils ont barbouillé, ce sont des enfants ;
mais le moyen que ce qui est si faible, étant enfant, soit bien fort, étant plus âgé !
On ne fait jamais que changer de fantaisie. ”

Pascal, *Pensées*, Br 88, La 779

Introduction : L’extraordinaire dans l’ordinaire

Dans *La quête de l’ordinaire*, Stanley Cavell montre que la philosophie américaine, si on en retrouve les sources dans la pensée romantique de Thoreau et Emerson, peut être comprise comme un recommencement ou une seconde fondation de la philosophie européenne moderne, et de la réponse qu’elle a voulu donner au scepticisme ancien (Cf. S. Laugier, *Recommencer la philosophie, La philosophie américaine aujourd’hui*, PUF, 1999). Selon Cavell, cette seconde fondation consiste à enraciner la pensée non plus dans l’évidence apodictique du moi, comme l’a fait Descartes pour répondre au défi sceptique, mais dans les usages du langage ordinaire, c’est-à-dire l’ensemble de ces habitudes non thématiques qui rendent possible le fait que nous parlons et pensons. C’est le sens du geste de Thoreau construisant une cabane à côté de la petite ville de Concord en Nouvelle-Angleterre pour mettre en suspens les vieilles croyances européennes et trouver en lui-même un nouveau principe, expérience qu’il décrit dans son grand ouvrage *Walden* (cf. S. Cavell, *The Senses of Walden*, Viking Press, 1972). Mais cette seconde fondation est tout sauf solide et définitive, puisqu’elle s’établit sur ce sol mouvant et instable que constituent les habitudes quotidiennes de vie et de pensée, ce qui implique qu’elle ne peut le faire qu’en rompant avec elle de façon paradoxale, et en découvrant ce que Cavell appelle le caractère extraordinaire de l’ordinaire. Selon Cavell, la différence entre la fondation cartésienne et celle opérée par Thoreau tient à ce que ce dernier, loin de s’enfermer dans un poêle en doutant de l’existence de tous les hommes, continue à vivre avec ses semblables mais en les observant depuis sa cabane, occupant dans la société civile une position qui est à la fois dedans et dehors, et qui sera fondatrice pour penser l’expérience de l’immigrant aux Etats-Unis, cet homme vivant avec d’autres hommes dont les habitudes quotidiennes lui semblent en grande partie arbitraires, et qu’il doit pourtant faire siennes pour pouvoir habiter avec eux dans un même pays.

“ Je décris cette perception du quotidien comme “ l’extraordinaire dans l’ordinaire ”, la perception du caractère étrange, surréaliste, de ce que nous appelons, acceptons, et auquel nous nous adaptons, comme habituel et réel ; cette vision est saisie dans les premières pages de *Walden*, quand son auteur parle de ses concitoyens comme semblant absorbés dans des rituels fantastiques de repentance, percevant le caractère arbitraire de ce qu’ils appellent nécessité. (...) L’ordinaire est objet à la fois d’autopsie et d’augure, faisant face à la fois à sa fin et à son anticipation. Le quotidien est ordinaire parce que, après tout, il est notre habitude, ou notre habitat ; mais puisque cet habitat est de temps en temps perceptible - pour nous qui l’avons construit - comme extraordinaire, nous concevons qu’un autre lieu ailleurs, ou un lieu autrement construit, doit être ce qui est pour nous ordinaire, doit être ce que les romantiques ont appelé (...) la maison (“ home ”) ” (S. Cavell, “ The Philosopher in American Life ”, *In Quest of the Ordinary, Lines of Skepticism and Romanticism*, University of Chicago Press, 1988, p. 9, ma traduction)

Mutatis mutandis, on peut appliquer à la sociologie américaine cette hypothèse que Cavell formule pour la philosophie américaine. Si la sociologie européenne a été fondée dans les années 1830 à Paris par Auguste Comte pour mettre fin à la crise politique européenne, en reprenant le

geste cartésien de fondation des sciences et en l'appliquant à toute l'histoire de l'humanité pensée depuis son centre et sa fin, la sociologie américaine a été fondée dans les années 1930 à Chicago par Thomas, Park et Burgess pour répondre à la crise économique et sociale par une étude des conditions de vie des différentes communautés apparemment séparées par leurs "races", leurs professions et leurs mœurs, et coexistant dans un même espace urbain (cf. Y. Grafmeyer et I. Joseph, *L'Ecole de Chicago, Naissance de l'écologie urbaine*, Flammarion, 2004). On peut bien alors présenter la sociologie américaine comme une refondation ou un recommencement de la sociologie européenne. Mais là encore le geste de fondation n'est pas le même, parce que le lieu de fondation n'est pas identique : comme la cabane de Thoreau n'est pas un nouveau pôle de Descartes, Chicago n'est pas un nouveau Paris. Paris est la Ville-lumière où tout vient s'éclairer sous le regard de l'universel, le foyer auquel tous les peuples du monde peuvent venir se régénérer ; Chicago, à mi-chemin entre New York, ville debout, et San Francisco, ville alanguie (ce qui rend sa position assez analogue à celle de Lyon, entre Paris et Marseille ; cf. Y. Grafmeyer, *Habiter Lyon*, CNRS/PUL, 1991. La sociologie urbaine en France est née à Lyon ; Paris n'est pas une ville qu'on étudie, c'est un village dans lequel tout le monde connaît tout le monde, ou un village de villages), est la ville-laboratoire, celle où les populations les plus diverses viennent à se côtoyer de façon à la fois violente et créatrice ; elle est la ville de la Prohibition puritaine et des trafics de drogue et d'alcool, où se rencontrent dans un clair-obscur l'ordinaire et l'extraordinaire, la norme et sa transgression. C'est alors la notion même d'ordinaire qui change de sens entre la première et la seconde fondation de la sociologie : alors que pour Comte l'ordinaire est ce qui doit être quadrillé, discipliné, enrégimenté dans un ordre à la fois mental et social, seule base possible de tout progrès, pour les sociologues de Chicago l'ordinaire est ce qui doit être tracé, suivi, observé, retrouvé dans sa dissémination locale, parce qu'il risque toujours d'être perdu de vue dans le massif des normes et des règlements juridiques qu'on lui impose. C'est finalement le rapport entre le quotidien au sens du "tous les jours" et le dimanche au sens du "jour du Seigneur" qui s'inverse : alors que pour Comte la sociologie doit remplacer la théologie parce qu'elle rend plus prévisible le comportement humain de chaque jour, ce qui justifie que le sociologue devienne Prêtre de l'Humanité et que Comte s'imagine prêchant à Notre-Dame de Paris un positivisme étendu au monde entier, pour les sociologues de Chicago, c'est l'ordinaire qui est en chacun de ses points une source de miracles et de mystères, que les grandes cérémonies juridiques ou politiques du jour du Seigneur viennent masquer et recouvrir. On peut dire alors que pour Comte le quotidien doit être subordonné au dimanche, dans la mesure où toute son organisation tend vers le jour du Seigneur au cours duquel sa logique finale apparaît, alors que pour les sociologues de Chicago c'est le dimanche qui doit être subordonné au quotidien, au sens où il n'est que la récupération et le masque d'une création mystérieuse qui se produit dans le quotidien lui-même. La sociologie française et la sociologie américaine partent donc toutes deux de cette fondation paradoxale et instable qu'est "le caractère extraordinaire de l'ordinaire", mais elles résolvent ce paradoxe en privilégiant un pôle par rapport à un autre, et en tirant le second pôle vers le premier considéré comme source primordiale du sens. (On peut faire l'hypothèse que cette tension est au cœur de la sociologie américaine et de la sociologie française, alors que la sociologie britannique tend beaucoup plus du côté du "quotidien", et la sociologie allemande du côté du "dimanche", même si ces qualifications nationales doivent rester schématiques).

On se propose ici d'appliquer cette hypothèse à l'œuvre d'Erving Goffman (1922-1982), et notamment à trois de ses ouvrages les plus importants, les deux tomes de *La mise en scène de la vie quotidienne* (*La présentation de soi* et *Les relations en public*, Minuit, 1973, notés MSVQ 1 et 2) et *Les rites d'interaction* (Minuit, 1974, noté RI), ouvrages parus en français aux Editions de Minuit dans la collection "Le sens commun" dirigée par Pierre Bourdieu. Goffman appartient à la seconde génération de ce que l'on a appelé l'Ecole de Chicago en sociologie (qui ne doit pas être confondue avec l'Ecole de Chicago en économie, formée dans les années 1970 autour des thèses néo-libérales de Milton Friedman et Gary Becker) : après la génération des fondateurs formée dans l'entre-deux guerres - celle de William Thomas, auteur avec Florian Znaniecki du *Paysan polonais en Europe et en Amérique*, de Robert Park, élève de Simmel à Berlin, journaliste et auteur de nombreux travaux

sur les rapports interraciaux dans la ville, de Ernest Burgess montrant l'organisation concentrique de l'espace urbain, de Everett Hughes et Herbert Blumer étudiant les conditions de travail en usine, de Nels Anderson suivant les Hobos nomades qui traversent les villes américaines - la deuxième génération arrivée après la guerre, celle notamment de Howard Becker, explorant les milieux déviants du jazz et des consommateurs de *marijuana*, ou de Anselm Strauss travaillant en milieu médical, est moins soucieuse de décrire l'espace urbain comme milieu de vie en tant que tel, et plus attentive aux modalités diverses d'interactions entre les acteurs dans ce milieu de vie, suivant en cela les indications de Simmel (Cf. J.-M. Chapoulie, *La tradition sociologique de Chicago, 1892-1961*, Seuil, 2001). Goffman a fait sa thèse en 1953 sous la direction d'Everett Hughes sur les relations entre les employés et les clients d'un petit hôtel des îles Shetland en Ecosse, puis il a consacré plusieurs années à l'étude des interactions entre patients et personnel d'encadrement dans un hôpital psychiatrique de Washington, ce qui a donné lieu à la publication en 1961 de son ouvrage majeur, *Asiles*, grâce auquel il a d'abord été connu en France (cf. E. Goffman, *Asiles, Etude sur la condition sociale des malades mentaux*, Minit, 1968, avec une présentation par R. Castel. Pour une biographie de Goffman, cf. Y. Winkin, "E. Goffman. Portrait du sociologue en jeune homme", in E. Goffman, *Les moments et leurs hommes*, Seuil/Minit, 1988). La finesse des observations de Goffman est ce qui a assuré son succès auprès des sociologues ; mais Goffman intéresse aussi les philosophes, parce que son œuvre est sous-tendue par un grand nombre de références philosophiques, qui dessinent les traits d'une véritable philosophie de la vie quotidienne : l'existentialisme de Sartre et Beauvoir, la philosophie analytique des usages grammaticaux du langage ordinaire chez Wittgenstein et Austin, la sociologie des interactions de Simmel, la phénoménologie du monde de la vie de Schutz. Chacune des ces références philosophiques, exploitée avec profondeur par Goffman, mériterait en elle-même une étude à part entière, qui tracerait à chaque fois de nouveaux rapports entre philosophie et sociologie dans son œuvre (pour des lectures plus larges de Goffman, cf. I. Joseph, *Erving Goffman et la microsociologie*, PUF, 1998, T. Burns, *Erving Goffman*, Routledge, 1992, P. Drew et A. Wotton (dir.), *Erving Goffman, Exploring the Interaction Order*, Polity Press, 1988, J. Ditton (ed.), *The View from Goffman*, MacMillan, 1980).

En vue d'avancer dans la réflexion sur "l'extraordinaire dans l'ordinaire" que nous nous sommes ici donnée pour cadre, nous ne retiendrons cependant, parmi ces multiples références théoriques, que deux auteurs majeurs : Emile Durkheim et George Herbert Mead. Ces deux références nous permettront d'analyser une des notions centrales de Goffman, celle de rite d'interaction, en retrouvant ses sources dans la sociologie de la religion de Durkheim et dans la philosophie pragmatiste de Mead. Cette notion est particulièrement intéressante pour notre propos, puisqu'elle utilise le concept religieux de rite pour décrire les interactions sociales les plus ordinaires, ce qui conduit à insérer le sacré dans la vie quotidienne, selon une inspiration qui rapproche Goffman de Leiris et du Collège de sociologie (Goffman cite notamment A. Métraux, "La comédie rituelle dans la possession" publié dans la revue *Diogène* en 1955 : cf. MSVQ 1, p. 75) Le rite n'est donc plus pensé comme célébration du dimanche, mais comme interaction dans la vie quotidienne. Cette hypothèse, encore grossière et qu'il faudra raffiner au fur et à mesure de la lecture, permet d'éclairer le jeu des relations entre Durkheim et Mead dans le texte de Goffman. Alors que Durkheim applique la notion de rite aux grands moments d'effervescence collective dans lesquels la société se manifeste comme personnalité morale, ce qui consiste à penser le rite sur le modèle de la célébration du jour du Seigneur, Goffman applique la notion de rite à la vie quotidienne, en se rattachant à la philosophie pragmatiste de Mead et à sa psychologie de la personnalité émergeant dans l'interaction la plus banale. Il s'agira alors de comprendre en quoi l'analyse de l'interaction sociale sous la forme du rite implique un ou plusieurs concepts du sujet engagé dans l'interaction, ce qui permettra d'articuler sociologie et psychologie selon des modalités diverses.

1. Le sociologisme de Durkheim : les rites religieux et la personne morale

Partons de Durkheim, puisqu'il est le fondateur de la sociologie scientifique en France, reprenant le geste cartésien de Comte en l'inscrivant dans un champ d'empiricité, et en donnant à la sociologie pour objet l'ensemble des " faits sociaux ", définis par la contrainte extérieure qu'ils imposent à la conscience de l'individu. Dans *Les rites d'interaction*, Goffman reprend la définition que donne Durkheim du rite dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Selon Durkheim, la religion peut être définie comme un ensemble de croyances et de rites portant sur des objets sacrés. Cette définition suppose une distinction entre la théorie et la pratique, ou entre les représentations et les actions : le rite est conçu comme secondaire par rapport à la représentation pleine et entière de l'objet sacré, parce qu'il n'en est que la répétition ou la reprise au niveau de l'action, une fois que celui-ci est représenté par la conscience collective. Le rite est second ou secondaire parce que le mouvement est inférieur à la pensée dans cet ordre hiérarchisé des êtres qu'est la société. Mais le rite est supérieur aux autres types de pratiques parce qu'il met en rapport l'action avec la représentation de la société. Cette distinction entre le rite et la représentation est fondamentale dans la sociologie française, puisqu'elle justifie l'intérêt privilégié de Lévi-Strauss pour le mythe, dont la logique intellectuelle est selon lui beaucoup plus complexe que celle du rite ; celui-ci est alors compris par Lévi-Strauss comme la répétition redondante du mythe sur le plan pratique, à un niveau intermédiaire entre l'intelligence des relations et l'expérience vécue, ce qui explique que l'on peut étudier rites et mythes selon des rapports de transformation, dont la clé est à trouver en dernière instance dans les mythes eux-mêmes (cf. Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Plon, 1971, p. 596-603, et P. Smith, article " Rite ", in P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, 1991, p. 630-633).

" Les phénomènes religieux se rangent tout naturellement en deux catégories fondamentales : les croyances et les rites. Les premières sont des états de l'opinion, elles consistent en représentations ; les secondes sont des modes d'action déterminés. Entre ces deux classes de fait, il y a toute la différence qui sépare la pensée du mouvement.

Les rites ne peuvent être définis et distingués des autres pratiques humaines, notamment des pratiques morales, que par la nature spéciale de leur objet. Une règle morale, en effet, nous prescrit, tout comme un rite, des manières d'agir, mais qui s'adressent à des objets d'un genre différent. C'est donc l'objet du rite qu'il faudrait caractériser pour pouvoir caractériser le rite lui-même. Or c'est dans la croyance que la nature spéciale de cet objet est exprimée. On ne peut donc définir le rite qu'après avoir défini la croyance.

Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de profane et de sacré . La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse. " (E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 1998 (1912), p. 50-51)

Ce texte célèbre de Durkheim permet de définir le sacré sans recourir à la notion de divinité : le sacré, c'est tout simplement ce qui se distingue du profane, cette distinction étant le minimum nécessaire à la pensée pour établir une première classification dans la nature, et s'affirmer ainsi comme pensée entièrement et pleinement sociale. Or pour que cette distinction soit possible au niveau de la pensée, il faut qu'elle existe en même temps au niveau des choses, pour une raison très simple : la croyance au sacré pourrait être en elle-même un pur délire, une hallucination collective ; afin qu'elle devienne rationnelle, il faut qu'elle se fixe dans les choses, et en particulier dans l'espace de la vie sociale : il faut donc qu'il y ait un lieu où se manifeste le sacré par distinction avec le profane. Ce lieu, c'est le temple ou l'Eglise, au-delà duquel le profane peut exister (au sens de *pro-fanum* : devant le temple) et qui concentre vers lui toute l'activité sociale, dans ce délire bien fondé qu'est la cérémonie religieuse. Pour qu'il y ait religion, il faut donc qu'il y ait une distinction spatiale entre le lieu du sacré, lieu de la manifestation de la société à elle-même à travers le culte, et le lieu du profane, lieu des activités économiques et domestiques ordinaires. C'est en ce sens que Durkheim considère comme primitive l'organisation totémique du village, avec sa maison des hommes au centre, où se déroulent les négociations politiques et les célébrations religieuses à l'ombre du totem, et ses maisons individuelles sur les limites, où se déroule le reste de l'activité économique et domestique : c'est l'organisation sociale dont découlent logiquement, en se complexifiant progressivement, toutes les autres formes d'organisation politique et religieuse.

“ Une société dont les membres sont unis parce qu’ils se représentent de la même manière le monde sacré et ses rapports avec le monde profane, et parce qu’ils traduisent cette représentation commune dans des pratiques identiques, c’est ce qu’on appelle une Eglise. Or nous ne rencontrons pas, dans l’histoire, de religion sans Eglise. ” (E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit.*, p. 60)

“ Puisque ni l’homme ni la nature n’ont, par eux-mêmes, de caractère sacré, c’est qu’ils le tiennent d’une autre source. En dehors de l’individu humain et du monde physique, il doit donc y avoir quelque autre réalité par rapport à laquelle cette espèce de délire qu’est bien, en un sens, toute religion, prend bien, en un sens, une valeur objective. En d’autres termes, par-delà ce qu’on a appelé le naturisme et l’animisme, il doit y avoir un autre culte, plus fondamental et plus primitif, dont les premiers ne sont vraisemblablement que des formes dérivées ou des aspects particuliers. Ce culte existe en effet : c’est celui auquel les ethnographes ont donné le nom de totémisme. ” (*ibid.*, p. 124)

“ Pendant les jours ordinaires, ce sont les préoccupations utilitaires et individuelles qui tiennent le plus de place dans les esprits. Chacun vaque de son côté à sa tâche personnelle ; il s’agit avant tout, pour la plupart des gens, de satisfaire aux exigences de la vie matérielle, et le principal mobile de l’activité économique a toujours été l’intérêt privé. (...) Aux jours fériés, au contraire, ces préoccupations s’éclipsent obligatoirement ; essentiellement profanes, elles sont exclues des périodes sacrées. Ce qui occupe alors la pensée, ce sont les croyances communes, les traditions communes, les souvenirs des grands ancêtres, l’idéal collectif dont ils sont l’incarnation ; en un mot, ce sont des choses sociales. ” (*ibid.*, p. 497-498)

Le rite est donc, dans l’ensemble des actions ordinaires des individus, ces actions extraordinaires qui se rapportent au sacré comme tel. Le rite manifeste le respect des individus pour le sacré, c’est-à-dire, en reprenant la définition kantienne du respect, qu’il humilie l’individu en le soumettant à une règle rationnelle supérieure à ses désirs individuels. Goffman emprunte à Radcliffe-Brown et à Talcott Parsons, qui ont tous deux introduit les analyses durkheimiennes dans la sociologie anglo-américaine, une définition du rite comme manifestation de la structure sociale dans les actions individuelles (sous forme de fonctions sociales chez Radcliffe-Brown, de valeurs chez Parsons) :

“ Il existe une relation rituelle dès lors qu’une société impose à ses membres une certaine attitude envers un objet, attitude qui implique un certain degré de respect exprimé par un mode de comportement traditionnel référé à cet objet. ” (A. R. Radcliffe-Brown, “ Le Tabou ”, in *Structure et fonction dans la société primitive*, Minuit, 1969, cité in E. Goffman, RI, p. 51, n. 9)

“ Les attitudes touchant les valeurs finales, les idées religieuses et les formes de l’interaction constituent un ensemble d’éléments interdépendants. (...) Les rites apparaissent toutes les fois que les hommes prennent ou sont forcés de prendre, en raison des circonstances, une attitude active à l’égard des choses qui ne sont pas entièrement intelligibles en termes empiriques. ” (T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Mac Graw Hill, 1937, p. 426-432, cité in E. Goffman, RI, p. 48, n.4).

“ Le rituel est un acte formel et conventionnalisé par lequel un individu manifeste son respect et sa considération envers un objet de valeur absolue, à cet objet ou à son représentant. ” (E. Goffman, MSVQ 2, p. 73)

Cette définition du rite par le respect implique que le rite ne se rapporte pas seulement à un objet, la société comme concept rationnel, mais qu’il constitue aussi des sujets, en s’inscrivant dans les individus sous forme d’affects. La notion essentielle pour décrire ce double mouvement d’objectivation et de subjectivation du rite est, chez Durkheim comme chez Kant, celle de *personne morale*. Le rite rapporte les individus à une personnalité morale supérieure à eux, au sens où l’agrégation des individus dans l’effervescence de l’action collective constitue un tout supérieur à la somme de ses parties, mais en même temps il constitue les individus eux-mêmes en personnes morales, au sens où ceux-ci, en tant qu’ils participent tous à la société, se doivent mutuellement le respect. Selon une hypothèse théorique assez proche de celle par laquelle les Pères de l’Eglise sont parvenus à résoudre le problème de l’incarnation divine, la société ne se manifeste dans la vie des individus comme une que parce qu’elle est toujours en même temps plusieurs personnes à la fois. Durkheim peut bien dire alors : “ Je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement ”, en précisant : “ sous condition toutefois que la société puisse être considérée comme une personnalité qualitativement différente des personnalités individuelles qui la

composent” (E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, PUF, 1996 (1924), p. 75 et 53). Ceci suppose que les individus ne sont des personnes qu'en tant qu'ils participent par la pensée à cette vraie personnalité qu'est la société. D'où un problème pour comprendre ce qui différencie les individus. Selon Durkheim, ce principe d'individuation, c'est le corps, à travers lequel la société, entité purement idéale, s'incarne dans la matérialité.

“La notion de personne est le produit de deux sortes de facteurs. L'un est essentiellement impersonnel : c'est le principe spirituel qui sert d'âme à la collectivité. C'est lui, en effet, qui constitue la substance même des âmes individuelles. (...) Mais d'un autre côté, pour qu'il y ait des personnalités séparées, il faut qu'un autre facteur intervienne qui fragmente ce principe et qui le différencie : en d'autres termes, il faut un facteur d'individuation. C'est le corps qui joue ce rôle.” (E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 380)

Pour Durkheim, chaque individu possède donc en lui-même une “parcelle” de la société qu'il a reçue et intériorisée par l'éducation, et c'est cette parcelle qui fait de lui non seulement un individu mais une personne, non seulement un corps matériel mais un corps doté d'une âme, et digne par conséquent de respect. Cette conception, qui a joué un rôle central dans la formation de la morale laïque de la Troisième République, (et dont il faudrait en particulier retrouver les sources dans l'analyse de la religion romaine chez Fustel de Coulanges comme religion sans Dieu composée uniquement de représentations et de rites : cf. F. Héran, “L'institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà”, *Revue Française de Sociologie*, XXVII, 1987, p. 67-97) pose cependant un certain nombre de problèmes théoriques, en ce qu'elle suppose de partir de la personnalité morale qu'est la société pour en déduire les personnes individuelles qui en sont les émanations diffractées. Il faut en effet supposer que la société est donnée d'emblée avant toute activité individuelle, ce qui oblige le sociologue à effectuer un saut magique de l'individu au social. Durkheim recourt précisément à la notion magique de *mana* pour désigner cette force supra-personnelle qu'est la société, à laquelle tous les individus participent à des degrés divers ; et on sait que Mauss et Lévi-Strauss ont repris cette notion en l'interprétant non plus comme la force substantielle du social mais comme une fonction symbolique, c'est-à-dire un ensemble de relations différentielles qui s'ajoutent à la naturalité des corps individuels pour constituer, notamment à travers le langage, l'ordre social de la culture (cf. B. Karsenti, *L'homme total, Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, 1997). Mais cette auto-position du symbolique, ou de la culture dans la nature, ne reconduit-elle pas le geste magique par lequel la société se manifeste toute entière aux individus dans la cérémonie religieuse ? Supposer la société ou le langage ou le symbolique comme un ordre déjà donné – selon la fameuse formule de Lévi-Strauss : “le langage n'a pu naître que tout d'un coup” - avant d'en étudier les répercussions individuelles, n'est-ce pas, au prix d'un coup de force théorique, recourir à une hypothèse spéculative invérifiable expérimentalement, et qui ressemble finalement à un acte de foi ?

2. Le pragmatisme de Mead : les rites enfantins et le soi (*self*)

La sociologie de Goffman permet de poser de telles questions, car elle s'appuie sur une conception du symbolique et du social radicalement différente de la tradition durkheimienne, et qui doit beaucoup à la psychologie sociale de George Herbert Mead, fondatrice d'un courant de pensée appelé dans l'Ecole de Chicago “l'interactionnisme symbolique” (Ce courant a été créé non par Mead mais par le sociologue qui enseignait la philosophie de Mead à Chicago, H. Blumer, auteur de *Symbolic Interactionism : Perspective and Method*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1969, et dont Goffman a suivi les cours). La philosophie de Mead permet de renverser les hiérarchies posées par Durkheim : entre la pensée et l'action, entre l'homme et l'animal, entre la société et l'individu.

Mead se rattache en effet à la tradition pragmatiste de Peirce, James et Dewey, qui a été centrale dans la constitution de la philosophie américaine, et a joué un rôle essentiel dans la pensée sociale et politique de la démocratie et de l'éducation aux Etats-Unis. Rappelons le principe de cette philosophie : une action ne doit pas s'expliquer par une idée dont elle serait la traduction concrète ou l'application, mais au contraire l'idée ne peut s'expliquer que dans le cadre d'une action en train

de se faire, ou comme l'expression d'une émotion dynamique qui cherche à se décharger vers un objet. C'est donc l'action qui est première ontologiquement, et non la pensée. Dans ce cadre, les rapports entre la pensée et l'action, ou entre la représentation et le rite, que nous avons vu opérer dans la pensée durkheimienne, s'inversent radicalement : le rite ne traduit pas la représentation religieuse de la société sous forme pratique, mais la représentation apparaît dans le cours d'une activité rituelle qui ne vise d'abord d'autre fin qu'elle-même. Le pragmatisme repose sur le principe selon lequel la pensée, loin d'être supérieure à l'action, naît d'un échec ou d'un arrêt de l'action. Toute représentation religieuse est de ce point de vue un simple moment dans l'action rituelle, où celle-ci se retourne sur elle-même pour comprendre le sens de ce qu'elle est en train de faire. Mead apporte à cette tradition pragmatiste une contribution essentielle à travers sa théorie de l'*imitation*, qui le rapproche en grande partie de Tarde (Cf. *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, 1934, chp. 8, "Imitation and the Origin of Language"). Selon Mead, il ne faut pas poser que l'action naît de l'imitation, mais au contraire que l'imitation est seconde par rapport à l'action : un enfant imite ses parents non pas pour apprendre à agir, mais pour se regarder lui-même en train de les imiter, c'est-à-dire de jouer le rôle des parents. La réflexion apparaît donc à travers l'imitation comme repli de l'action sur elle-même. Cette analyse très originale permet d'expliquer l'intérêt de Mead pour le rite : s'il est vrai que le rite est un comportement répétitif (raison pour laquelle Freud avait vu en lui un comportement névrotique, animé par la pulsion de mort qui se cache derrière toute répétition mécanique : cf. "Au-delà du principe de plaisir", "Actes obsédants et exercices religieux", et *Totem et tabou*), c'est parce que le rite est une action réflexive, qui fait en permanence retour sur elle-même pour que l'acteur se voie ou s'entende lui-même en train de faire les mêmes gestes. Le rite, loin d'être un comportement morbide comme le pensait Freud, est donc un comportement actif et profondément vivant.

Cette théorie de l'imitation permet à Mead de repenser les rapports entre l'homme et l'animal sous l'angle d'une théorie originale du symbolique. Si le rite est une action qui précède la pensée au lieu d'en découler, alors il n'y a plus lieu, comme le font Durkheim et Lévi-Strauss, de penser les représentations religieuses comme caractérisant les hommes en propre à travers l'ordre symbolique de la culture, puisqu'elles s'inscrivent dans une dynamique vitale plus profonde (Cette distinction entre l'homme et l'animal est opérée très nettement par E. Durkheim, en rupture avec l'évolutionnisme de son maître Espinas, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 523 : "Sans doute il existe des sociétés animales. Toutefois le mot n'a pas le même sens selon qu'ils s'applique aux hommes et aux animaux. L'institution est le fait caractéristique des sociétés humaines ; il n'existe pas d'institution dans les sociétés animales." Le point fondamental ici est qu'il n'y a pas de conscience collective chez les animaux selon Durkheim, de même qu'il n'y a pas de fonction symbolique ou d'exigence de la règle chez les animaux selon Lévi-Strauss dans *Les structures élémentaire de la parenté*, Mouton, 1949, chp. 1, "Nature et culture"). Goffman lui-même, au moment où il se rattache à la sociologie durkheimienne pour définir l'action rituelle, ajoute une seconde source : l'éthologie, ou science du comportement animal. Il note en effet : "Le terme "ritualisation" est très employé (à la suite des premiers travaux de Julian Huxley) dans un sens dérivé qui désigne un modèle comportemental adaptatif qui s'est trouvé déplacé de sa fonction originelle, rigidifié quant à sa forme et changé en signal ou "déclencheur" à l'intérieur de l'espèce." (E. Goffman, MSVQ 2, p. 73, n.1. La référence à la description éthologique du rituel est beaucoup plus centrale dans cet ouvrage que dans RI) Selon Julian Huxley, en effet, certains comportements animaux peuvent être définis comme des rites – par exemple la parade sexuelle du Grèbe huppé – au sens où ces comportements, qui ont pu d'abord servir à reproduire l'espèce ou l'adapter à son environnement, ont été déviés de cette fonction première et s'exercent en quelque sorte pour rien, pour le "bluff", pour le plaisir, ou pour maîtriser les émotions de peur ou de désir qu'ils ont d'abord suscités (cf. J. Huxley, *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Gallimard, 1971. Sur les rapports entre l'éthologie et l'interactionnisme symbolique après Goffman, cf. B. Conein, "Ethologie et sociologie. Contribution de l'éthologie à la théorie de l'interaction sociale", *Revue française de sociologie*, XXXIII, 1992, p. 87-104.) Cela signifie-t-il que le comportement rituel de l'homme est identique au comportement rituel chez l'animal ? Nullement :

ce qui distingue l'homme de l'animal, selon Huxley, c'est justement que cette fonction dérivée qu'est le rituel en vient à se prendre pour objet chez l'homme et à devenir ainsi une fonction centrale, en visant de façon réflexive la communication, à travers l'instauration du langage des *symboles*. Ce point avait été parfaitement vu par Mead : ce qui dans le rituel animal est pris comme un déclencheur ou un signal (en sorte que le comportement rituel animal est un simple dérivé de l'acte réflexe ou automatique) apparaît dans le rituel humain comme un symbole, c'est-à-dire comme un signe doté de valeur dans le processus de communication entre des humains, qui se reconnaissent à travers ces symboles comme des personnes rationnelles.

“ L'odeur d'un insecte étranger dans une fourmilière signifie une attaque par une autre colonie. Mais une fourmi étrangère trempée dans un liquide obtenu en écrasant des fourmis de ce nid n'est pas attaquée, même si elle est beaucoup plus grande : l'odeur en soi ne signifie donc pas l'ennemi. Comparez ces deux situations : dans l'une, il y a une activité sociale très complexe où les gestes ne sont que des stimuli à la réaction appropriée de tout le groupe ; dans l'autre, celle de l'homme, des réactions différentes sont médiatisées par des symboles ou gestes particuliers, qui ont le même sens pour tous. Ici le cri d'un ennemi n'est pas simplement un stimulus pour l'attaque : il signifie qu'une personne d'une autre race ou d'une communauté étrangère est là, et qu'il va falloir se battre. Il a la même signification pour tous les individus, et cette signification peut provoquer toute une série de réactions différentes. ” (G.H. Mead, *L'esprit, le soi, la société*, PUF, 1963, p. 49)

L'attaque d'un groupe humain par un autre n'est donc pas un comportement animal, régi par les lois du stimulus et de la réponse : il est un véritable rite, à travers lequel chaque groupe reconnaît l'existence de l'autre comme personne ennemie, et c'est pourquoi il faut un geste ou un cri rituellement répété, c'est-à-dire une déclaration de guerre reconnaissant à l'autre le droit de se défendre, faute de quoi la guerre ne sera pas un comportement humain symboliquement interprétable, mais une simple extermination, c'est-à-dire la réponse excessive à un stimulus interprété de façon non réflexive – on voit que les Etats-Unis d'aujourd'hui feraient bien de se ressourcer à la pensée pragmatiste. Un autre aspect de cette analyse doit être souligné : le rapport social est pensé d'abord par Mead comme une rencontre entre des étrangers, et donc comme toujours ouvert à la possibilité de la guerre, mais ces étrangers ne sont pas perçus comme des races selon leur odeur animale, mais comme des personnes avec lesquelles il est possible d'interagir symboliquement, c'est-à-dire d'entrer dans une communication réglée par le langage.

Cet interactionnisme symbolique permet alors à Mead de formuler de façon nouvelle les rapports entre la société et l'individu. Durkheim a résolu ce problème en recourant à l'hypothèse d'une auto-position de la société sous la forme de la conscience collective dont les personnes individuelles sont des émanations sous forme diffractée, et cette hypothèse – fondatrice de la pensée républicaine française – implique une métaphysique du social qui pose problème chez Durkheim et ses successeurs. Mead part non de la société mais des individus en tant qu'ils interagissent, et parviennent, à travers l'imitation réciproque, à se représenter eux-mêmes sous forme de symboles langagiers. Le symbole n'est donc plus la représentation de la société, mais le produit d'un processus dynamique d'interaction à travers lequel se constitue l'expérience sociale que les individus font des autres et d'eux-mêmes. Ce processus est décrit par Mead à travers la métaphore du *jeu* : les individus jouent à prendre tous les rôles sociaux disponibles en se représentant eux-mêmes sur la scène sociale selon des modalités diverses. Pour décrire ce processus, Mead recourt à une distinction féconde entre le soi (*self*) et la personne. Le soi est le retour de l'individu sur lui-même dans l'imitation du geste d'un autre individu, qui lui permet de tenir un rôle social parmi d'autres (formant ce que Mead appelle un “ Moi ”) ; la personne (qui se manifeste par la capacité à dire “ Je ”) est la synthèse de tous ces Moïs possibles, qui atteste que l'individu participe à la totalité de l'expérience sociale. (Cette distinction est reprise par R. Park, l'un des fondateurs de l'Ecole de Chicago, à travers celle entre personnage et personne : “ Nous venons au monde comme individus, nous assumons un personnage, et nous devenons des personnes. ” R. E. Park, *Race and Culture*, Free, Press, 1950, p. 249, cité par Goffman in MSVQ 1, p. 27.) Mead distingue alors deux types de jeu : le jeu libre (*play*), à travers lequel l'individu répète un rôle, et le jeu réglementé (*game*), par lequel l'individu apprend à jouer tous les rôles, et devient une véritable personne, par l'intermédiaire de ce que Mead appelle un “ autrui généralisé ”. Il est remarquable que Mead

compare alors, quoiqu'avec une certaine prudence, les jeux libres aux rituels observés dans les sociétés primitives :

“ On trouve une illustration frappante de la différence entre jeu libre et jeu réglementé dans les mythes et dans quelques-unes des pièces jouées par les peuples primitifs, en particulier dans les spectacles religieux. On peut ne pas y rencontrer l'attitude du jeu libre qui se trouve chez les enfants, car là, les acteurs sont des adultes ; et sans nul doute, les esprits mêmes des peuples les plus primitifs reconnaissent plus ou moins les processus de jeu et ce que représentent en réalité les pièces. Dans les interprétations de tels rites, il y a une organisation du jeu qu'on pourrait comparer, peut-être, à ce qui se passe à l'école maternelle où l'on donne aux jeux des enfants une mise en scène avec une structure donnée. On trouve au moins quelque chose de semblable dans le jeu des peuples primitifs. Évidemment, ce type d'activité concerne la vie quotidienne de ces peuples, non pas dans les rapports avec les objets qui les entourent (il existe dans ce cas une conscience de soi qui s'est développée d'une manière déterminée) ; mais dans leurs attitudes envers les forces qui les entourent, envers la nature dont ils dépendent. Dans leurs attitudes envers cette nature vague et incertaine, nous rencontrons une réaction beaucoup plus primitive, qui trouve son expression dans l'action de prendre le rôle des autres, en jouant aux dieux et aux héros, et en exécutant certains rites qui représentent les actions imaginaires de ces derniers. Ce processus se développe, assurément, en une technique plus ou moins définie, et il est contrôlé ; nous pouvons pourtant dire qu'il s'est produit à la suite de situations semblables à celle où des enfants jouent au parent, à l'instituteur, personnalités également vagues qui se trouvent devant eux, qui les affectent, et dont ils dépendent. Ces sont des personnalités qu'ils assument, des rôles qu'ils jouent, et qui, dans cette mesure, contrôlent le développement de leur propre personnalité. Tel est précisément le but de l'école maternelle, qui prend les caractères de ces divers êtres vagues, et les place dans une relation sociale organisée pour construire la relation du petit enfant. Introduire une organisation du dehors suppose précisément le manque d'organisation à ce stade de l'expérience de l'enfant. Le jeu réglementé comme tel, s'oppose à ces situations propres au petit enfant et aux peuples primitifs. La différence fondamentale entre le jeu libre et le jeu réglementé est que, dans celui-ci, l'enfant doit avoir les attitudes de tous ceux qui y participent. ” (G.H. Mead, *L'esprit, le soi, la société*, PUF, 1963, p. 130-131)

On voit que Mead procède ici à une genèse de l'expérience sociale dans le jeu des enfants, et on peut bien dire alors que le rite de la guerre est un jeu d'enfants à travers lequel on essaie tous les rôles, en prenant la place du père, de la mère ou de l'ennemi, pour parvenir à une représentation cohérente de ce que doit être la société. Mais précisément, une telle description génétique risque de reconduire une conception normative de la société, en la plaçant non pas au début de l'évolution humaine comme le faisait Durkheim, mais à la fin. C'est ici la limite du pragmatisme, en tant qu'il repose sur un évolutionnisme qui place à la fin de la genèse de l'expérience sociale une personnalité parfaitement cohérente dont la formation est le but de l'éducation. L'enfant et le primitif sont alors subordonnés à l'adulte civilisé, comme le jeu libre est subordonné au jeu réglementé qui ne peut avoir lieu que dans l'école : le rituel, dans son absurdité constitutive, est alors renvoyé à l'origine de l'évolution sociale, attendant que jeunesse se passe avant la formation d'une personnalité adulte responsable dans une véritable société démocratique. C'est le reproche que fait Goffman à Mead : sa description du *self* est orientée vers la formation d'une personne normale, mais elle ne rend pas suffisamment compte de toutes ces déviations à travers lesquelles les individus se perçoivent comme anormaux dans leurs interactions.

“ Notre guide doit être George Herbert Mead. Ce que l'individu est pour lui-même, il ne l'a pas inventé. C'est ce que les autres qui comptent pour lui ont fini par considérer qu'il devrait être, ce comme quoi ils ont fini par le traiter et par suite, ce comme quoi il doit lui-même se traiter s'il veut être en rapport avec les rapports qu'ils ont avec lui. Mead se trompait seulement lorsqu'il pensait que les seuls autres pertinents sont ceux qui ont intérêt à accorder à l'individu une attention soutenue et délibérée. Il y a d'autres autres, à savoir ceux qui ont un intérêt à trouver en lui une personne non alarmante qui les laisse libre de s'occuper d'autre chose. Donc ce que l'individu doit en partie finir par être *pour lui-même* est une personne dont les apparences peuvent être perçues par lui comme normales. ” (MSVQ 2, p. 263. Cf. aussi la critique de Mead dans RI, p. 75)

C'est ici que la référence de Goffman à Durkheim devient à nouveau intéressante, en ce qu'elle le conduit à rompre avec l'évolutionnisme qui restait sous-jacent dans l'analyse de Mead. Si Durkheim rompt avec l'évolutionnisme du dix-neuvième siècle en posant la société *sui generis* sans

l'engendrer à partir des comportements individuels, ce geste peut conduire autant à une métaphysique du social bien fondée qu'au constat lucide de la fragilité de la société, constituée sur un seuil en-deça duquel elle peut toujours basculer. On peut dire alors que ce que retient Goffman de l'analyse de Durkheim, c'est l'idée que l'interaction sociale, tant qu'elle ne s'est pas fixée sur un objet sacré, c'est-à-dire dans une personnalité reconnue par tous, est un pur délire. Cette idée, en elle-même scandaleuse dans la pensée de Durkheim, introduit quelque chose comme un moment négatif de folie dans le passage de l'effervescence collective qu'est la société en train de se faire à la société établie comme un ensemble de places que l'individu doit occuper pour devenir personne morale et responsable. Formulons cette idée de façon brutale : il pourrait n'y avoir rien derrière la personne, elle pourrait être une pure représentation sans aucun objet représenté. Les moments où les hommes apparaissent anormaux sont précisément ces moments d'interaction où il devient visible que les normes ne sont fondées sur rien, et que la personne est seulement une façade rassurante (Goffman cite son maître E.C. Hughes : " l'étiquette professionnelle est un ensemble de rites qui se développent spontanément pour sauvegarder devant les clients la façade habituelle de la profession. " : MSVQ 1, p. 91). Mead avait vu ce moment négatif lorsqu'il constatait la multiplicité des soi possibles : si l'individu occupe autant de rôles qu'il y a de positions sociales disponibles, alors il risque de perdre son individualité dans un tourbillon vertigineux sur lui-même, développant le symptôme de dédoublement de personnalité que Janet avait observé sur les femmes hystériques. C'est pourquoi il faut selon Mead une éducation pour apprendre aux individus à se former une personnalité à partir de tous ces " soi " possibles :

" Dans notre conduite et notre expérience quotidienne, nous nous apercevons que l'individu n'attache guère de sens à une bonne part de ce qu'il dit ou fait. Nous disons alors que l'individu, en se comportant ainsi, n'est pas lui-même. (...) Les types de relations que nous entretenons varient suivant les différents individus ; nous sommes une chose pour un homme, et une autre pour un autre. Il y a aussi des parties du soi qui n'existent que par rapport à lui-même. Nous nous scindons ainsi en toutes sortes de différents soi suivant nos amis. Nous discutons politique avec l'un et religion avec l'autre. Il existe une grande diversité de soi correspondant aux différentes réactions sociales. C'est le processus social qui produit le soi ; en dehors de ces expériences il n'existerait pas. Une personnalité multiple est en un sens normale. " (G.H. Mead, *L'esprit, le soi, la société*, PUF, 1963)

On peut dire que toute la sociologie de Goffman a consisté à développer cette intuition fulgurante de Mead. Mais on voit alors que Goffman rompt avec le schéma évolutionniste selon lequel la multiplicité de personnalités doit se résorber en une personnalité unique, qui pourra alors être dite seule normale en un sens plein. C'est pourquoi Goffman abandonne le concept normatif de personne et ne garde que le concept de soi (*self*) comme représentation de soi dans un processus d'interaction sociale. Il retrouve alors un concept de personne qui a été développé après Durkheim par Mauss et Lévi-Strauss : la personne, c'est le masque que l'individu montre aux autres individus, et derrière lequel il n'y a rien, ni individu se connaissant lui-même dans son intériorité, ni société se représentant aux divers individus, rien d'autre qu'un processus d'interaction aléatoire et toujours risqué. La personne, au sens de la *persona* latine, c'est donc bien " personne ", masque anonyme tendu par l'individu et derrière lequel il cache son vide intérieur. (Cf. M. Mauss, " Une catégorie de l'esprit humain. La notion de personne, celle de moi ", in *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950. Goffman cite plusieurs fois G. Santayana : " La conscience transforme nos habitudes animales en engagements et en devoirs, et nous devenons des personnes ou des " masques " " Soliloquies in England, Scribner's, 1922, p. 134, cité in MSVQ 1, p. 60) C'est ce que Goffman appelle, reprenant l'analyse des rituels chinois, la face (cf. RA, p. 9) : le risque de toute interaction sociale en face-à-face, c'est de perdre la face, de découvrir que derrière le masque il n'y a rien, rien d'autre qu'un pauvre animal humain craintif et démuné. Le rite n'est plus alors la grande cérémonie religieuse à travers laquelle la société se manifeste aux individus, ni le jeu d'enfant à travers lequel l'individu apprend à devenir une personne responsable en occupant tous les rôles, mais une scène de théâtre sur laquelle l'acteur doit se lancer comme dans le vide, avec la peur du trou qui le guette à chaque instant et risque de révéler sa nudité.

3. Le structuralisme de Goffman : les rites théâtraux et la face

Nous pouvons entrer à présent dans les deux ouvrages de Goffman publiés sous le titre *La mise en scène de la vie quotidienne*. Arrêtons-nous d'abord au titre du premier ouvrage : *The Presentation of Self in Everyday Life*. En prenant le point de vue de la présentation de soi, il situe l'analyse des interactions sociales au moment qui précède celui de la re-présentation de la société : c'est ce moment où l'individu doit, comme le dit Schutz, "bondir sur la scène" (cf. A. Schutz, *L'étranger*, Allia, 2003, p. 22 : "Bondissant, pour ainsi dire, de la salle sur la scène, l'ancien spectateur devient un membre de la troupe. Il fait son entrée comme partenaire à part entière dans les relations sociales avec les autres acteurs, et participe désormais au déroulement de l'action.") en endossant un rôle afin de jouer son personnage dans la société. Dans ce moment de contingence absolue, aucun rôle ne s'impose nécessairement, et pourtant il faut bien en choisir un pour entrer dans la représentation sociale, en fonction des nécessités de la situation. On peut bien dire alors qu'à ce moment là, l'individu qui entre en relation avec d'autres individus réinvente la société, au sens où le rôle qu'il est amené à jouer configure d'une façon nouvelle un ensemble cohérent de relations sociales. C'est ici que l'analyse durkheimienne du caractère sacré de la personne est utilisée par Goffman : en endossant un rôle, l'individu doit respecter les rôles que jouent les autres individus, faute de quoi la mise en scène de la relation sociale est impossible. En étudiant ces rites de la vie quotidienne à travers lesquels les individus se respectent les uns les autres en tant que personnes – comme l'étiquette professionnelle, la politesse, les salutations - Goffman retrouve le sens hégélien de la notion de civilité comme *Sittlichkeit*, mode de constitution du social immanent à la société civile, qui ne passe pas par la grande représentation lumineuse de l'Etat ou de l'Eglise, mais se produit dans la multiplicité des interactions à travers lesquelles les individus se reconnaissent mutuellement et en permanence comme des êtres sociaux. Les rites de célébration à travers lesquels Durkheim fonde une nouvelle alliance entre l'Eglise et l'Etat dans la France des années 1900 sont donc bien projetés par Goffman dans la vie quotidienne, c'est-à-dire aussi dans les rues américaines des années 1970 où se rencontrent les individus les plus divers :

"Dans la société contemporaine, les rituels adressés aux représentants d'entités surnaturelles sont partout en déclin, de même que les grandes cérémonies, avec leurs longs chapelets de rites obligatoires. Il ne reste que de courts rituels qu'un individu accomplit pour et envers un autre et qui attestent de la civilité et du bon vouloir de la part de l'exécutant, ainsi que de la possession d'un petit patrimoine de sanctitude de la part du bénéficiaire. Il ne reste en bref que des rituels interpersonnels. Ces petites dévotions ne sont guère un paradis pour les anthropologues. Elles n'en méritent pas moins l'examen. Seule notre vision séculière de la société nous empêche d'en apprécier l'ubiquité et la localisation stratégique, et, en retour, le rôle dans l'organisation sociale." (MSVQ 2, p. 74)

Cette description de la civilité ne s'inscrit pas alors dans le schéma téléologique selon lequel la société doit nécessairement se représenter elle-même dans la figure souveraine de l'Etat : au contraire, Goffman se situe sur ce seuil où la société peut en permanence basculer à nouveau dans l'ordre des relations purement animales, seuil symbolique que les individus franchissent en permanence lorsqu'ils se reconnaissent tantôt comme étrangers, voire ennemis, tantôt comme partenaires sur une même scène sociale. Goffman est donc attentif à tous ces moments de ruptures par lesquels la représentation sociale se défait dans la gêne et l'embarras, révélant ainsi dans leur nudité des individus qui se projettent et se présentent sans nécessité en endossant un rôle quelconque :

"Sachant que l'acteur projette une définition de la situation en présence de ses interlocuteurs, on peut s'attendre à ce que des événements se produisent dans le cours de l'interaction qui viennent contredire, discréditer ou jeter d'une façon ou d'une autre un doute sur cette projection. Lorsque ces ruptures se produisent, l'interaction elle-même peut prendre fin dans la confusion et la gêne. Certaines des hypothèses sur lesquelles les participants avaient fondé leurs réponses devenant insoutenables, les participants se trouvent pris dans une interaction où la situation, d'abord définie de façon incorrecte, n'est désormais plus définie du tout. La personne dont on a ainsi discrédité la présentation peut en ressentir de la honte tandis que ses partenaires éprouvent quant à eux un sentiment d'hostilité ; finalement, tous les participants peuvent se sentir mal à l'aise, déconcertés, décontenancés, embarrassés, et tendent à éprouver cette sorte d'anomie qui se produit

quand s'effondre ce système social en miniature que constitue l'interaction sociale en face-à-face." (MSVQ 1, p. 21)

La question que pose Goffman est alors celle-ci : comment les acteurs peuvent-ils survivre à ces moments d'effondrement de leur représentation ? Comment peuvent-ils rebondir sur la scène et endosser un nouveau rôle, en sorte qu'une nouvelle représentation sociale est possible, et faute de quoi la vie sociale s'arrêterait ? C'est que, selon Goffman, les acteurs sociaux possèdent une réserve, qui est analogue à ce qu'est pour les acteurs de théâtre la coulisse : en se projetant sur la scène sociale, l'acteur garde un lieu secret où il peut revenir en cas de danger, mettre au point un nouveau rôle en collaboration avec ses partenaires, et se ressourcer en énergie personnelle avant de retrouver la scène. La coulisse est donc le lieu de solidarité entre l'acteur et son équipe : c'est le lieu qui ne doit pas être vu par le public, mais qui permet à l'acteur de ne pas être seul sur la scène. Selon Goffman, qui reprend ici des analyses de Simmel sur les sociétés secrètes, l'ensemble des acteurs sociaux sont intéressés à ce que cette réserve existe, et c'est le sens du tact qu'ils ont les uns envers les autres, c'est-à-dire cette attitude qui respecte non seulement le rôle que joue un acteur, mais l'ensemble des identifications secrètes qui lui permettent de tenir ce rôle-là. Le moment où l'acteur et le public s'apparaissent l'un à l'autre dans leur nudité sous la lumière aveuglante des projecteurs est alors une rupture de cette séparation entre coulisse et scène, et c'est pourquoi ce moment est redouté et évité par l'ensemble des participants au jeu social.

"Le public pressent des mystères et des pouvoirs secrets derrière la représentation, et l'acteur a l'intuition que ses secrets les plus importants sont dérisoires. Comme le montrent d'innombrables contes populaires et d'innombrables rites d'initiation, le véritable secret caché derrière le mystère, c'est souvent qu'en réalité il n'y a pas de mystère ; le vrai problème, c'est d'empêcher le public de le savoir aussi." (MSVQ 1, p. 71)

"Chaque fois que le public fait preuve de tact, les acteurs ont la possibilité d'apprendre qu'ils sont protégés par ce tact. Et le public, à son tour, peut apprendre que les acteurs se savent protégés par le tact. Par conséquent, les acteurs ont à nouveau la possibilité d'apprendre que le public sait qu'ils se savent protégés. Lorsque de telles situations se présentent, il peut arriver un moment où la séparation des équipes prend fin, et se trouve momentanément remplacée par un échange de regards dans lequel chaque équipe avoue à l'autre son niveau d'information. À ces moments-là, la structure dramaturgique toute entière de l'interaction sociale se trouve soudainement mise à nu, et la ligne de démarcation qui sépare les équipes disparaît provisoirement. Que cette vision intime des choses provoque la honte ou le rire, les équipes sont capables de reprendre rapidement leur physionomie habituelle." (MSVQ 1, p. 220)

Goffman a découvert ce phénomène de la coulisse lors de son travail de terrain dans un petit hôtel des îles Shetland, en observant la différence de comportement des employés du restaurant entre le moment où ils servent leurs clients et celui où ils sont en cuisine et échangent entre eux des commentaires sur les clients ou des consignes sur le service. On peut dire alors, en reprenant l'analyse que fait Sartre du garçon de café dans *L'être et le néant* (cité par Goffman dans MSVQ 1, p. 76-77), que les serveurs du restaurant jouent au serveur quand ils sont sur la scène du restaurant, mais qu'ils jouent un autre rôle quand ils sont sur cette "autre scène" qu'est la cuisine ; cependant, cette autre scène n'est pas le lieu de la mauvaise foi où l'individu renonce à sa liberté en choisissant un rôle sans justification, elle est plutôt, au sens que lui donne Lacan, le lieu des identifications secrètes dont dépend le rôle joué sur la scène officielle. C'est lorsque ces identifications secrètes entrent trop en contradiction avec le rôle joué sur la scène, ou lorsque l'individu doit jouer ce que Goffman appelle des "rôles contradictoires", que l'acteur est amené à, comme on dit, "faire une scène", c'est-à-dire mettre en question les conditions mêmes dans lesquelles se déroule la mise en scène, en exigeant un réaménagement des rôles et la mise en place d'une nouvelle scène.

"Il existe des situations, souvent appelées des "scènes", dans lesquelles un acteur se comporte de façon à détruire ou à porter un coup sérieux à la courtoisie apparente du consensus. (...) L'expression courante "faire une scène" est heureuse, parce qu'en effet ces ruptures font surgir une nouvelle scène. L'interaction précédente, et normalement

attendue, entre les deux équipes, se trouve soudain écartée de force, et un nouveau drame se substitue irrésistiblement à elle. ” (MSVQ 1, p. 199)

La mise en scène de la vie quotidienne que décrit Goffman est donc fondamentalement dynamique : elle n'est pas une représentation statique et donnée une fois pour toutes, mais un ensemble de présentations et d'interactions qui s'enchaînent de façon contingente et imprévisible. C'est en cela qu'il faut corriger la métaphore dramaturgique héritée des moralistes français du dix-septième siècle, et qui condamne à une description cynique depuis le regard éloigné de celui qui a renoncé à participer au jeu social : il ne faut pas dire que “ le monde est une scène ”, ce qui laisserait supposer qu'il y aurait davantage de réalité dans le retrait à l'intérieur de soi, mais que “ chaque monde social est une scène ”, ce qui encourage à se projeter dans le monde social pour y inventer de nouveaux rôles et de nouveaux jeux, en refaisant la société à zéro, et en prenant le pari qu'il y a autant de réalités que de mondes sociaux possibles (cf. la référence à W. James et A. Schutz sur le problème des réalités multiples dans *Les cadres de l'expérience*, Minit, 1991). Goffman renonce donc finalement à une approche strictement dramaturgique des rites d'interaction, au profit d'une approche qu'il qualifie de structurale :

“ L'affirmation que le monde entier est une scène de théâtre est un lieu commun suffisamment familier aux lecteurs pour qu'ils en voient les limites et en acceptent la formulation ; ils savent en effet qu'à tout moment ils peuvent facilement se convaincre qu'il ne faut pas le prendre trop au sérieux. Une action mise en scène dans un théâtre est une illusion relativement fabriquée et c'est une illusion avouée ; à la différence de la vie ordinaire, rien de réel et d'effectif ne peut arriver aux personnages de théâtre – quoique, bien évidemment, à un autre niveau, quelque chose de réel et d'effectif puisse se produire touchant la réputation des acteurs en tant que professionnels dont le travail quotidien consiste à donner des représentations théâtrales. C'est pourquoi il faut abandonner ici le langage et le masque du théâtre. (...) Cet exposé ne porte pas sur les aspects du théâtre qui s'insinuent progressivement dans la vie quotidienne. Son objet propre n'est autre que la structure des rencontres sociales – ces entités de la vie sociales qui s'engendrent chaque fois que des individus se trouvent en présence immédiate les uns des autres. Le facteur décisif dans cette structure est constitué par le maintien d'une définition unique de la situation, définition que l'on doit exprimer et dont on doit maintenir l'expression en dépit d'une foule de ruptures possibles. ” (MSVQ 1, p. 240)

En quel sens une analyse structurale des rites de la vie quotidienne est-elle possible ? Au sens où l'analyse structurale ne postule pas le caractère réel, c'est-à-dire substantiel, de son objet, mais opère sur ce seuil où dans l'ensemble des structures possibles certaines deviennent réelles, c'est-à-dire effectives dans une situation donnée. De ce point de vue, on peut bien dire que Goffman est structuraliste au sens de Lévi-Strauss : il s'agit de considérer les rites de la vie quotidienne comme un langage universel à travers lequel les acteurs peuvent effectuer des comportements possibles tout en gardant une réserve secrète de comportements non effectués, et qui, s'ils sont mis sur la scène, renversent les structures déjà établies en rendant réelles d'autres structures possibles, en sorte que l'ensemble des transformations entre les rites relèvent d'une analyse logique appliquant partout les mêmes règles et découvrant des contraintes structurales là où il y apparemment subversion et nouveauté radicale.

“ De même que l'on ne peut apprendre une nouvelle langue à chaque fois que l'on produit ou que l'on entend un énoncé différent, on ne peut acquérir un nouvel idiome rituel chaque fois que l'on désire changer les positions prises dans une collectivité ou découvrir quelles positions ont adoptées les personnes présentes. C'est avancer un argument technique et non éthique que de dire que la liberté d'exprimer est contingente par rapport à la contrainte posée par l'idiome d'expression. Bien sûr, on peut enfreindre les règles fondamentales d'un mode donné de rapport social ; on peut, par exemple, attaquer l'autorité institutionnelle en accomplissant publiquement des gestes obscènes. Mais même dans ce cas les conventions prévalent. Un ensemble particulier en est violé, mais les moyens de la violation sont eux-mêmes tirés d'un vocabulaire rituel commun à tous. Les révolutionnaires de la bienséance doivent se fier au même idiome que ceux qui préfèrent glisser directement à travers les manifestations de la société. ” (MSVQ 2, p. 225. Pour une analyse structurale des transformations de l'idiome rituel en fonction des situations, cf. MSVQ 2, chp. 4, VII, “ Variations sur des thèmes structuraux ”)

Cet aspect dynamique des variations structurales de l'idiome rituel tient au caractère fondamentalement instable des éléments qu'il combine : la “ face ”, c'est-à-dire le masque que

présente l'acteur social à ses partenaires dans l'interaction, est, comme le signe chez Saussure, "entité oppositive, relative et négative", un élément vide, arbitraire et contingent ; mais de même que la combinaison des signes dans la langue suit selon Saussure des lois structurales nécessaires, de même l'interaction "en face-à-face" suit selon Goffman un idiome rituel contraignant. On peut bien dire alors que la vie sociale consiste à "sauver la face" comme la vie scientifique consiste à "sauver les phénomènes" ou la vie linguistique à "sauver les phonèmes", c'est-à-dire éviter à ces entités en elles-mêmes vides d'apparaître dans leur nudité et leur absence de sens, en instituant selon des règles des interactions dotées d'un sens positif. La notion de face est alors plus intéressante que celle de masque, et permet de dépasser l'analyse dramaturgique vers une véritable analyse structurale : car le masque laisse toujours supposer une réalité plus profonde qu'il cache comme une intériorité secrète, alors que la notion de face oblige à rester à la surface de la vie sociale pour observer les effets de sens qui y apparaissent. C'est parce que la surface des interactions sociales est en rapport avec une négativité plus profonde et intolérable qu'elle se replie sur elle-même en permanence pour produire de nouveaux effets de sens et des formes de réflexivité, c'est-à-dire des sujets ou des "soi" (*self*).

La dimension structurale de l'analyse goffmanienne des interactions conduit donc à dépasser l'apparente superficialité de la métaphore théâtrale, pour aller vers une superficialité en quelque sorte plus profonde, qui implique dans son analyse les déformations et les renversements du sens. On a pu en effet reprocher à l'analyse goffmanienne de se tenir sur un plan unique d'interaction, celui des relations réciproques entre partenaires égaux issus des classes moyennes américaines, ignorant ainsi les effets de violence qui s'imposent du fait de la domination d'une classe sur une autre (C'est le reproche que lui fait notamment Luc Boltanski dans sa présentation, par ailleurs remarquable de finesse : cf. L. Boltanski, "Erving Goffman et le temps du soupçon", *Information sur les sciences sociales*, vol. 12, n°3, 1973, p. 127-147). Ce reproche peut être rapproché de celui souvent adressé à Lévi-Strauss de s'en tenir à la communication réciproque sur un plan horizontal sans analyser les effets de pouvoir et de hiérarchie qui brisent cette communication en passant à la verticale ; et de fait, les analyses goffmaniennes de l'interaction sont comparables à celles par laquelle Lévi-Strauss décrit l'apparition de la culture lors de la rencontre entre deux tribus ou deux individus étrangers médiatisée par l'échange réciproque de biens de valeur (cf. Structures élémentaires de la parenté, op. cit., p. 65-71) Mais pas plus chez Goffman que chez Lévi-Strauss ce reproche n'est fondé : de même que chez Lévi-Strauss les relations ne sont pas symétriques mais toujours asymétriques, de même chez Goffman les relations ne sont pas égales mais polarisées. Ce ne sont pas des relations entre égaux qu'analyse Goffman, mais des relations entre des employés issus des classes moyennes ou populaires et des clients plus aisés (dans sa thèse de doctorat, *Communication Conduct in an Island Community*), entre les patients d'un hôpital psychiatrique et son personnel d'encadrement (dans *Asiles*), entre des Noirs et des Blancs, entre des individus qui se présentent comme normaux et d'autres qui se présentent comme handicapés ou "stigmatisés" (cf. E. Goffman, *Stigmates, Les usages sociaux des handicaps*, Minuit, 1975), ou entre des hommes et des femmes (cf. E. Goffman, *L'arrangement des sexes*, Paris, La dispute, 2002). Comment alors décrire ces formes de relations inégalitaires en restant sur le plan des rites de la vie quotidienne, qui se présentent toujours d'abord comme des relations entre égaux ? C'est ici que la référence à Durkheim prend un nouvel intérêt, en ce qu'elle ouvre à une analyse des formes juridiques que prend l'action, et du type de sujet qui peut s'y former.

4. Retour à Durkheim : les rites juridiques et le sujet de droit

Dans le deuxième tome de *La mise en scène de la vie quotidienne*, intitulé *Les relations en public*, Goffman revient à l'analyse durkheimienne des rites en y repérant une distinction structurante de toute la sociologie religieuse de Durkheim : celle entre rites positifs, qui reposent sur des obligations, et rites négatifs, qui reposent sur des interdits (cf. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, livre III, "Les principales attitudes rituelles". Par rites négatifs, Durkheim entend surtout les rites ascétiques de mortification, et par rites positifs le sacrifice (ou rite

oblatoire), les rites mimétiques et les rites commémoratifs, ces derniers lui semblant plus fondamentaux que les deux autres, qui en découlent donc).

“ Dans sa célèbre analyse de la religion, Durkheim divise le rituel en deux classes : le rituel positif et le rituel négatif. Le type négatif signifie interdiction, évitement, écart. C’est de cela que nous parlons quand nous considérons les réserves du moi et le droit à la tranquillité. Le rituel positif consiste à rendre hommage de diverses façons par diverses offrandes, ce qui implique que l’offrant se trouve d’une certaine manière à proximité du récipiendaire. La thèse classique est que ces rites positifs affirment et confirment la relation sociale qui unit l’offrant au récipiendaire. Manquer à un rite positif est un affront ; à un rite négatif, une violation. ” (MSVQ 2, p. 73)

Goffman traduit cette distinction dans son propre langage, et organise autour d’elle tout son ouvrage : les rites positifs sont baptisés “ échanges confirmatifs ”, et les rites négatifs “ échanges réparateurs ”. L’analyse de ces deux ordres de rites nous permettra de trouver le problème qui leur est commun, qui nous semble être un certain rapport entre la structure juridique de l’échange et le sujet de droit dans les interactions sociales ordinaires (Pour une reprise possible de cette distinction en sociologie interactionniste, cf. M. de Fornel, “ Rituel et sens du rituel dans les échanges conversationnels ”, in E. Goffman, *Le parler frais d’Erving Goffman*, Paris, Minit, 1989, p. 180-195).

Les échanges confirmatifs visent à montrer à un partenaire de jeu que l’échange est bien en cours et que les deux acteurs respectent mutuellement le rôle qu’ils sont en train de jouer : en ce sens, ils confirment que l’échange est bien en train de se faire, et qu’une interaction sociale a bien lieu, et non une scène d’agressivité comme il peut s’en produire à tout moment dans ce décor dangereux qu’est la ville. Ainsi deux personnes qui se rencontrent, même si elles ne se connaissent pas, se lanceront dans l’échange suivant : “ Bonjour. – Bonjour. – Ca va ? – Ca va, merci. Et vous ? – Ca va, merci. ” (en anglais : *-How are you ? – Fine, thanks. And how are you ? – Fine, thanks.* ” MSQV 2, p. 89) Elles se confirment ainsi qu’elles se considèrent réciproquement comme des personnes civiles, rendant ainsi un petit hommage discret au caractère sacré de la personne. Cet échange peut s’interrompre ici, car il est en lui-même total, ou bien il peut enchaîner sur un autre cycle d’échange, par exemple en demandant un service selon des formes là encore respectueuses. On est ici dans l’ordre de ce que Mauss a appelé des cycles réciproques de don et contre-don (cf. la référence à l’Essai sur le don de Mauss, MSQV 2, p. 74.)

Les échanges réparateurs ont lieu au contraire quand une règle de civilité a été violée, et ils réparent le dommage ainsi causé, en revenant à une situation d’échange de type confirmatif. Par exemple, si un passant a bousculé un autre passant, il dit : “ Excusez-moi ”, et l’autre répond “ Ce n’est rien ” (en anglais : “ - *Sorry ! – It’s okay.* ”, ou bien, si le premier ne dit rien, le second peut dire “ Ne vous gênez pas ”, l’autre dira “ Pardon ”, et le troisième pourra dire “ Ce n’est rien ” ou grommeler en s’éloignant. Si l’interaction rétablit le caractère sacré de la personne ainsi violé par une phrase du type “ Ce n’est rien ”, alors un cycle d’échange confirmatif peut s’enclencher, et une mise scène théâtrale commencer. On est ici très proche de l’analyse que faisait Althusser de l’interpellation dans “ Idéologies et appareils idéologiques d’Etat ” (*Positions*, Editions sociales, 1976, p. 110-116) selon laquelle l’idéologie descend dans la rue pour transformer les individus en sujets lorsqu’elle les oblige à se retourner pour se reconnaître dans l’identité qui leur est brutalement assignée de l’extérieur, et qu’on pourrait transcrire en langage goffmanien : “ Hep, vous, là bas ! – Moi ? – Oui, vous ! Vos papiers ! – J’en ai pas, M’sieur l’agent. – Alors, au poste ! ”

“ Parmi les adultes dans notre société, presque toutes les sortes de transactions, y compris la plus brève des conversations, s’ouvrent et se terminent par du rituel, réparateur ou confirmatif. Tous les domaines de l’existence, rudes ou agréables, personnels et impersonnels, sont ainsi imprégnés d’une référence constante à un petit nombre de croyances centrales à propos des droits et de la nature des gens. Commençons donc notre analyse par un incident dans la rue. Un passant marche sur le pied d’un autre ; il dit “ Excusez-moi ”, sans s’arrêter ; l’autre lui répond “ Pas de quoi ”, et chacun continue son chemin. Trois éléments différents apparaissent impliqués dans cet incident. D’abord, il y a les considérations virtuelles : l’offense, l’offenseur et la victime. (...) Ensuite, il y a l’activité rituelle accomplie dans cette situation : ici, les excuses et leur acceptation. Enfin,

il y a les “ faits ”, l’acte, réel et non virtuel, qui pourrait être une offense, n’était le rituel qui s’y associe, et qui a pour fonction de modifier les pires implications possibles de ce qui s’est effectivement passé. Les faits sont donc un acte dont la signification est assignée par une activité rituelle destinée à établir cette signification et orientée vers une pire interprétation possible de ces faits ; l’éclairage ainsi projeté est revendiqué comme le seul légitime. (...) L’activité rituelle décrite permet aux participants de poursuivre leur chemin, sinon avec la satisfaction de voir l’incident clos, du moins avec le droit d’agir comme s’il était clos et l’équilibre rituel restauré. ” (MSVQ 2, p. 138-139)

Les échanges confirmatifs prennent ainsi une forme juridique : ce sont des petits procès quotidiens que les acteurs sociaux dressent les uns contre les autres, en endossant tantôt les rôles de victimes et tantôt les rôles d’accusés. Les rites de la vie quotidienne ne sont donc pas seulement une façon d’inventer en permanence du social dans l’échange réciproques de signes de respects : ce sont aussi des formes violentes d’accusation et de réponses, à travers lesquelles les acteurs se jugent les uns les autres quotidiennement. De ce fait, le “ contrôle social ” n’est pas une grande machinerie soumettant les individus à des règles arbitraires reçues d’en-haut, il s’opère dans l’immanence des interactions quotidiennes, et réinvente en permanence tout le cycle judiciaire qui conduit de l’offense à la réparation. Le modèle dramaturgique de la coulisse et de la scène, avec son opposition franche entre l’ombre et la lumière, est ainsi dépassé au profit d’une analyse structurale des micro-pratiques de pouvoir dans le jeu de clair-obscur des jugements réciproques.

“ Il convient donc de ne pas considérer les situations sociales comme des lieux d’obéissance aux règles ou d’infractions secrètes, mais plutôt comme des cadres où des versions en miniature du processus judiciaire tout entier se déroulent à l’accélééré. ” (MSVQ 2, p. 112)

“ Il n’y a qu’un seul idiome rituel pour les orteils accidentellement écrasés et pour les destroyers coulés par maladresse. Il s’ensuit qu’à l’occasion des interactions en face à face, où les délits mineurs sont potentiellement nombreux, les représentations rituelles sont fréquentes ; et leur formalisme ne contrarie pas cette fréquence. ” (MSVQ 2, p. 121)

Goffman va plus loin encore : il distingue, à l’intérieur de la catégorie des échanges réparateurs, deux types d’échange, qui récapitulent en quelque sorte l’histoire de l’institution judiciaire elle-même. Le premier est la défense des territoires du moi, qui consiste à simplement écarter l’étranger du territoire sur lequel il vient empiéter, que ce soit le pied du passant ou l’espace privé d’une maison (cf. MSVQ 2, chp. 2). On peut dire que ce type d’échange n’en est pas vraiment un, puisqu’il élimine le partenaire de l’échange en le repoussant dans son propre territoire hermétiquement clos. Le deuxième est la réparation de l’offense, qui prend occasion de l’offense pour établir un échange entre les deux acteurs, en demandant à l’offenseur de reconnaître le droit de la victime à exister comme personne.

“ Si l’on examine de près le comportement réparateur, on voit qu’il implique apparemment deux processus différents et indépendants. L’un est ritualiste : il dépeint les rapports usuels de l’offenseur virtuel aux règles que ses actions paraissent avoir enfreintes et aux personnes dont ces règles auraient dû protéger leurs territoires. Le second est restititif : il apporte à l’offensé une certaine compensation pour ce qui a été commis envers lui, et, par suite, envers les règles qui auraient dû le protéger. (...) L’offenseur a pour tâche de montrer que l’offense commise n’exprime pas justement son attitude envers la règle enfreinte, ou, dans le cas contraire, qu’il a changé cette attitude. Il doit alors montrer que, quels qu’aient été les événements antérieurs, sa relation à la règle est désormais correcte, révérencieuse : or il s’agit bien là d’indiquer une relation et non de compenser une perte. ” (MSVQ 2, p. 119-121)

Cette analyse est strictement durkheimienne : elle reprend la distinction que faisait Durkheim dans *La division du travail social* entre le droit répressif caractéristique des sociétés primitives, par lequel toute la communauté s’unit pour détruire l’individu qui la menace en transgressant une règle, et qui sert encore de modèle au droit pénal, et le droit restititif, caractéristique des sociétés modernes, et sur lequel s’appuie le droit civil, selon lequel la punition de la faute consiste à revenir à l’état antérieur à la faute, préservant ainsi l’existence sociale de l’offenseur (cf. E. Durkheim, *De la division du travail social*, PUF, 1986 (1930), p. 27-34). C’est donc l’ensemble de l’évolution du droit qui est récapitulée dans la moindre interaction de la vie quotidienne : toute interaction sociale étant potentiellement menaçante, les acteurs peuvent choisir entre un rituel répressif visant à replacer chacun dans son territoire, un rituel restititif qui répare l’offense et reconnaît l’existence de

la règle instituant des personnes en échange réciproque, et un rituel confirmatif qui établit d'emblée l'échange dans le respect des personnes. On est donc bien dans le cadre d'une analyse structurale des formes juridiques de la vie quotidienne, qui établit pour chaque situation l'ensemble des idiomes rituels possibles.

Il reste une forme de rite dont Goffman ne parle pas, et qui occupe pourtant dans la sociologie religieuse une place centrale : ce sont les rites piaculaires, par lesquels les individus manifestent avec tristesse et gravité la perte de l'objet sacré, et qui peuvent donc être décrits comme des rites de deuil. Ces rites témoignent selon Durkheim de l'ambivalence du sacré, puisqu'ils célèbrent la mort de l'objet sacré, se réjouissant ainsi de ce qui devrait causer la plus grande tristesse. Ils ne peuvent donc être décrits ni comme positifs ni comme négatifs : en ce sens, ils sont plus fondamentaux que les rites positifs et négatifs puisqu'ils expliquent leur opposition, et constituent donc les rites absolus, ceux qui se situent le plus près de l'objet sacré. Selon Durkheim, il a donc fallu que la société meure pour que les individus naissent comme personnes séparées, et c'est là l'origine de tous les rites qui rappellent la présence de la société à elle-même au temps de sa disparition. Mais qu'en est-il chez Goffman ? On peut dire qu'il a fallu que la personne meure pour que les acteurs sociaux naissent comme personnages différents, au sens où c'est en faisant le deuil d'une personne absolument présente à elle-même et exprimant par elle-même toutes ses possibilités qu'une interaction sociale est possible assumant un personnage social en excluant les autres rôles possibles. C'est le sens de la folie selon Goffman, et de cette forme spécifique de folie qu'est la manie, que de révéler qu'un individu qui refuse de jouer les rôles qu'on lui donne, loin de revenir à une personnalité pleine et entière, est en proie à la plus grande déréliction : rompant progressivement tous les liens, il s'approche du plus grand vide au moment où il espère rejoindre l'objet absolu que serait un moi non altéré par les relations sociales. Il faut citer ce texte stupéfiant de Goffman, sans doute le plus fort de toute son œuvre, intitulé " La folie dans la place ", et qui boucle *La mise en scène de la vie quotidienne* sur une aporie tragique – comme si le fou révélait de la façon la plus cruelle le vide sur lequel sont bâtis toutes nos interactions sociales.

“ Le maniaque est quelqu'un qui ne peut s'empêcher de pénétrer là où on ne veut pas de lui, ou là où on ne l'accepte qu'aux dépens de ce que nous appelons sa valeur et son statut. Il ne se contient pas dans les sphères et les territoires qui lui sont alloués. Il dépasse. Il ne reste pas à sa place.

Mais il y a plus que la place et le moi qu'elle accorde. Le maniaque refuse d'être traité avec tact en échange de sa propre modération. Non content de ne pas rester à la place qu'il s'était allouée en accord avec ses autres, il refuse, exprès, semble-t-il, de se livrer à l'activité rituelle qui permettrait de passer sur ce manquement. En réponse, ses autres sentent que son caractère et sa personnalité ont soudain changé, qu'il n'est plus lui-même, d'une façon qui n'admet pas qu'ils soient, eux, ce qu'ils estiment devoir être. En disjoignant son moi de sa personne, il disjoint les personnes qui l'entourent de leur moi. Partout où ses rapports passent, le désarroi les suit. (...)

Le maniaque renonce à tout ce qu'une personne peut être, et renonce à tout ce que nous retirons de la prudence de nos rapports mutuels. Ce faisant, et quelles que soient ses raisons, il nous rappelle à la réalité de ce tout, et à sa pauvreté. ” (MSVQ 2, p. 360-361)

La folie nous ramène donc à ce point où l'activité rituelle échoue parce qu'aucun rôle n'est plus possible, en sorte qu'il ne reste que ce vide qu'est en elle-même une personne. Et pourtant, à ce stade ultime, des rites de la vie quotidienne sont encore possibles : ce sont ceux que Goffman analyse dans *Asiles*, c'est-à-dire l'ensemble des interactions qui relient les patients entre eux ou avec le personnel d'encadrement, pauvres et dérisoires rites comme demander une cigarette, jouer une pièce de théâtre, faire une promenade avec un compagnon d'infortune, et à travers lesquels pourtant quelque chose comme de la vie sociale se réinvente. Goffman se montre sans doute très critique envers les " institutions totales ", voire " totalitaires " comme les asiles, les couvents, les casernes, les prisons et les camps de concentration, où les rapports de domination les plus violents portent sur les êtres les plus démunis ; et pourtant, il reste que, dans ces lieux de non-droit, quelque chose comme un rapport entre la vie quotidienne et le droit se réinvente à travers la mise en forme de rites les plus simples de tous, ceux par lesquels des non-personnes parviennent à redevenir ou rester des personnes (cf. R. Castel, " Institutions totales et configurations ponctuelles ", in *Le parler frais d'Erving Goffman, op. cit.*, p. 42 : l'interaction ordinaire se déroule entre ces deux limites que

sont la folie, “ vertige d’une humanité sans loi, c’est-à-dire sans règle de civilité, qui a fasciné Goffman ”, et l’institution totale, “ dureté métallique d’un ordre social qui exclut toute possibilité de négociation et de compromis ”). Ces rites asilaires sont en quelque sorte fondamentaux parce qu’ils découlent du rite le plus extraordinaire, celui par lequel le maniaque accepte d’entrer à l’asile : véritable confession, qui demande au fou l’aveu de sa folie, mettant fin à toutes les activités rituelles qu’il a refusées jusque là pour enclencher un nouveau cycle rituel dans le cadre de l’asile, mais aussi rite de passage, par lequel le fou accepte de se reconnaître comme non-personne, en s’identifiant à sa folie, pour pouvoir redevenir une personne :

“ Et c’est bien là une chose extraordinaire. Car si l’activité rituelle est un moyen pour maintenir une image constante face aux déviations du comportement, alors l’aveu de folie est la plus énorme activité rituelle de toutes, car cette position vis-à-vis de sa conduite annule les plus grandes déviations. ” (MSQV 2, p. 340)

On peut récapituler dans un tableau les rites décrits par Goffman en les mettant en rapport avec leurs équivalents dans la sociologie durkheimienne :

Rite ni positif, ni négatif	Rite négatif	Rite négatif	Rite positif
Rite piaculaire	Droit répressif	Droit restitutif	Cycle de don et contre-dons
(Cérémonie de deuil)	(Punition du criminel)	(Remise en l’état)	(Echange symbolique)
Rite asilaire	Rite de territorialité	Rite réparateur	Rite confirmatif

Conclusion : Les rites de la vie quotidienne et la biopolitique

La comparaison entre Goffman et Foucault est souvent proposée (notamment par R. Castel dans l’article cité, et par I. Hacking dans “ Between Michel Foucault and Erving Goffman : between discourse in the abstract and face-to-face interaction ”, in *Economy and Society*, vol. 33, n°3, Août 2004, p. 277-302), et c’est sur elle que nous voudrions conclure. On peut comparer Goffman et Foucault du point de vue d’une expérience de la folie permettant de construire une analyse structurale des formes de discours et de pratiques qui se sont constituées pour en limiter la portée subversive ; on peut encore le faire du point de vue d’une analyse des micro-pratiques qui ont lieu dans ces institutions totales comme les asiles, les casernes et les prisons où s’inventent de nouvelles techniques de pouvoir au plus près des corps individuels. La notion de rite de la vie quotidienne permet cependant de comparer Goffman avec le dernier Foucault, celui qui analyse dans les sociétés libérales modernes les formes de “ biopolitique ” et les types de subjectivité qui y apparaissent à travers le “ souci de soi ”.

Michel Foucault entendait par naissance de la biopolitique ce moment où le pouvoir moderne ne s’est plus réfléchi comme un pouvoir de “ faire mourir et laisser vivre ”, selon la représentation lumineuse du souverain punissant les criminels qui le défient, mais comme un pouvoir de “ faire vivre et laisser mourir ”, traquant les plus petits illégalismes au niveau des actions les plus ordinaires afin d’intensifier la vie et la porter à la plus grande puissance. On entend souvent ce passage au sens d’un basculement définitif de l’Ancien Régime à la Modernité (ou de la modernité à la post-modernité). Un tel basculement tranché semble suggéré par notre réflexion sur l’extraordinaire dans l’ordinaire : dans une première approche, le geste de Goffman, suivant celui de l’Ecole de Chicago, serait de faire passer dans l’ordinaire de la vie quotidienne des individus les pratiques de pouvoir que Durkheim avait décrites dans les grandes cérémonies extraordinaires et spectaculaires par lesquelles le pouvoir souverain se manifeste à ses sujets. Le pouvoir souverain s’appuierait sur des pratiques extraordinaires et se manifesterait seulement le “ jour du Seigneur ”, la biopolitique s’appuierait sur des pratiques ordinaires et s’exprimerait dans la vie quotidienne.

Pourtant, Foucault entendait décrire, sous le terme de biopolitique, moins une époque définitivement accomplie qu’un seuil que les acteurs ne cessent de franchir, en revenant en permanence en-deça de ce seuil dans leurs pratiques de pouvoir apparemment les plus modernes. La méthode critique et généalogique inaugurée par Foucault consiste alors à suivre les déplacements de ce seuil, non seulement dans la modernité mais dans toute l’histoire de l’Occident. Or c’est ici que les rapports entre Goffman et Durkheim deviennent plus subtils qu’un simple passage de l’extraordinaire à l’ordinaire, ou du pouvoir souverain à la biopolitique : l’analyse de Goffman

permet de suivre les franchissements du seuil qui les sépare dans les interactions les plus quotidiennes, puisque c'est à tout moment que les acteurs peuvent basculer dans un rite répressif de retour à la territorialité, dans un rite restituitif de remise en l'état de l'échange réciproque ou dans un rite confirmateur d'engagement dans l'échange de biens. La biopolitique ne désigne donc pas ce moment où le pouvoir porte dans son ensemble sur la vie, mais l'ensemble des micro-pratiques de pouvoir qui redessinent selon des modalités variables les limites et les possibilités de la vie quotidienne, en déployant à chaque fois des figures singulières du sujet : sujet fou de la perte de soi dans le refus de toute activité rituelle, sujet territorialisé du rite répressif, sujet repentant du rite restituitif, sujet économique du rite confirmateur. La biopolitique ordinaire est extraordinaire par sa capacité à inventer en permanence les rites les plus étranges et les subjectivités les plus étonnantes, au risque à chaque fois d'une perte de la vie quotidienne dans le vide, la folie et la mort.