

<http://www.sylvette-denefle.fr>

Sylvette Denèfle

■

# Modernité et normes sociales

■

Mémoire pour l'habilitation à diriger des recherches  
dirigé par Yves Grafmeyer

■

Sociologie Université Lumière Lyon II

1996

# Table des matières

Introduction		3
Chapitre 1	Fondement des mathématiques	15
Chapitre 2	Croyances	45
Chapitre 3	Modernité	87
Chapitre 4	Identités locales	123
Chapitre 5	Identité de sexe	139
Chapitre 6	Transmission familiale des normes	159
Chapitre 7	Méthodologie	175
Perpectives		189
Travaux et publications		193

# Introduction

La validation de toute pratique est le sens ultime de toute investigation épistémologique car la réflexion sur les fondements de la connaissance est une recherche d'assises normatives de la pensée, donc de l'action. La tradition philosophique se développe entièrement autour de cette problématique principielle de Platon à Descartes ou d'Aristote à Kant. Les fondements de la connaissance servent essentiellement à éclairer les voies de l'action humaine. Ce projet qui met au coeur de l'activité humaine la connaissance est incontestablement celui qui a porté la lente élaboration de la modernité. Et curieusement, c'est avec son avènement au XVIIIème siècle que s'est modifié très sensiblement l'activité intellectuelle. Jusque là, la philosophie portait la plus grande part de la connaissance et les sciences naissantes de la nature n'étaient alors rien d'autre que de la philosophie naturelle. Mais, à partir du moment où le projet philosophique de connaître rationnellement s'épanouit dans la réussite de l'avènement des sciences, l'âme de la recherche des fondements change de corps et passe de la philosophie aux sciences. C'est la science, le développement de ses méthodes, l'extension comme infinie de ses objets qui porteront à partir du XIXème siècle, non seulement la production de connaissances nouvelles mais surtout la légitimité de la connaissance. Et c'est par cette légitimité-là que se construiront les modèles de légitimité de l'action que nous connaissons actuellement. Le grand projet de la philosophie s'actualise admirablement à travers la diffusion de la modernité même si l'on a souvent confondu le développement des sciences avec la mort de la philosophie. Car ce qui change, ce sont les modes d'élaboration de la connaissance légitime, ce n'est nullement le projet de connaître véritablement pour fonder son action. La sociologie nous le montre particulièrement bien puisqu'à la naissance même de cette discipline, c'est le même projet qui est repris par É. Durkheim ou M. Weber à la fin

du XIXème siècle lorsque les sciences humaines et sociales reformulent des interrogations philosophiques dépassées par les formes nouvelles de la connaissance. É.Durkheim ne considère-t-il pas, en effet, que si on pense que "la science peut bien éclairer le monde, mais elle laisse la nuit dans les coeurs (...), la science se trouve ainsi destituée, ou à peu près, de toute efficacité pratique, et, par conséquent, sans grande raison d'être ; car à quoi bon se travailler pour connaître le réel, si la connaissance que nous en acquérons ne peut nous servir dans la vie?"<sup>1</sup> Et, M.Weber ne donne-t-il pas pour but, et cependant aussi pour limite, à la sociologie de réfléchir l'action, lorsqu'il écrit : "aider l'individu à *prendre conscience* de ces étalons ultimes qui se manifestent dans le jugement de valeur concret, voilà finalement la dernière chose que la critique peut accomplir sans s'égarer dans la sphère des spéculations. Quant à savoir si le sujet *doit* accepter ces étalons ultimes, cela est de son affaire propre, c'est une question qui est du ressort de son vouloir et de sa conscience, non de celui du savoir empirique."<sup>2</sup> Au coeur de la sociologie naissante, c'est la lecture des forces coercitives du social, c'est-à-dire des normes, qui à la fois permet la reconnaissance de la prégnance du collectif et l'espérance de changements et qui les situe dans l'articulation entre le savant et le politique, c'est-à-dire entre la connaissance et l'action.

Mais c'est l'ensemble du projet de la science qui porte à partir du XIXème siècle celui de la philosophie. Qu'on ne se méprenne pas, les disciplines (surtout universitaires) ne sont rien que des formes historiques et il n'est pas dans mon propos d'établir des préséances principielles entre elles, ce qui importe c'est la démarche intellectuelle rationaliste qui prend naissance dans l'Antiquité grecque pour connaître un développement considérable dans les temps modernes. C'est celle-là qui passe par la philosophie classique puis par la science<sup>3</sup> et sa finalité me semble être la légitimité de l'action car connaître ne vaut que pour agir.

---

<sup>1</sup> É.Durkheim *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris, 1981, p.48.

<sup>2</sup> M.Weber "L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales"(1904) *Essais sur la théorie de la science*, Paris, 1992, p.125.

<sup>3</sup>Un fait anecdotique de notre temps illustre assez bien, me semble-t-il, tout à la fois la lenteur et la prégnance de ce cheminement, c'est le très grand nombre de spécialistes actuels des sciences humaines et sociales qui sortent de formations philosophiques.

En fait, les interrogations humaines sur le sens et le fondement de toute pratique traversent toute vie intellectuelle qu'elle prenne la forme d'une discipline ou d'une autre. Aussi ne me paraît-il pas étrange que ce soit cette question qui ait été au commencement et au centre de mes propres interrogations.

Est-il possible d'assurer fondamentalement la pratique ? Qu'est-il bon de faire et quel fondement peut-on donner à l'action ?

En posant ces questions avec sérieux, j'ai perçu deux voies ouvertes pour y répondre : la recherche d'une universalité de la pratique humaine et la lecture de la diversité de ses formes sociales. Je les explore sans cesse.

Qu'y-a-t-il d'universel ou de spécifiquement humain ou plutôt où rechercher l'expression d'une universalité qui ne s'actualise pas dans un contexte social particulier ? Du point de vue occidental contemporain, un seul univers semble porteur d'universalité, celui de la rationalité dans sa forme accomplie, la science. Il faut donc, dans la plus large tradition philosophique, explorer les conditions de sa validité. Mais si, comme le pense D.Bloor "on ne peut vraiment comprendre la nature du débat épistémologique que si l'on le considère comme l'expression de préoccupations idéologiques profondes"<sup>4</sup>, comment se lisent et s'établissent les conceptions sociales de cette légitimité ? Cette question renvoie inévitablement à l'examen des pratiques et à leurs valorisations sociales, c'est-à-dire en fait à l'étude des normes.

Pour répondre à ces questions, j'ai commencé, au terme de mon cursus de philosophie, à explorer les conditions de validité de la pensée rationnelle, ce qui m'a engagée dans l'examen des formalisations logiques<sup>5</sup>. Rapidement, j'en suis venue à reformuler l'ensemble de mes interrogations sous la forme de ce qui me paraît aujourd'hui encore être l'une des questions les plus pertinentes de l'histoire de la pensée, celle de la *Critique de la Raison Pure* : "Comment la mathématique pure est-elle possible" mais aussi certaine et féconde ? Car l'exploration logique montre rapidement que ce qui est en jeu dans la formalisation des

---

<sup>4</sup> D.Bloor *Sociologie de la logique*, Pandore, n°2, s.d., p.63.

<sup>5</sup> Après ma licence de philosophie, j'ai obtenu une maîtrise de logique formelle, avant de reprendre la recherche en épistémologie au niveau de la maîtrise et du doctorat.

raisonnements valides, pour prendre une formulation aristotélicienne, c'est la production rationnelle dans sa forme la plus pure, la mathématique. Si la mathématique est au fond de toute l'activité scientifique, ce n'est bien sûr pas par l'intérêt, par ailleurs incontestable, de ses applications mais parce qu'elle met en oeuvre les principes même de la rationalité.

Dès lors, il devenait, pour moi, clair que la recherche du fondement de tout rationalisme passait par l'exploration de l'apodicticité des mathématiques. Or cette question, si parfaitement résolue par les perspectives créativistes des religions, a connu une reformulation complète au XIX<sup>ème</sup> siècle parce que des êtres mathématiques nouveaux sont venus bousculer la tranquille certitude que l'on avait dans le caractère véridique de la mathématique dont on pensait qu'elle reflétait la réalité. Partant, dans le temps de cette charnière si féconde pour les sciences des XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles, s'est développée une recherche fondamentale en mathématiques dont l'objectif était d'assurer définitivement son activité et donc celle de toute la science. Ces travaux autour des formes d'axiomatisation, dus à Cantor, Riemann, Boole, Péano, Pierce, Dedekind, Frege, Russell, Gödel, Zermelo, etc. ont largement atteint leurs objectifs mais pourtant ils ont aussi mis en évidence les postulats précis du caractère *a priori* de la mathématique qui permettent de comprendre à la fois la certitude dont elle est porteuse et sa fécondité. Pour reprendre les termes kantien, ils ont montré en quoi les "jugements mathématiques étaient synthétiques *a priori*". Or, c'est précisément là que réside la faiblesse des mathématiques avec cette possibilité dérangeante qu'elles laissent d'obtenir des antinomies, c'est-à-dire des contradictions en conclusion de raisonnements parfaitement valides. Ces questions m'ont longuement occupée et c'est pourquoi j'ai soutenu une thèse en philosophie des mathématiques. Son objet précis était l'analyse des travaux de l'école mathématique de loin la plus exigeante en matière de validation des raisonnements dans les mathématiques : l'école intuitionniste hollandaise.

Cette exploration m'a conduite, comme on le verra, à me ranger aux arguments du constructivisme en sciences et à considérer que les formes mêmes de la rationalité reposent sur la contingence sociale et historique.

Ainsi, c'est au coeur même du fondement de la rationalité que j'ai rencontré le social.

C'est à ce point qu'a commencé pour moi l'exploration de la seconde voie qui pouvait me permettre de répondre à mon interrogation première, celle de l'examen des normes sociales. En effet, si le lieu par excellence de l'universalité de la pensée se trouve lié à l'histoire civilisationnelle, il faut comprendre comment se constitue "l'apodicticité sociale". Et c'est alors inévitablement du côté des formes sociales du pensable que réside la possibilité d'une lecture fondamentaliste de la norme.

Cette progression déductive, apparemment toute formelle, prend toutefois dans la recherche intellectuelle la forme d'un changement radical qui fait passer d'un travail logico-philosophique à une exploration sociologique. On pourrait dire aussi de l'analyse philosophique à l'empirie sociologique.

Alors, en changeant de modes d'interrogation, non seulement on modifie ses problématiques et ses objets mais on prend aussi en charge les difficultés et les incertitudes d'une science naissante. Assumer le décalage considérable entre les méthodes des sciences formelles et celles des sciences humaines a probablement été mon pari le plus audacieux.

Il est en effet impossible de séparer une pratique de la sociologie de la question de sa méthodologie car c'est non seulement la pertinence, scientifique ou non, de la discipline qui est en question mais aussi la validité des méthodes qu'elle utilise. Entrer dans la pratique sociologique ne peut se faire sans réfléchir aux méthodes que l'on choisit, car faire de la sociologie, c'est entrer dans une perspective empiriste où le terrain est au début et à l'aboutissement de la recherche. Il faut donc peser soigneusement les instruments de sa mesure qui s'étagent entre un souci d'objectivation et un problème de fécondité. La rigueur de procédés objectivants s'impose-t-elle contre la richesse et la complexité de la lecture subjective ou est-ce l'inverse ? Ce problème naïf et mal posé, bien que trop souvent énoncé, doit être dépassé. Il peut l'être par un choix, plus ou moins justifié. C'est pourquoi, j'ai travaillé en ce sens.

Changer de discipline pour traiter le problème de la légitimité de la connaissance du point de vue sociologique, c'est entrer dans une problématique où l'on recherche les éléments sociaux de la légitimité scientifique et où l'on accepte d'en cerner les variations historiques. Or qu'est-ce que la vérité ramenée à une norme historique sinon la croyance ? Dans une cohérence logique assez simple, parmi tous les terrains conjoncturels possibles, c'est le champ de la croyance qui s'est imposé à moi. Car, si connaître peut relever, par la rationalité, de l'universel, croire ne saurait se décliner que dans une forme sociale. Même la supposition durkheimienne de l'universalité religieuse ne peut dépasser la diversité des formes de la croyance. Aussi m'a-t-il semblé pertinent d'examiner l'articulation sociale des formes de croyance pour comprendre comment coexistent les références à la connaissance et l'adhésion fidéiste.

Croire est aussi fort que savoir mais dans ces deux actes, les vecteurs de la certitude ne sont pas de même nature. Quand il s'agit en particulier de croyance religieuse, l'adhésion est aussi absolue, aussi assise sur le sentiment de la vérité que lorsqu'il s'agit de savoir, notamment scientifique. Pourtant un champ est celui de la rationalité et l'autre celui de l'irrationnel. Surtout, alors que l'univers de la science peut être considéré du point de vue de son universalité, celui de la croyance est évidemment du côté du social. L'un des problèmes intéressants autour de ce diptyque rationnel/irrationnel est celui de leur imbrication dans le quotidien. Dans l'observation sociologique, le caractère tranché, net des formalismes mathématiques se dissout complètement dans la complexité des comportements humains où l'on arrive sans problème et avec une parfaite assurance à savoir sans rationalité et à croire très rationnellement. Or, ma recherche sur les mathématiques m'ayant montré que cette assurance est d'ordre social, il m'a semblé pertinent d'en rechercher les processus particuliers. Cette recherche là peut être l'objet de toute une vie et probablement même de plusieurs ! Elle m'a déjà menée vers des considérations et des terrains divers.

Mon premier choix pour tenter d'entrer dans la compréhension des mécanismes de la croyance a été de recueillir et d'étudier un corpus particulier de croyances populaires : celui des croyances aux fontaines en Bretagne car elles constituent un thème très souvent cité, mais



jamais étudié par les observateurs des pratiques populaires, tout en étant un support privilégié pour l'observation du changement social.

Une absence quasi totale de regard méthodique, pour ne même pas dire scientifique, sur un ensemble aussi homogène et aussi exemplaire de croyances religieuses populaires inscrites par la tradition lettrée des folkloristes dans une histoire longue, voire dans une préhistoire religieuse, m'a incitée à choisir cet univers, à mi-chemin entre le religieux et le magique, en tous cas complètement irrationnel du point de vue social actuel, pour décrypter les modalités de la croyance.

Ce terrain est, par ailleurs, très caractéristique de l'évolution des recherches en sciences sociales. En effet, il n'a été pris en compte que par les seules études de folklore mais ce, depuis le tout début du XIXème siècle. Et, il illustre parfaitement bien les changements profonds qui, à partir du XVIIIème siècle, vont permettre l'éclosion des sciences de l'Homme grâce notamment à l'influence des Idéologues. De façon tout à fait exemplaire, c'est une institution comme l'Académie Celtique qui s'intéressera à ces formes de religion populaire et les intellectuels qui ont, en Bretagne de façon très active, amorcé les collectes d'informations sur le terrain ont fait une place importante à toutes les pratiques magico-religieuses paysannes.

C'est donc un ensemble de pratiques qui étaient considérées comme en voie de disparition, sinon totalement disparues, qui avaient été largement établies au XIXème, que j'ai voulu reconsidérer à la lumière des évolutions importantes qu'ont connues les sciences sociales depuis près de deux siècles. Cela m'a permis tout à la fois d'entamer un travail méthodologique rigoureux, sinon objectivant, et de mesurer les contextes de changements des croyances et leurs significations sociales.

Des recherches voisines, notamment sur certains genres de la littérature orale, ont alimenté par ailleurs mes investigations sur les formes de la croyance et surtout sur les collusions, manifestes sur le terrain, entre rationalité et irrationnel pour fonder la certitude humaine. Mais, au-delà d'une détermination dont on pourrait penser qu'elle relève de l'individuel et donc plutôt du psychologique, ce qui est ressorti de mes analyses c'est le rapport étroit existant entre la certitude individuelle et la norme sociale d'un temps, ce que j'appelle volontiers le pensable d'une époque.

Les croyances se trouvent en effet très fortement liées aux conceptions idéologiques dominantes dans la société où elles se développent. Or ces conceptions varient évidemment dans le temps et l'espace. Elles sont très précisément des normes sociales, au sens premier du terme. Leurs diversités, leur multiplicité semblent les opposer totalement à toute réflexion sur l'universalité mais pourtant il est clair aussi qu'elles sont l'expression de la force du collectif, quelque chose comme la manifestation plurielle de la société, au sens durkheimien du terme.

Comme la philosophie intuitionniste des mathématiques m'a amenée jusqu'à la conception d'une lecture sociale de la réalité et comme l'examen de divers corpus de croyances populaires m'ont permis de mettre en évidence l'inscription des formes de la croyance dans des moments historiques donnés, j'en suis venue à penser que le problème posé par ces recherches sur la connaissance s'inscrivait complètement dans une relecture de la modernité. Cherchant un terrain sociologique permettant d'en repenser l'établissement, il m'a semblé en trouver un, avec l'étude des faits de sécularisation dans notre société. En effet, après avoir avancé dans une logique de lecture sociale de la rationalité et de l'irrationnel, la rencontre dans le processus actuel de sécularisation, des formes idéologiques complexes imbriquant manifestement une expression religieuse particulière, le christianisme, et une construction philosophique, celle de la modernité m'a paru tout à fait à même de me permettre de poursuivre ma recherche.

La sécularisation, dans les formes qu'elle prend de nos jours, est héritière d'évolutions fort anciennes entre religion et modernité, c'est-à-dire donc entre autres entre les deux univers sociaux de l'irrationnel et du rationalisme. Ce qui se joue à travers les faits de sécularisation, tout au long de notre histoire, c'est la constitution de systèmes de pensée (la lecture religieuse du monde et celle de la science) en normes sociales. Lorsqu'on parle de la modernité triomphante, on ne dit rien d'autre que le caractère normatif de cette façon de penser le monde et on l'oppose à cette autre façon de penser qu'est le christianisme qui a été la norme pendant de nombreux siècles. Réfléchir sur les relations complexes qui ont lié ces deux grands modèles idéologiques m'a amenée à choisir un terrain sociologique qui les reflètent. C'est pourquoi, j'ai mené une enquête sur les personnes qui se déclarent sans-religion. Athées ou en rupture avec leur religion, ces personnes me semblaient

représenter de façon intéressante les choix de la modernité contre ceux de la religion. Mais comme, dans l'ordre des opinions, les raisons ne sont jamais tranchées, ces personnes représentent également la complexité des liens entre rationalisme et irrationnel.

Ce terrain qui actualise socialement la question de la légitimité du rationalisme sous toutes ses facettes (morale, politique, métaphysique), m'a permis tout à la fois d'éclairer les conditions de la production de la science à travers le processus de la modernité et d'examiner les modalités de la croyance ou de la connaissance dans des situations sociales diverses.

De ce qui précède, on retiendra certainement que, dans son ensemble, ma recherche a largement privilégié les normes du savoir et de la croyance, parce qu'elles m'ont paru au fondement de toute pratique. Mais, pourtant, là ne s'est pas arrêtée mon interrogation sur les formes sociales de la coercition, parce que l'univers social des normes dépasse dans toutes ses dimensions la seule question de la connaissance. Cette fois, d'une certaine façon, c'est la sociologie qui m'a obligée à élargir mes investigations parce que la diversité du social ne peut se contraindre et qu'elle harcèle constamment l'observateur. J'ai donc tenté de repérer des expressions différentes des normes collectives et ce sont celles de l'identité que j'ai privilégiées.

C'est ainsi que l'appartenance communautaire et son interférence avec l'ensemble des champs sociaux, notamment l'économie, a été au centre d'un travail collectif que j'ai dirigé et qui a permis de décrire des modes de la construction de telles identités, sous des angles assez différents.

Plus longuement encore, j'ai travaillé sur ce vecteur de l'identité, si et si peu naturel, qu'est le sexe. Je dirais volontiers, en manière de boutade, que s'il est une universalité, elle pourrait bien être là, si elle n'est pas dans la raison ! Mais on a montré, au moins depuis Margaret Mead, comment les expressions de la féminité et celles de la virilité sont profondément différenciées car inscrites dans des sociétés qui en proposent des modèles différents.

Inutile de revenir sur le riche courant de la sociologie des rapports sociaux de sexe qui n'est pas encore tout à fait blanchie de ses liens

avec le féminisme des années des basculements idéologiques en France, pour justifier une recherche dont la question principale était : pourquoi une tâche techniquement aussi mécanisée que la lessive demeure-t-elle exclusivement féminine ?

Mais par contre il est certainement utile de préciser que le choix si pointu de ce questionnement n'est nullement le fait du hasard. Deux raisons, au moins, ont motivé mes orientations de travail. La première concerne la question de l'analyse des modes de la construction identitaire de sexe, la seconde qui lui est liée est d'ordre méthodologique.

Sur le premier point, je dirai que si l'entretien du linge ne me paraît pas en soi une question théoriquement capitale, les normes sociales de la féminité, s'il y en a, et leur actualisation me semblent des questions d'importance.

Or, et cela rejoint la deuxième raison du choix de mon terrain, que peut-on dire sur ce qu'est "être une femme" si l'on s'en tient à un discours général ? Bien des choses, la littérature de toutes disciplines abonde sur le sujet. Rien qui ne soit d'opinion, si ce n'est construit sur l'examen précis de situations concrètes. Il m'a donc semblé fondamental de traiter de la question générale à partir d'un terrain très limité. Faire une étude sociologique sur l'entretien du linge, n'est rien. C'est un objet secondaire, une préoccupation mineure. Mais se contraindre à ne traiter des normes sociales de la féminité qu'à partir de données empiriques claires, c'est participer à une élaboration rigoureuse des réponses possibles à la question identitaire.

C'est pourquoi, je revendique la modestie de mon terrain comme garante de mon effort véritable à ajouter quelques lignes à une sociologie des rapports sociaux de sexe. Cette recherche menée apporte quelques éléments à la réflexion sur les normes de l'identité et les interactions entre les individus et l'ensemble social. Elle montre, entre autres, que l'un des éléments fondamentaux de cette construction identitaire est le rôle de la socialisation familiale.

Comprendre comment on est une femme, comment on est de quelque part, comment on choisit ses orientations idéologiques conduit en effet inévitablement vers le problème de la socialisation. Car si "on ne naît pas femme mais qu'on le devient", c'est largement au sein de sa famille que

se produit cette acquisition. Examiner la norme sociale est une chose, mais comprendre comment elle se transmet, partant comment elle se pérennise ou comment elle change, en est une autre qui peut être toute aussi éclairante. Par exemple, l'avancée de la sécularisation nous montre très fréquemment une génération rompant avec la précédente. Tout au contraire, les modifications techniques très importantes du travail domestique ne font la place qu'à d'infimes changements dans la répartition sexuée de ces tâches. Les normes sociales évoluent et probablement dans des temporalités très diverses. Comment l'analyser avec précision sinon à partir d'un terrain précis ?

Parce que mes recherches induisent cette interrogation et parce que les choix qui sont les miens dans la pratique de la sociologie m'y incitent, j'ai mis en place une recherche sur la transmission des modèles idéologiques au sein de la famille qui a donné lieu à plusieurs enquêtes, actuellement en cours de traitement, sur lesquelles je reviendrai.

Au vu de la seule liste de mes publications, on peut avoir le sentiment d'un éparpillement étrange qui allie les recherches en logique formelle et en mathématiques à la quotidienneté la plus triviale de la lessive, les questions sur la croyance religieuse à celles de l'élaboration de la modernité, le champ de la sociologie de la famille à celui de la sociologie des idéologies. Mais ces travaux ne sont que des repères, des étapes, des bornes sur lesquelles s'appuie une curiosité constante qui interroge la validité, la diversité, la formation, la transmission, l'évolution des normes.

Cependant, ces bornes ne sont pas statiques, elles portent en elles des formes nouvelles du questionnement qui projettent la recherche vers une nouvelle étape dans une construction progressive. Chemin faisant sur cette route qui n'a pas de fin, quelques résultats se font jour pour les champs particuliers où se déroulent le travail empirique, quelques réflexions méthodologiques doivent être précisées et surtout s'élabore une conception de la pratique sociologique et des théories qui la soutiennent qui conduise mon travail.

Ce sont ces résultats et les éléments de la construction de ma recherche que je veux évoquer de façon plus précise dans ce qui suit.



# Chapitre 1

## Fondement des mathématiques

Fonder la connaissance, c'est, dans la civilisation occidentale, légitimer la science.

Si on reconnaît en effet d'autres formes de connaissance que la connaissance scientifique, elles ne sauraient en aucune manière jouer un rôle dans un procès de légitimation sociale. Le modèle qui s'impose absolument en cette fin de XXème siècle est celui de la science, sans que l'on prenne toujours un très grand soin à définir ce que l'on entend par ce singulier. De quelle science s'agit-il ? Comment reconnaît-on une connaissance scientifique ? Quelles activités peuvent être placées sous ce terme ? Quelles disciplines d'étude relèvent-elles du champ de la science ? Ce sont des questions si complexes qu'elles donnent lieu incessamment à des prises de position épistémologiques qui orientent profondément les activités de recherche du XXème siècle en opposant les tenants de modèles plus ou moins formels à ceux qui dénie la possibilité d'un regard scientifique sur l'ensemble de la réalité.

Cependant quelles que soient les conceptions retenues, ce qui est en question c'est la possibilité galiléenne de déchiffrer un monde écrit en langage mathématique. Le problème de la science est celui de la lecture mathématique du monde, celui du rationalisme.

Ce problème qu'on s'accorde à voir émerger aux VIème ou Vème siècles avant Jésus-Christ dans la Méditerranée orientale semble substituer à une façon religieuse ou mythique d'interpréter le monde, "l'idéal d'une entière et parfaite intelligibilité" fondée sur l'homme dont le raisonnement doit être "tout entier transparent à lui-même, sans la

moindre incohérence, ni l'ombre d'une contradiction interne. C'est la rigueur formelle de la démonstration, son identité à soi dans toutes ses parties, sa congruence jusque dans ses implications les plus lointaines, qui établissent sa valeur de vérité, et non son apparent accord avec les données naturelles."<sup>6</sup> C'est l'introduction du rationalisme dans l'appréhension du monde qui passera par les deux modèles de la philosophie et des mathématiques mais surtout par l'idée que toute connaissance véritable tire sa légitimité de la rationalité elle-même.

Au fondement de la connaissance se trouve placée une rectitude formelle étroitement liée aux capacités humaines. Il s'en suit inévitablement le "besoin d'un critère qui nous permette de juger quand nos descriptions ou images sont "correctes" ou "vraies"", comme l'écrit fort pertinemment Von Glasersfeld<sup>7</sup>. Avec la question de la "vérité", c'est la recherche du discours vrai qui est ouverte et le modèle de ce discours, les grecs le voient dans la géométrie. Dès lors, le fondement de la rationalité va s'exprimer dans l'entrelacs de la logique et des mathématiques. Mais c'est aussi le problème de l'adéquation entre le monde et le discours humain sur le monde qui se pose. Platon le résoud magistralement par un réalisme dont héritera en le modifiant toute la pensée occidentale.

Comment cette lecture du monde fonde-t-elle jusqu'à maintenant notre conception de la connaissance, l'histoire de l'Occident, du christianisme à l'avènement de la modernité, nous le donne à lire<sup>8</sup>. Mais ce qui est manifeste, c'est qu'au-delà de toutes les disputes, le monde occidental reconnaît dans la mathématique le modèle de la rationalité et dans la logique son expression formalisée.

Et avec la modernité, la rationalité fondera non seulement la connaissance légitime mais aussi la conception d'un universel humain qui est à la base des conceptions égalitaires des démocraties républicaines. Cette place tout à fait particulière qui est dévolue à la connaissance rationnelle de type mathématique dans notre société en fait le support, s'il en est, d'une légitimité universalisante. C'est la raison pour laquelle, il

---

<sup>6</sup> J.P.Vernant - P.Vidal-Naquet *La Grèce ancienne* T.1 *Du mythe à la raison*, Seuil, Paris, 1990, p.236.

<sup>7</sup> E.Von Glasersfeld " Introduction à un constructivisme radical" dans *L'invention de la réalité* ouvrage collectif publié sous la direction de P.Watzlawick, Seuil, Paris, 1988, p.29.

<sup>8</sup> Voir Ch.3 ci-dessous.



m'a paru incontournable de réfléchir aux fondements des mathématiques, notamment en reprenant les grandes questions kantienne de la possibilité, la certitude et la fécondité des mathématiques.

Car, alors qu'un réalisme philosophique, renouvelé par les conceptions chrétiennes de la Création divine, assurait la véracité du discours mathématique, des développements radicalement nouveaux de cette discipline vont obliger, dans la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, à repenser l'équilibre entre le monde et la connaissance rationnelle qu'on peut en avoir. Jusque là, malgré les assauts empiriste et idéaliste du XVIII<sup>ème</sup> siècle, le réalisme s'imposait largement et la solution de l'idéalisme transcendantal kantien permettait de valider la physique newtonienne et l'apodicticité mathématique. Du kantisme précisément, l'exigence de constructivité et la distinction entre mathématique, science du possible, et physique, science du réel, avaient été effacées au siècle suivant et seul le caractère absolu des mathématiques ressortait sans appel. En fait, la confiance dans un déroulement harmonieux des mathématiques se retrouve comme un fond invariant à toute philosophie des sciences jusqu'à l'apparition d'êtres mathématiques divergents par rapport à l'intuition immédiate. Ce sont, d'une part, des fonctions étranges en analyse (des fonctions continues n'admettant pas de dérivée) et, d'autre part, les nouvelles géométries de Lobatchevsky, Bolyai et Riemann fondées sur les différentes formes de la négation du postulat des parallèles. Plus tard, le projet de G.Cantor de construire une théorie de l'infini actuel par le moyen de la théorie des ensembles entraînera lui aussi, avec les antinomies, une dérive béante entre les mathématiques et le sens commun.

En fait, la mise en évidence en géométrie de résultats profondément divergents par rapport à la lecture humaine de la réalité, (mais qui se révélèrent indispensables à l'élaboration de la théorie de la relativité de Einstein), et l'apparition de la possibilité d'obtenir par le moyen de raisonnements parfaitement valides des propositions manifestement insoutenables troublèrent très profondément les mathématiciens du XX<sup>ème</sup> siècle et générèrent de nombreux travaux de recherche sur les fondements des mathématiques. Certains mathématiciens ont recherché dans les constructions formelles axiomatiques la résolution des problèmes apparus, d'autres ont pensé que, derrière les travaux

mathématiques, se dissimulaient des choix philosophiques générateurs des difficultés évoquées. Ces derniers dénonçaient essentiellement le platonisme mathématique et revenaient à une conception constructiviste de la science en prenant des distances par rapport au réalisme philosophique. E.Borel, H.Poincaré, L.E.J.Brouwer furent de ceux-là et engagèrent, pour les mathématiques, une recherche fondamentaliste exigeante.

C'est à ce moment de l'histoire des sciences que j'ai consacré ma thèse avec l'étude de l'école intuitionniste hollandaise.

### **Quelques précisions sur les thèses intuitionnistes<sup>9</sup>**

Cette école mathématique qui se distingue par un constructivisme exigeant, apporte sa réponse aux problèmes épistémologiques importants et résout de façon intéressante les questions de philosophie des mathématiques. Aux interrogations sur la possibilité, la certitude et l'efficacité mathématiques, l'intuitionnisme répond, après une sévère critique des mathématiques classiques, par l'exposé cohérent d'une technique appuyée sur une philosophie qui la supporte.

#### *La critique intuitionniste*

La philosophie contemporaine des sciences a souligné, au XXème siècle, l'aspect mouvant des théories scientifiques. Après les nouvelles géométries et physiques, la plupart des philosophes de la science et les scientifiques eux-mêmes se sont attachés à montrer le caractère non-absolu des théories scientifiques et leur inadéquation à l'expérience concrète. Le fait expérimental du savant est fort éloigné de l'expérience commune. Ainsi donc, la notion d'évidence elle-même ne peut être que

---

<sup>9</sup> Sur ces questions, voir S.Denèfle "Intuitionnisme et philosophie des sciences", *Systèmes symboliques, science et philosophie*, Ed. du CNRS, Paris, 1978, p.81-92 ; *L'intuitionnisme hollandais* : Thèse de 3ème cycle de Philosophie, Aix-en-Provence, 1976, 206p. ; *L'intuition en mathématiques* : mémoire de Maîtrise de Philosophie, Aix-en-Provence, 1975.

relative à une théorie donnée. De fait, pour les intuitionnistes, les propositions mathématiques ne sont vraies ou fausses que pour notre esprit. L'idée d'un état des propositions extérieur au sujet relève de la croyance à l'existence objective des entités mathématiques et nous ramène donc au présupposé platonicien. Pour Brouwer et ses émules, chaque conclusion est contrôlée directement par sa propre évidence.

En portant toute son attention sur la certitude mathématique et son fondement, l'intuitionnisme hollandais débusque les ombres philosophiques qui s'estompent derrière la science classique pour laquelle la vérité mathématique apparaît comme un *a priori* immuable, fondé *a posteriori* sur l'efficacité. Parce qu'elle est efficace, la mathématique classique se veut vraie. L'intuitionnisme permet de relativiser la certitude mathématique non pas par rapport à une connaissance absolue mais sous l'angle de ses propres postulats philosophiques. L'idée qui sous-tend la critique intuitionniste est qu'en mathématiques l'esprit est actif, que la mathématique est d'abord une activité de la pensée, une action humaine. C'est une construction mentale et le but de l'intuitionnisme est d'en explorer jusqu'au bout les possibilités.

C'est dans la conscience que prend naissance, à travers la notion du temps postulée dans notre esprit, l'intuition de la dualité, de l'unité et, par répétition, des entiers et du continu linéaire. Cette intuition est nécessaire pour donner un contenu à toute construction mathématique qui, sans elle, ne serait qu'une forme verbale vide. L'activité mathématique est le produit direct de notre activité mentale. La mathématique est le reflet de notre pensée et ne peut donc en aucune manière être considérée comme un outil qu'un formalisme adéquat permettrait d'améliorer. Ainsi, les intuitionnistes considèrent un texte mathématique comme tout autre texte, pour son contenu et non pour sa forme. La langue qui exprime la mathématique n'est pas moins ambiguë que la langue quotidienne. Ce que Troelstra résume très clairement en écrivant "le langage des mathématiques est un essai (nécessairement toujours inadéquat) pour décrire les constructions mentales. Parler des mathématiques intuitionnistes est donc une façon de suggérer des constructions analogues chez les autres."<sup>10</sup>

<sup>10</sup> A.S.Troelstra *Principles of Intuitionism*, Berlin, 1969, p.4.

Une telle prise de position remet manifestement en cause les principes de la logique classique. Brouwer<sup>11</sup> en effet indique que nous pouvons trouver une construction mathématique mentale sous les principes logiques si seuls le principe de contradiction et le syllogisme entrent en lice, mais qu'aucune construction mentale n'est reflétée si le tiers exclu est utilisé pour poser de nouvelles vérités mathématiques, notamment concernant l'infini.

Dans le cas d'ensembles finis, le principe du tiers exclu (il existe un élément D ayant la propriété P ou tout élément de D a la propriété non-P si nous considérons un ensemble D fini) est applicable sans problème car, il est évident qu'on peut en considérer chaque élément, du moins en principe et si la propriété est décidable déterminer si on trouve un élément de D ayant la propriété P ou si tous ont la propriété non-P. Ce procédé est absolument constructif et Brouwer ne fera aucun reproche à cette application du tiers exclu. Mais le problème devient tout à fait différent si D est un ensemble infini. Le procédé utilisé pour un ensemble fini est inapplicable et seul un procédé détourné pourrait nous venir en aide. Le principe du tiers exclu ne peut donc s'appliquer dans ce cas<sup>12</sup>. Or, si le principe du tiers exclu est réfuté il s'ensuit que des principes qui en sont des corollaires, recevront la même critique, notamment le principe de la testabilité affirmant que tout énoncé peut être démontré non-contradictoire ou contradictoire et le principe de la réciprocity de la complémentarité selon lequel la rectitude d'une propriété suit de l'impossibilité de la négation de cette propriété.

Si l'on s'interroge sur la nécessité d'une telle intransigeance, nous devons nous rappeler que pour les intuitionnistes le principe du tiers exclu n'est considéré comme *a priori* qu'abusivement, parce qu'il ne contredit pas le sens commun. Il n'est donc d'aucun gain fondamental de poser des résultats dont la base n'est pas stable, même si elle n'est pas contradictoire. Pour Brouwer qui recherche incontestablement un fondement sans faille à la mathématique, il ne sert à rien d'extrapoler

---

<sup>11</sup> L.E.J.Brouwer "Historical Background, Principles and Methodes of Intuitionism", South African Journal of Science, n°49, 1952, p.139-146.

<sup>12</sup> Le théorème de Fermat : l'équation  $x^n + y^n = z^n$  n'a pas de solution parmi les entiers positifs lorsque  $n > 2$ , est l'exemple type des problèmes pour lesquels on ne connaît pas de démonstration et construire un ensemble à partir d'une propriété de ce type revient à postuler qu'il existe une solution même si on ne la connaît pas.

sur les connaissances car l'assise scientifique n'y gagne en rien. On rappellera à ce propos sa comparaison célèbre : "une théorie incorrecte, même si elle ne peut être invalidée par aucune contradiction qui la réfuterait, n'en est pas moins incorrecte tout comme un criminel ne reste pas moins criminel même si aucune cour de justice ne le condamne."<sup>13</sup>

G.Stolzenberg souligne aussi le postulat réaliste implicite à l'acceptation du principe du tiers exclu par les mathématiques classiques lorsqu'il écrit : "De l'intérieur du système, on ne voit pas *comment* l'acceptation du principe du tiers exclu comme donnée de base contribue à la construction de cette même "réalité mathématique" sur laquelle on "découvre" ensuite des "vérités" en se servant, entre autres, du principe du tiers exclu. Le mathématicien contemporain ne voit pas ce piège : il s'imagine plutôt devoir vérifier des théorèmes comme un juge essaie d'établir des faits au cours d'un procès. (...) Mais c'est là une conception extrêmement naïve des mathématiques : c'est penser que, en rejetant le principe du tiers exclu comme donnée de base du raisonnement mathématique, la "réalité" des mathématiques reste inchangée, et que les méthodes de vérification "légitimes" sont simplement moins nombreuses. En fait, rien n'est plus éloigné de la vérité."<sup>14</sup>

### *La mathématique intuitionniste*

En complément de sa critique des mathématiques classiques, l'intuitionnisme élabore une nouvelle mathématique. Il reconnaît la possibilité de créer de nouvelles entités, premièrement sous la forme de suites procédant infiniment dont les termes sont choisis plus ou moins librement à partir d'entités mathématiques antérieurement acquises, de telle sorte que la liberté qu'on avait peut-être au premier choix peut être irrévocablement soumise, à chaque choix, à des restrictions

---

<sup>13</sup> L.E.J.Brouwer "On the Significance of the Principle of Excluded Middle in Mathematics, especially in function Theory" *From Frege to Gödel*, J.Van Heijenoort (ed), Cambridge (Mass.), 1967, p.336.

<sup>14</sup> G.Stolzenberg "Une enquête sur le fondement des mathématiques peut-elle nous apprendre quelque chose sur l'esprit ?" *L'invention de la réalité* sous la direction de P.Watzlawick, Seuil, Paris, 1988, p.294.

progressives tandis que toutes ces restrictions ainsi que les choix eux-mêmes, peuvent à chaque étape être faits en fonction des expériences mathématiques éventuelles du sujet créateur dans l'avenir ; deuxièmement sous la forme d'espèces mathématiques, c'est-à-dire des ensembles dont nous connaissons une propriété caractérisant les éléments.

À l'aide de ces notions, les intuitionnistes ont entrepris la reconstruction des mathématiques, c'est-à-dire de la partie fondée de cette science. L'exigence de constructivité élimine certaines possibilités de démonstrations classiques, en particulier pour ce qui est du maniement de l'existentielle, du raisonnement par l'absurde, de la réciprocity de certains énoncés, de l'affirmation de l'infini actuel. Cette même exigence introduit par contre des distinctions plus fines entre les notions (par exemple la distinction entre convergences positive et négative), reconnaît la légitimité d'un infini potentiel ce qui, entre autres, permettra le raisonnement sur des éléments d'infinis de cardinalités supérieures à celle du dénombrable et garde l'induction comme raisonnement constructif pour les cas où une certaine généralité nécessaire nous fait considérer des universelles ou des existentielles qui ne sont pas immédiatement données dans chacun des cas particuliers qu'elles recouvrent mais qui en sont, en quelque sorte, des abréviations. D'autre part, si l'axiomatique et le raisonnement formel sont fortement critiqués dans leurs implications métamathématiques par les intuitionnistes, ils n'en sont pas moins reconnus dans leur caractère de maniement pratique.

Pour les intuitionnistes, les fondements des mathématiques ne sont pas une partie des mathématiques mais on pourrait dire plutôt que les mathématiques s'insèrent dans les recherches de fondements. En fait, pour Brouwer, toute réflexion sur les mathématiques doit commencer par estimer les conditions dans lesquelles l'activité mentale du mathématicien prend place pour déterminer la part des présupposés philosophiques qui y entrent. L'intuitionnisme veut éliminer de la mathématique toute idée préconçue pour l'asseoir sur une base stable qui en garantisse la rectitude puisqu'il n'a qu'un critère subjectif du vrai : l'évidence. La mathématique intuitionniste est assurée, d'une part, par son origine *a priori* pour ce qui est des notions premières, et, d'autre part, par sa méthode pour ce qui concerne son développement. Comme

le remarque de nombreuses fois Heyting, on peut considérer l'exigence intuitionniste comme un état d'esprit permettant d'établir ce que l'on peut affirmer en mathématiques sans risque de contradiction. En fait, l'intuitionnisme doit davantage être considéré comme une activité que comme une doctrine, ce par quoi nous devons entendre que si la recherche sur les fondements a en toile de fond une certaine philosophie, ceci n'est en rien nécessaire et que son but profond est de rétablir sûrement la mathématique quelle que soit la philosophie que l'on adopte. On peut d'ailleurs remarquer que même les mathématiciens de tendance "platoniste" ne dénie pas à la mathématique intuitionniste une sûreté plus grande que celle de la mathématique classique en ce qui concerne les résultats métamathématiques puisque, lorsqu'il s'agit des problèmes de non-contradiction de l'arithmétique, le théorème de Gödel ayant démontré l'impossibilité de l'entreprise de Hilbert dont les méthodes strictement finitistes ne permettent pas les démonstrations de non-contradiction escomptées, ils n'hésitent pas à démontrer ce résultat à l'intérieur du système intuitionniste qui n'est alors garanti par rien d'autre que ses méthodes. On doit signaler à ce propos que les intuitionnistes ne prétendent pas à une rigueur et une certitude absolues mais seulement à une certitude humainement décidable par sentiment d'évidence. Si donc, pour Brouwer, la mathématique doit commencer par s'interroger sur les fondements des théories existantes, ce n'est pas tant pour les détruire que pour les établir plus sûrement même si cette assurance doit les amputer considérablement.

### *Philosophie de la connaissance intuitionniste*

La mathématique intuitionniste est synthétique *a priori*. C'est déjà à cette borne que Poincaré amenait la fécondité et la certitude mathématiques à travers l'induction et le nombre. C'est là encore que l'on retrouve l'école hollandaise. Cette formulation kantienne, si elle convient bien à la conception intuitionniste, doit cependant être éclairée car elle ne recouvre pas fidèlement les vues de Kant, quand elle concerne les intuitionnistes. La mathématique intuitionniste est *a priori* car elle trouve son origine dans le temps qui nous est donné *a priori*. Elle est synthétique car son contenu est essentiellement intuitif.

Mais l'intuition mathématique *a priori* de par son origine, l'est aussi en ce qu'elle ne saurait dépendre de l'expérience et en particulier de toute vérification expérimentale. Dans sa thèse<sup>15</sup>, Brouwer fait une distinction entre les concepts inséparables de toute expérience externe et les concepts qui apparaissent nécessairement dans le réceptacle mathématique de l'expérience. Selon lui, le premier genre de concept n'existe pas car l'expérience passe à travers la structure mathématique de l'esprit. C'est la conception brouwerienne de la connaissance qui rend compte de cette distinction : nous n'avons d'expérience qu'à travers notre esprit, c'est-à-dire notre conscience où s'est développée, à travers la sensation, la notion de dualité c'est-à-dire déjà la mathématique. Au niveau de la conscience profonde, ("in its deepest home" écrit Brouwer), il y a sensation mais on ne peut pas parler d'expérience. Dès lors, on comprend que la mathématique ne saurait dépendre de l'expérience. Toutefois, les intuitionnistes ne nient pas que l'expérience, c'est-à-dire le monde extérieur, donne lieu à la formation de concepts mathématiques ; et ce point a parfois été interprété comme contradictoire du premier. En fait, c'est alors le monde extérieur en tant qu'il provoque des sensations sur notre conscience qui est en cause et non l'expérience comprise comme vérification, comme confrontation consciente. Il est un point à rappeler, c'est que nous ne parlons là que de la genèse mentale de la mathématique et que l'apparition de la communication mathématique est considérée par les intuitionnistes comme un phénomène tout à fait distinct et dont l'origine peut être justifiée par une explication empiriste au sens ordinaire, à savoir que les premières formalisations mathématiques sont apparues en liaison étroite avec l'expérience quotidienne.

En bref, c'est donc une intuition directe sans rapport avec l'expérience qui justifie la confiance que l'on peut accorder aux mathématiques. C'est cette intuition qui supporte la conception selon laquelle la mathématique est la partie la plus exacte de notre pensée et qu'elle est partie intégrante de toutes nos pensées. Cette intuition directe se manifeste essentiellement par deux actes mentaux fondamentaux : la répétition et le libre choix qui génèrent à leur tour les concepts mathématiques tels

---

<sup>15</sup> L.E.J.Brouwer *Over de grondslagen der wiskunde*, Thèse, Amsterdam, 1907.



que le nombre, le continu, les espèces, les suites procédant infiniment, etc...

Les intuitionnistes considèrent que ces deux actes mentaux constituent le moins de ce qu'on peut supposer pour asseoir le développement mathématique.

Ainsi donc, la mathématique intuitionniste garantie dans son origine par l'intuition *a priori* du temps et dans son développement par un constructivisme strict est sûre. D'autre part, partie structurante de notre esprit, elle n'a d'usage que pour une science qui est l'expression de la connaissance humaine et non de la réalité objective. Et le problème du rapport mathématique-réalité s'efface dans une préexistence du mathématique à toute expérience, et perd son acuité pour le fondement des mathématiques qui n'ont pas à rendre compte de leur adéquation à un réel qui n'existe qu'à travers elles. Enfin, avec la liberté du sujet introduite de plein droit, l'intuitionnisme rend parfaitement compte de tout avenir possible de la science et la philosophie idéaliste qui le soutient va dans le sens de l'épistémologie contemporaine qui considère la science comme une interprétation et non comme une appréhension du réel.

Ainsi, une base philosophique avouée, l'a priorité du temps, conduit à l'édification d'une mathématique rigoureuse et humainement assurée. Il n'y aurait pas là matière à critiques si cette assurance ne se payait au prix de l'amputation d'une part considérable de la science classique. Le rejet de l'intuitionnisme se fait clairement sur ce point. La mathématique classique se montre efficace. Comment peut-on l'amputer, même au nom d'un principe d'assurance dont, malgré les antinomies, on ne ressent pas le besoin ? Ce constructivisme exigeant n'apporte rien au mathématicien classique, pour qui les théorèmes portent sur des êtres existant objectivement alors qu'il est fondamental pour l'intuitionniste pour qui "les mathématiques sont liées essentiellement à la connaissance humaine"<sup>16</sup>. Car précisément, et c'est là que l'intuitionnisme prend son intérêt, cette solidité classique sur quoi repose-t-elle ? Les démonstrations de non-contradictions se sont embourbées dans leur report continuels au métalangage qui les énonce.

<sup>16</sup> A.Heyting "Remarques sur le constructivisme", *Logique et Analyse*, n°3, p.177-182.

La science se montre, chaque jour davantage, interprétation de l'objet et non appréhension. La mathématique peut-elle refléter l'être mathématique objectif directement sans déformation ? Et quelle est cette objectivité mathématique ? Qu'est-ce que cette confiance en la certitude mathématique sinon la croyance en l'adéquation de la mathématique qui se fait et d'une réalité objective ? Et comment peut-on parler de l'objet mathématique, en faisant fi de toute philosophie ? Si l'objet mathématique est autonome, hors nature, quel est son apport à l'homme et au monde ? S'il est dans le monde, acceptons-nous l'empirisme qu'il implique ? En fait, la science classique ne s'interroge pas sur l'objet mathématique. Elle le constitue ou elle le découvre, peu importe, et cela, au nom de l'efficacité. Ainsi, en ce même nom, on déblaie toute considération sur les fondements. Mais, qu'est-ce que cette position sinon une position philosophique, et une philosophie qui s'ignore ?

C'est cet aspect qu'éclaire particulièrement, nous semble-t-il, l'école hollandaise. L'intuitionnisme est, à tout le moins, un indicateur ; en stigmatisant les *a priori* classiques, il nous permet de relativiser notre foi dans la mathématique classique. En insistant sur l'inadéquation fondamentale de tout formalisme à l'activité mathématique, il se trouve postérieurement confirmé par le théorème de Gödel démontrant que les formalismes de l'arithmétique sont nécessairement incomplets. En remettant en question certains principes déductifs, il permet de concevoir une logique (voire une arithmétique) différente de la logique classique, une logique qui se relativise par rapport aux états de la connaissance humaine. Et ce n'est pas une logique qui serait une partie de la logique classique mais, bien au contraire, une logique qui se prolongerait au-delà de celle-ci.

Cependant, les intuitionnistes ne prétendent pas à une rigueur et une certitude absolues mais seulement à une certitude humainement décidable par sentiment d'évidence. Le seul critère intuitionniste du vrai est l'intuition de la vérité qui se manifeste par le sentiment d'évidence que nous ressentons face à certaines propositions ou à certains raisonnements.

En bref, l'intuitionnisme est un regard nouveau sur la connaissance car il rend compte de la possibilité de connaître, de la certitude mathématique

et du rapport de l'homme à la réalité et il permet une interprétation épistémologique satisfaisante de l'évolution des phénomènes scientifiques modernes.

Pour l'intuitionnisme, la science en général est le catalogue des phénomènes socialement efficaces de ce monde. La coopération sociale apparaît à travers le langage comme une projection du système de références de chacun sur les autres, sans que l'on soit jamais sûr de l'identité de vues des différents sujets. La coopération apparaît comme un phénomène vital de l'espèce et le langage n'est qu'un moyen d'action sur les autres individus et certainement pas une communication véritable. Toutefois, un réseau d'actes de coopération se développe et se répète sur le mode causal et la coopération s'installe dans un groupe plus ou moins grand d'individus. Une des formes les plus remarquables de cette coopération apparaît avec la pensée scientifique qui systématise les actes de coopération utiles, ce qui est un apport d'économie et d'efficacité sans pareil. Ainsi donc naît la science, à la fois comme empirie et pratique nécessaire au groupe et comme traduction des conceptions du sujet.

Cette façon de concevoir la science et de rendre compte de son évolution la distancie de la réalité dont pourtant elle reste un instrument particulièrement efficace. Les philosophes avaient élevé les hypothèses scientifiques au rang de vérité au siècle dernier, la science elle-même a ramené cette prétention à contradiction. La conception intuitionniste intègre cette donnée de façon particulièrement adéquate en éliminant tout vestige de réalisme de la mathématique qui en restait le bastion le plus ferme. Quant au rapport de la mathématique avec les sciences de la nature, il se conçoit aisément dans une conception créative de la science comprise comme le produit de l'activité humaine. La science peut être vue comme l'application systématique de la raison, qui s'exprime à travers les mathématiques, aux données de l'expérience qui est le produit de notre esprit confronté à un monde nouménal auquel nous n'avons aucun accès direct. La science classique portait sur l'être, sur le noumène, la science intuitionniste porte sur notre appréhension du monde, sur le phénomène pour reprendre la terminologie kantienne. La différence essentielle qui distingue l'intuitionnisme hollandais de l'idéalisme transcendantal est que le premier n'accorde à la science

aucun caractère définitif. Tout comme la géométrie n'est pas le reflet de l'espace, structure de notre esprit, la physique intuitionniste ne saurait refléter une réalité immuable. Tout au contraire, l'intuitionnisme est l'expression de l'évolution, de la non-fixité du monde qui nous parvient à travers la connaissance.

Cette conception de l'activité scientifique, doublée de la reconstruction méthodique des mathématiques, a pour conséquence d'apporter, bien plus qu'aux sciences de la nature, des éléments nouveaux et enrichissants aux sciences de l'homme. Ainsi selon Heyting<sup>17</sup>, "c'est pour la philosophie, l'histoire et les sciences sociales que l'intuitionnisme a le plus de chance d'être fructueux. La mathématique intuitionniste est d'ailleurs l'expression des possibilités de l'esprit et appartient donc, en un certain sens, aux sciences humaines".

En fait, c'est surtout par sa recherche de fondement et par ses conceptions de la science que l'intuitionnisme peut être rapproché des sciences humaines. Ainsi, Mannoury<sup>18</sup> écrit-il : "Aristote<sup>19</sup> pense en termes finis et statiques, en propositions et en thèses bien définies. La volonté consciente et subconsciente et son expression : le langage impératif et émotif n'existent pas pour lui, en tant que logicien. Et c'est pour cela qu'il marque une époque qui a donné naissance à la science des objets et des phénomènes physiques, cette science qui a atteint de nos jours un degré de développement que les penseurs de l'ancienne Grèce n'ont pu entrevoir mais dont la lumière éblouissante menace d'aveugler l'humanité. Brouwer à son tour marque une autre époque, une époque qui ne vient que de s'annoncer. C'est l'époque de la naissance d'une autre science, qui jusqu'ici n'a que faiblement signalé son existence : la science de l'homme et de la vie. La tâche de cette science ne sera pas de supplanter et de réduire à néant la science des objets, mais de donner à cette dernière, tout en lui enlevant son hégémonie et ses fausses prétentions, fondation plus solide que les distinctions absolues et définitives dans lesquelles les hommes ont mis une confiance trop naïve pendant si longtemps et qui se sont avérées comme des fictions."

---

<sup>17</sup> A. Heyting *Intuitionism, an Introduction*, Amsterdam, 1956, p.10.

<sup>18</sup> G. Mannoury "La question vitale : A ou B" *Nieuw Archief voor Wiskunde*, n°21, p.166.

<sup>19</sup> Le nom du philosophe grec représente dans le texte l'ensemble des tenants de la logique classique, y compris les formalistes du XXème siècle comme Péano ou Russell.

C'est en effet, parce que l'intuitionnisme relativise les concepts scientifiques par rapport à l'état de notre connaissance qui, elle, dépend de l'état de la civilisation qu'on considère, qu'il s'agit donc de relativiser la science par rapport au social. Mais il ne s'agit pas de rendre directement compte de tel raisonnement mathématique par tel fait social mais d'introduire le social au niveau des concepts de base. Ainsi, c'est un certain état social qui relève de l'histoire des civilisations qui explique la croyance dans la rationalité de  $\pi$  ou dans le caractère normatif de la logique classique<sup>20</sup>. Le social n'apparaît dans l'explication épistémologique qu'au delà du développement propre des concepts. Il n'est pas cause de tel ou tel théorème mais de tel état de la connaissance. Et, cette influence est réciproque puisque pour les intuitionnistes, la science et le monde c'est-à-dire notre connaissance du monde, se développent de conserve, se construisent ensemble, ne préexistent ni l'un ni l'autre à l'un ou l'autre. Le social prend sa place en sciences parce qu'il reflète un état de la connaissance.

On le voit l'intuitionnisme hollandais amène à des modifications profondes dans les réflexions épistémologiques et son étude est de grand intérêt. Cependant, un certain nombre de points dans la philosophie de Brouwer entraîne des remarques. La première a trait aux difficultés rencontrées par l'intuitionnisme dans le développement de son propre projet. Certaines notions comme celle d'"espèce" entraînent de difficultés. D'autre part, il n'est guère possible de concevoir la mathématique dans sa totalité comme activité mentale et la mathématique intuitionniste elle-même atteint un niveau de complexité tel que le recours au langage mathématique semble irrémédiable. Tous ces faits affaiblissent la conception brouwerienne dans sa pureté idéaliste. Mais, par contre, ils renforcent l'école intuitionniste dans son ensemble en la montrant comme une école sachant s'adapter et répondre aux problèmes réels posés. La part de l'intuitionnisme qui apparaît là au premier plan est celle qui préconise un fondement sûr au discours mathématique et l'étude précise des postulats à adopter. C'est d'ailleurs par ce biais que l'intuitionnisme est reconnu le plus souvent par les mathématiciens classiques.

---

<sup>20</sup> Il y a des similitudes certaines entre cette conception intuitionniste et la notion de paradigme chez Kuhn.

En résumé, si l'intuitionnisme réclame le droit d'être considéré comme une autre façon de voir la science et comme une alternative à une conception platonicienne de la connaissance, qui a apporté beaucoup et peut certainement ouvrir encore bien des horizons, il nous semble que c'est en toute légitimité.

L'intuitionnisme rend compte de la possibilité de connaître et du rapport de l'homme à la réalité. De plus, en posant la libre détermination du sujet, il explique le développement de la science en assumant les difficultés de l'élargissement des concepts car, en ne fixant pas les normes de la connaissance, il intègre la possibilité de changements radicaux et surtout en considérant la science comme un état de notre connaissance et non pas comme un état de l'être, il relativise les concepts scientifiques et éclaire leur évolution car l'état de notre connaissance dépend de l'état de notre civilisation. Avec ces conceptions, c'est l'introduction à l'intérieur des mathématiques elles-mêmes, des caractéristiques humaines et sociales sans que leur validité ne vacille. L'universalité de la norme rationaliste est ramenée à l'activité humaine et c'est le constructivisme qui en garantit la légitimité. Du coup, le problème de l'adéquation de la connaissance à la réalité n'a plus besoin d'être posé en termes métaphysiques ; il entre totalement dans la perspective humaine, voire individuelle, de la modernité.

### **Le constructivisme en sciences**

L'examen des questions relatives au fondement des mathématiques et l'étude précise des travaux de l'école constructiviste la plus exigeante ont influé de façon conséquente sur ma recherche. En effet, l'idée d'une universalité de la raison et donc d'une norme de la rationalité qui s'exprime en particulier à travers la logique classique a, me semble-t-il, montré ses limites. Le réalisme épistémologique ne me semble plus guère tenable mais il n'est pas remplacé pour autant par un relativisme sceptique. En effet, la norme de la rationalité est seulement, si j'ose dire, passée de l'Absolu divin ou naturel aux hommes et même plus précisément au social.

Cette constatation traverse bien évidemment l'épistémologie du XXème siècle. Et de Popper à Goodman, de Piaget à Kuhn, de Feyerabend à Bloor, on a largement traité de la question de la scientificité, c'est-à-dire en fait des normes de la connaissance, reprenant dans les termes contemporains la quête traditionnelle de la philosophie classique.

K.Popper, dans sa recherche des normes de la scientificité, se situe nettement du côté du décalage nécessaire entre savoir et réalité. Dans son *Plaidoyer pour l'indéterminisme*, il l'exprime clairement : "Si nous gardons fermement à l'esprit que nos théories sont notre propre création, que nous sommes faillibles, et que nos théories reflètent notre faillibilité, nous en viendrons alors à douter que les traits généraux de nos théories, leur simplicité par exemple, ou leur caractère *prima facie* déterministe, correspondent aux traits du monde réel."<sup>21</sup> Reconnaisant sa dette à Kant, il s'en démarque cependant dans des termes qui ne heurteraient nullement un intuitionniste : "Ainsi, je suis d'accord avec Kant lorsqu'il affirme qu'une théorie comme celle de Newton est notre création propre, -imposée par notre intellect à la nature, et que, de cette façon, notre esprit rationalise la nature. Il existe donc une réalité, plus profonde que celle décrite par la théorie de Newton ou par une autre, quelle qu'elle soit, que nous devons considérer comme déterminée. Mais je conteste que la théorie de Newton soit vraie, comme Kant le croyait fermement."<sup>22</sup> Et il exprime l'une des formes de ce qui me paraît être la voie la plus fréquentée de l'épistémologie contemporaine, à savoir celle du rejet d'un relativisme simpliste à l'égard de la connaissance scientifique, en écrivant : "Certes jamais le monde unique dans lequel nous vivons ne peut être exhaustivement connu. Notre connaissance scientifique ne représente pas moins une tentative, étonnamment réussie, d'ailleurs, pour connaître ce monde de mieux en mieux."<sup>23</sup>

Une autre de ces formulations qui tente de médiatiser plus encore connaissance et réalité complexe du monde, nous est donnée par exemple par N.Goodman lorsqu'il écrit : "L'objectif principal de mon

---

<sup>21</sup> K.Popper *L'univers irrésolu Plaidoyer pour l'indéterminisme*, Hermann, Paris, 1984, p.36.

<sup>22</sup> *Idem*, p.41.

<sup>23</sup> *Idem*, p.41.

propos a été de démontrer que le discours, même lorsqu'il traite des entités possibles, n'a nul besoin de transgresser les frontières du monde réel. Ce que nous confondons souvent avec le monde réel n'est qu'une description particulière de celui-ci. Et ce que nous prenons pour des mondes possibles ne sont que des descriptions également vraies, énoncées en d'autres termes. Nous en venons à penser le monde réel comme l'un des mondes possibles. Nous devons renverser notre vision du monde, car tous les mondes possibles font partie du monde réel."<sup>24</sup>

Ces deux auteurs sont cités pour exemple<sup>25</sup> car bien d'autres épistémologues qui ne sont pas nécessairement sans critique à l'égard du constructivisme, tentent de résoudre ce problème de la restitution des fondements de la vérité aux seules activités humaines. Mais on peut cependant noter que le réalisme perd beaucoup de terrain, y compris d'ailleurs parmi les scientifiques, et que le monde anglo-saxon tient un rôle beaucoup plus important que le nôtre dans l'expression de ces choix fondamentaux.

Ainsi, des constructivistes convaincus comme P.Watzlawick, E.Von Glasersfeld, G.Stolzenberg, voire F.Varela travaillent-ils à étayer les recherches, non seulement par des analyses théoriques mais encore en construisant des modèles expérimentaux d'analyse de ces questions. Ils tentent, entre autre chose, de montrer à quelles articulations se situe le relativisme relatif qu'induit le constructivisme. Or, il est manifeste que c'est en très grande partie au social qu'est rapporté le problème des fondements de la connaissance. On pourrait même dire que ce problème philosophique constitue la trame d'une indispensable sociologie de la connaissance, encore largement à élaborer.

E. von Glasersfeld, par exemple, reconsidère le problème de la fiabilité des résultats scientifiques et rejetant le scepticisme la ramène à l'organisation pratique de la vie sociale. Il écrit notamment : "on considère les idées, théories et "lois de la nature" comme des structures constamment exposées et confrontées au monde empirique (dont nous les avons dérivées) : de deux choses l'une : ou elles résistent, ou elles

---

<sup>24</sup> N.Goodman *Faits, fictions et prédictions*, Minuit, Paris, 1984, p.74.

<sup>25</sup> Il faudrait parler également des positions très complexes de J.D.Barrow qui, tentant de concilier l'existence du monde et notre savoir sur le monde propose de prendre en compte le potentiel énorme de l'informatique pour envisager un avenir plus cohérent à cette coexistence problématique.



ne résistent pas. Ainsi, toute structure cognitive qui fonctionne encore aujourd'hui en tant que telle ne prouve par là, ni plus ni moins, que ceci : étant donné les circonstances dont on a fait l'expérience (et qu'on a déterminées *en* en faisant l'expérience), cette structure a accompli ce qu'on attendait d'elle. Logiquement, cela ne nous donne aucune indication sur les éventuelles caractéristiques du monde "objectif", mais signifie seulement que nous connaissons *un* moyen viable d'atteindre un but que nous avons choisi parmi des circonstances spécifiques dans notre monde empirique."<sup>26</sup> Partant, le problème de l'adéquation du savoir au réel cesse puisqu'on "ne considère plus la connaissance comme la recherche de la représentation iconique d'une réalité ontologique, mais comme la recherche de manières de se comporter et de penser qui *conviennent*."<sup>27</sup>

F.Varela défend une thèse tout à fait similaire en montrant que le sujet connaissant et le monde sont en interdépendance totale et donc que "dans le cadre de cette logique, nous sommes face au monde comme face à un miroir qui ne nous dit ni comment le monde est, ni comment il n'est pas. Il révèle seulement qu'il est *possible* d'être comme nous sommes, et d'agir comme nous avons agi. Il nous montre que notre expérience est *viable*."<sup>28</sup>.

Cette conception de la science qui développe les conséquences d'un constructivisme épistémologique, s'appuie par ailleurs non seulement sur l'unique responsabilité humaine mais aussi le plus souvent sur un matérialisme isomorphe à celui qui se développe à l'intérieur des sciences et dont H. von Foerster ou J.Piaget<sup>29</sup> nous donnent des exemples. Ceci signifie que la conviction constructiviste s'étaye sur des expérimentations scientifiques, neurophysiologiques ou psychogénétiques, par exemple. Les travaux de J.Piaget sont tout à fait caractéristiques sur ce sujet et on peut dire qu'il tente de dépasser la

---

<sup>26</sup> E. von Glasersfeld "Introduction à un constructivisme radical" dans *L'invention de la réalité*, sous le direction de P.Watzlawick, Seuil, Paris, 1988, p.26.

<sup>27</sup> *idem*, p.41.

<sup>28</sup> F.J.Varela "Le cercle créatif" dans *L'invention de la réalité*, sous le direction de P.Watzlawick, Seuil, Paris, 1988, p.343.

<sup>29</sup> Voir H. von Foerster "La construction d'une réalité" dans *L'invention de la réalité*, sous le direction de P.Watzlawick, Seuil, Paris, 1988, p.45-69 ou J.Piaget - R.Garcia *Psychogénèse et histoire des sciences*, Flammarion, Paris, 1983, par exemple.

lecture théorique pour la soutenir par l'observation empirique, en l'occurrence psychologique. J.Piaget considère par exemple que les mathématiques sont le résultat de constructions successives qui, d'une part, évoluent historiquement et d'autre part se constituent comme systèmes d'autorégulations dans le processus psychogénétique. Il étudie les mécanismes psychogénétiques et sociogénétiques à l'oeuvre dans certains domaines scientifiques et met en évidence les concepts spécifiques de "cadre épistémique", de "paradigme social" et de "paradigme épistémique" pour rendre compte du développement de la science. La notion de "cadre épistémique" désigne un état historique de la connaissance, comme celle de l'Antiquité ou celle du XXème siècle, par exemple. Les vecteurs essentiels de sa constitution sont sociaux et c'est une lecture spécifiquement de sociologie de la connaissance qu'il convient de mettre alors en oeuvre. La notion de "paradigme" qu'il emprunte à Kuhn pour qui le paradigme "représente tout ensemble de croyances, de valeurs reconnues et de techniques qui sont communes aux membres d'un groupe donné"<sup>30</sup>, est spécifiée par J.Piaget qui propose de distinguer des "paradigmes épistémiques" qui sont les "appareils conceptuels de la communauté scientifique"<sup>31</sup> à des moments donnés et des "paradigmes sociaux" plus larges qui caractérisent les formes et l'avancement de la science à des moments historiques donnés. La notion de "paradigme épistémique" de J.Piaget est assez proche de celle de "paradigme" chez Kuhn alors que celle de "paradigme social" introduit le procès scientifique dans l'ensemble du développement civilisationnel et fait donc une place primordiale à une lecture sociologique des faits de connaissance. J.Piaget illustre sa notion de "paradigme épistémique" par l'exemple de la naissance de la physique en rupture avec le modèle aristotélicien au XVIème siècle<sup>32</sup>. Dans le même ordre d'idée on pourrait citer les résistances contemporaines à penser la définition de  $\pi$  que cite G.Stolzenberg<sup>33</sup> ou celles qu'expose le didacticien des sciences, P.Clément<sup>34</sup>, à propos de la conception de la digestion. La notion de "paradigme social" est quant à

---

<sup>30</sup> T.S.Kuhn *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1983, p.238.

<sup>31</sup> J.Piaget - R.Garcia *Psychogénèse et histoire des sciences*, Flammarion, Paris, 1983, p.278.

<sup>32</sup> *Idem*, p.282.

<sup>33</sup> G.Stolzenberg "Une enquête sur le fondement des mathématiques..." dans *L'invention de la réalité*, sous la direction de P.Watzlawick, Seuil, Paris, 1988, p.287.

elle caractérisée par des états civilisationnels beaucoup plus larges, que les périodes de rupture comme la période de la décomposition du système féodal en Chine, celle des guerres médiques en Grèce ou celle du bouddhisme en Inde permettent de mettre en évidence. J.Piaget rencontre alors les conceptions d'un J.Needham pour qui, quand on essaie d'expliquer les évolutions dans l'histoire des idées, "les différences intellectuelles ne sont pas suffisantes. Ce sont les structures socio-économiques qui sont les plus importantes."<sup>35</sup> On retrouverait là une influence marxiste beaucoup plus explicite d'ailleurs pour Needham que pour Piaget.

Si j'évoque ces travaux, c'est pour souligner que les sciences cognitives ont repris l'élaboration des questions du fondement de la connaissance dans la période récente et que la psychologie s'y investit beaucoup plus que ne le fait la sociologie, ce qui est assez paradoxal dans la mesure où, non seulement il ne peut y avoir qu'une lecture socio-historique des grands moments de la pensée scientifique mais aussi où aux origines mêmes de la sociologie avec, pour n'en citer que quelques uns, Simmel, Pareto, Weber, Durkheim ou Levy-Bruhl, se trouve la réflexion sur la connaissance.

Il est intéressant de remarquer d'ailleurs que les travaux de sociologie de la connaissance font à l'heure actuelle plus de place à une investigation dans ce que Kuhn appelle "paradigme" que dans la lecture des grands états civilisationnels que Piaget nomme "paradigmes sociaux". R.Boudon, par exemple, discute les thèses de Kuhn, Popper ou Feyerabend pour montrer "que l'idéologie se développe au coeur même du travail scientifique"<sup>36</sup>. B.Latour, quant à lui, explore empiriquement les champs conceptuels de la science, les "paradigmes" au sens de Kuhn. J.M.Berthelot tente une lecture sociologique d'un des procès méthodologiques essentiels des sciences sociales, l'analyse.

En fait, ce qu'on voit se profiler à travers l'évolution importante du constructivisme dans les analyses épistémologiques, c'est la nécessité

---

<sup>34</sup> P.Clément "Représentations, conceptions, connaissances" dans l'ouvrage collectif *Conceptions et connaissances*, Éd°Peter Lang, Paris, 1995.

<sup>35</sup> Entretien dans *Le Monde* du 6/6/78.

<sup>36</sup> R.Boudon *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Fayard, Paris, 1986, p.210.

de repenser une sociologie de la connaissance parce que le social est réintégré au coeur même de la rationalité, comme fondement de la science humaine, par la réflexion sur l'activité scientifique elle-même.

## **Sociologie de la connaissance**

Si l'on reprend la question d'une sociologie de la connaissance, on est bien évidemment obligé de remarquer que cette question traverse la sociologie naissante, ce qui ne saurait nous surprendre dans la mesure où on a vu précédemment, qu'en fait la gestion philosophique de la question du fondement de la connaissance ne pouvait suffire à partir du XIXème siècle et que le développement des sciences humaines en particulier était porteur de reformulations des grandes questions de l'épistémologie classique. P.Berger et T.Luckmann étendent même ce point de vue jusqu'à la période actuelle, lorsqu'ils écrivent : "La sociologie de la connaissance envisage la réalité humaine comme socialement construite. Comme la construction de la réalité a traditionnellement constitué un problème central de la philosophie, cette perspective détient des implications philosophiques. Dans la mesure où il a toujours existé une forte tendance à la simplification de ce problème dans la philosophie contemporaine, le sociologue peut se découvrir lui-même, peut-être à sa grande surprise, comme l'héritier des questions philosophiques que les philosophes professionnels ne sont plus tentés d'étudier."<sup>37</sup>

Mais, pour en revenir à la naissance de la sociologie, on noterait par exemple les positions très proches du constructivisme de Simmel ou de Weber. Le premier affirme notamment "que toute connaissance est la traduction des données immédiates de l'expérience en une langue nouvelle, langue qui a ses formes propres, ses catégories, et ses

---

<sup>37</sup> P.Berger -T.Luckmann *La construction sociale de la réalité*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1986, p.256.

règles."<sup>38</sup> Ce qu'on<sup>39</sup> a bien évidemment lu comme l'expression du constructivisme de Simmel en ce que, pour lui, "la connaissance est toujours une construction seconde, elle n'est pas une copie ou un décalque du réel, ce que le réalisme a, à tort, prétendu qu'elle était." Le constructivisme de M.Weber a bien davantage encore été mis en exergue par les historiens de la sociologie car il est tout à fait évident à la lecture des *Essais sur la théorie de la science*<sup>40</sup> par exemple. M.Weber y écrit notamment que le spécialiste des sciences sociales "doit s'entendre à rapporter -consciemment ou non- les éléments de la réalité à des "valeurs universelles de la civilisation" et choisir en conséquence les connexions qui ont pour nous une signification. Et si resurgit sans cesse l'opinion affirmant que ces points de vue se laisseraient "tirer de la matière même", cela ne provient que de l'illusion naïve du savant qui ne se rend pas compte que dès le départ, en vertu même des idées de valeur avec lesquelles il a abordé inconsciemment sa matière, il a découpé un segment infime dans l'infinité absolue pour en faire l'objet de l'examen qui seul lui importe." Bien plus, les concepts mêmes propres à M.Weber comme celui d'idéaltype sont justifiés par l'impossibilité intrinsèquement humaine d'accès à la connaissance du réel. Il écrit à ce sujet : "Sans cesse renaissent de nouvelles tentatives pour déterminer le sens "authentique" et "vrai" des concepts historiques, sans qu'aucune ne parvienne jamais à sa fin. Il est par conséquent tout à fait normal que les synthèses que l'histoire utilise constamment restent ou bien des concepts relativement précis, ou bien, dès que la recherche exige l'univocité dans le contenu du concept, des idéaltypes abstraits."<sup>41</sup> Toutefois, cela n'induit nullement une remise en cause de la rationalité scientifique car on cherchera "en vain une autre vérité capable de remplacer la science en ce qu'elle peut seule fournir, à savoir des concepts et des jugements qui ne constituent pas la réalité empirique,

---

<sup>38</sup> G.Simmel *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, (1907), PUF, Paris, 1984, p.99, cité par P.Watier "G.Simmel : religion, sociologie et sociologie de la religion", Archives de Sciences Sociales des Religions, vol.93, n°1, 1996, p.23-50.

<sup>39</sup> P.Watier "G.Simmel : religion, sociologie et sociologie de la religion", Archives de Sciences Sociales des Religions, vol.93, n°1, 1996, p.25.

<sup>40</sup> M.Weber *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1992.

<sup>41</sup> M.Weber "L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales", *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1992, p.191.

qui ne la copient pas non plus, mais qui permettent de l'ordonner par la pensée d'une manière valable."<sup>42</sup>

Si ce n'est pas la lecture constructiviste de la connaissance qui initie le projet de Levy-Bruhl, on retrouve aussi dans son travail la recherche des normes sociales de la connaissance qu'il pense discerner dans une interprétation évolutionniste des différences de cultures. Et de façon générale on trouve chez tous les auteurs de l'école sociologique française la nécessité de construire une sociologie de la connaissance qui permette de comprendre les états différents, non seulement du savoir, mais surtout des modes d'adhésion sociale à ce savoir. Un des exemples les plus accomplis en est la *Théorie générale de la magie* de M.Mauss.

En fait, lorsqu'on examine les conceptions sociologiques qui sous-tendent la lecture de la question des fondements de la connaissance dans la sociologie du début de notre siècle, on trouve traité un problème qui traversent la plupart des travaux sur ces questions et qui est celui du rapport entre science et croyance. Si la connaissance est construite et dépendante d'états sociaux divers, ce qui est croyance pour les uns est science pour d'autres et réciproquement.

On sait que *Les formes élémentaires de la vie religieuse* sont une tentative de Durkheim pour résoudre le problème de la relativité empirique et de l'universalité de la connaissance humaine et qu'en homme de son temps il entreprend d'expliquer ce que sont les catégories de l'entendement qu'il ne peut accepter ni issues de l'expérience ni venant d'une nature humaine créée ou non. Il propose d'y voir "des représentations essentiellement collectives qui traduisent avant tout les états de la collectivité"<sup>43</sup> car "si la raison n'est qu'une forme de l'expérience individuelle, il n'y a plus de raison. D'autre part, si on lui reconnaît les pouvoirs qu'elle s'attribue, mais sans en rendre compte, il semble qu'on la mette en dehors de la nature et de la science."<sup>44</sup> La conclusion de Durkheim est connue qui prenant en compte

---

<sup>42</sup> *Idem*, p.199.

<sup>43</sup> É.Durkheim *Les formes élémentaires de la vie religieuse* , PUF (1912), Paris, 1968, p.23.

<sup>44</sup> *Idem*, p.21.

une lecture historique, y compris des principes mêmes de la logique classique, intègre les données de l'empirisme tout en situant dans la réalité collective, sociale l'universalité du pouvoir rationnel. Ainsi, il écrit : "Le principe d'identité domine aujourd'hui la pensée scientifique ; mais il y a de vastes systèmes de représentations qui ont joué dans l'histoire des idées un rôle considérable et où il est fréquemment méconnu"<sup>45</sup> et même : "Les variations par lesquelles a passé dans l'histoire la règle qui semble gouverner notre logique actuelle prouvent que, loin d'être inscrite de toute éternité dans la constitution mentale de l'homme, elle dépend, au moins en partie, de facteurs historiques, par conséquent sociaux."<sup>46</sup>

Or, parce que Durkheim considère que "la philosophie et les sciences sont nées de la religion" qui a donné aux hommes non seulement "la matière de leurs connaissances mais aussi la forme suivant laquelle ces connaissances sont élaborées"<sup>47</sup>, il va s'efforcer de montrer comment croyances et science sont irrémédiablement liées au sein des catégories qui caractérisent les systèmes de représentation historiques des collectivités humaines.

Max Weber, dans une perspective différente, traite de ce même problème lorsqu'il s'efforce de montrer la nécessité de la représentation idéaltypique dans les sciences sociales. Il écrit en effet : "La validité *objective* de tout savoir empirique a pour fondement et n'a d'autre fondement que le suivant : la réalité donnée est ordonnée selon des catégories qui sont *subjectives* en ce sens spécifique qu'elles constituent la *présupposition* de notre savoir et qu'elles sont liées à la présupposition de la *valeur* de la vérité que seul le savoir empirique peut nous fournir. Nous ne pouvons rien offrir, avec les moyens de notre science, à celui qui considère que cette vérité n'a pas de valeur, car la croyance en la valeur de la vérité scientifique est un produit de certaines civilisations et n'est pas une donnée de la nature."<sup>48</sup>

Ce problème du rapport entre croyance et science se trouve au centre de toute sociologie de la connaissance et il est traité sous des formes

---

<sup>45</sup> *Idem*, p.17.

<sup>46</sup> *Idem*, p.18.

<sup>47</sup> *Idem*, p.12.

<sup>48</sup> M.Weber "L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales", *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1992, p.198-199.

diverses par les épistémologues, par les spécialistes des sciences cognitives et par les sociologues. Pour en donner encore quelques exemples, je citerai D.Bloor : "Le fait qu'une théorie soit acceptée par un groupe social la rend-il vraie ? La seule réponse qu'on peut donner à cette question est non. Rien dans le concept de vérité ne permet de faire d'une croyance une idée vraie. Le lien de ce concept avec la description matérialiste fondamentale d'un monde indépendant exclut toute possibilité de ce genre. Ce schéma laisse ouvert en permanence le gouffre entre celui qui connaît et ce qui est connu. Mais si nous reformulons notre question de la manière suivante : le fait qu'une théorie soit acceptée par un groupe social élève-t-il cette théorie au rang de connaissance du groupe et en fait-il une base de compréhension et d'adaptation au monde ?, alors la réponse ne peut être que oui."<sup>49</sup> Car pour lui, "les idéologies sociales sont si pénétrantes qu'elles sont forcément responsables de la structure de nos concepts."<sup>50</sup> Et l'on retrouve d'ailleurs chez Bloor le souci évoqué plus haut de ne pas verser dans le relativisme que semble impliquer sa conception de la connaissance puisqu'il termine son ouvrage sur une profession de foi très explicite : "La science est notre forme de connaissance. Le fait que la sociologie de la connaissance résiste ou succombe avec les autres sciences me paraît un sort tout à fait enviable et une prévision plus que probable."<sup>51</sup>

Un autre exemple est celui de la notion de paradigme social de J.Piaget pour qui : "à chaque moment historique et dans chaque société, prédomine un certain cadre épistémique, produit de paradigmes sociaux et qui est la source d'un nouveau paradigme épistémique."<sup>52</sup>

La recherche de R.Boudon pour expliquer comment "les croyances les plus étranges peuvent, comme n'importe quel autre objet, être soumises à une analyse de type scientifique et être expliquées de façon objective"<sup>53</sup> publiée dans *L'idéologie*<sup>54</sup> puis *L'art de se persuader* rejoint

<sup>49</sup> D.Bloor *Sociologie de la logique*, (éd°anglaise 1976), Pandore, n°2, Paris, s.d., p.49.

<sup>50</sup> D.Bloor *Sociologie de la logique*, (éd°anglaise 1976), Pandore, n°2, Paris, s.d., p.86.

<sup>51</sup> *Idem*, p.181.

<sup>52</sup> J.Piaget - R.Garcia *Psychogenèse et histoire des sciences*, Flammarion, Paris, 1983, p.282.

<sup>53</sup> R.Boudon *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Fayard, Paris, 1990, p.7.

<sup>54</sup> R.Boudon *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Fayard, Paris, 1986.



encore cet effort pour traiter du rapport entre croyances et connaissances puisqu'il y montre, entre autres, suivant en cela Simmel que "l'évolution qui nous conduit doucement du substantialisme au relativisme devrait nous prémunir contre le fanatisme et le dogmatisme."<sup>55</sup> Mais on retrouve chez R.Boudon aussi le rejet d'un relativisme qui confondrait la complexité des formes de la rationalité et son irrecevabilité lorsqu'il précise : "En particulier, *L'art de se persuader* suggère qu'il n'est en aucune façon obligatoire de se rallier à l'idée, installée dans les travaux des sociologues et philosophes des sciences contemporains, que la certitude, la vérité, l'objectivité sont des concepts illusoire."<sup>56</sup>

Enfin, nous prendrons comme dernier exemple le travail de J.M.Berthelot qui tente une lecture précise des conditions de production de l'analyse dans les sciences sociales et souligne que : "les sciences, et singulièrement les sciences sociales, ne se distinguent pas, en nature, des formes antérieures ou parallèles de connaissance que l'humanité a pu générer pour penser, justifier et maîtriser ces rapports. Elles s'inscrivent, tout autant que les savoirs, les systèmes de représentation et les configurations idéologiques, aussi bien dans des dispositifs de légitimation et de pouvoir, dans des institutions de contrôle et de normalisation, que dans des mouvements de protestation ou d'émancipation."<sup>57</sup>

Que, donc, au centre des perspectives de la sociologie de la connaissance, se trouve l'articulation entre science et croyance, semble plus que manifeste. Et que la perception qu'elle donne de la distorsion entre les normes sociales du vrai et la réalité objective sont à l'origine de ce que J.M.Berthelot nomme "conscience d'incertitude", en quoi il voit l'une des richesses des sciences sociales puisqu'elle "invite à interroger les conditions de l'accord fondant une coordination en raison de l'action" et qu'elle "scelle *la nécessaire alliance de l'épistémologie et de l'éthique*"<sup>58</sup> semble effectivement une problématique fondamentale.

---

<sup>55</sup> *Idem*, p.439.

<sup>56</sup> R.Boudon *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Fayard, Paris, 1986, p.VI.

<sup>57</sup> J.M.Berthelot *Les vertus de l'incertitude*, PUF, Paris, 1996, p.256.

<sup>58</sup> *Idem*, p.259-60.

Partant demeure le problème difficile des analyses précises de cette articulation qui est porteuse de notre notion de vérité. J.M.Berthelot écrit que "cette détermination sociétale commune du vrai, qu'il s'agisse de croyances irrationnelles ou d'énoncés scientifiques, de susciter des accords subjectivement partagés ou de légitimer des rapports de dominations imposés, justifie d'autant mieux les critiques contemporaines de la science que l'étude renouvelée qu'en proposent les sciences sociales s'alimente en permanence de l'analyse minutieuse des montages et dispositifs par lesquels se construit sa puissance."<sup>59</sup> Dans cette analyse minutieuse me semble résider le meilleur de ce que peut apporter la sociologie de la connaissance, comme le soulignait déjà Weber : "servir la connaissance de la *signification culturelle de relations concrètes et historiques* constitue le but ultime, exclusif et unique que le travail de la construction et de la critique des concepts contribue à favoriser à côté d'autres moyens."<sup>60</sup>

C'est dans un projet de ce type que j'ai inscrit ma recherche sur la croyance, après avoir réfléchi sur la science. Et j'ai, pour ce faire, privilégié délibérément le changement de champ disciplinaire et choisi les sciences sociales pour tenter de construire, à partir d'un indispensable travail de terrain, des données informatives sur les mécanismes sociaux de la croyance.

---

<sup>59</sup> *Idem*, p.258.

<sup>60</sup> M.Weber "L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales", *Essais sur la théorie de la science*, Paris, 1992, p200.

## Chapitre 2

### Croyances

Si la forme la plus aboutie de la rationalité laisse place à une lecture sociale de la connaissance, il m'importait de poursuivre ma quête des normes de la connaissance. Plutôt que d'entrer dans une problématique d'histoire des sciences, il m'a paru fécond d'essayer de mesurer les conceptions sociales d'un pensable éloigné en apparence de tout rationalisme, la croyance, de façon à estimer les écarts idéologiques dans l'acceptation sociale de la vérité. S'interroger sur la croyance, c'est essayer de décrypter les modes d'adhésion à des idées ou des systèmes de représentation qui sont le plus souvent considérés comme irrationnels ou tout du moins qui n'entrent pas dans ce qui est communément admis comme relevant de la science.

Si comme on vient de le voir, la question de la croyance est indissociablement liée à celle de la connaissance, la tradition sociologique de Simmel<sup>61</sup> à Durkheim<sup>62</sup>, de Weber à Frazer, ouvre, sur ces problèmes, la voie de la lecture du religieux. Si l'on en croit P.Berger et T.Luckmann d'ailleurs, la "compréhension de la sociologie de la connaissance mène à la conclusion que les sociologies du langage et de la religion ne peuvent être considérées comme de simples spécialités

---

<sup>61</sup> Voir G.Simmel "La religion du point de vue de la sociologie de la connaissance", t.2 *Morale Générale*, A.Colin, Paris, 1903, p.319-337.

<sup>62</sup> Voir en particulier É.Durkheim *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, (1912), Paris, 1968.

périphériques d'un intérêt mineur pour la théorie sociologique en tant que telle, mais lui apportent plutôt une contribution essentielle."<sup>63</sup>

Selon R.Boudon : "de manière générale, la sociologie classique a consacré une attention soutenue à la question, de nature théorique et méthodologique, de l'adhésion aux idées."<sup>64</sup> Elle a montré, notamment avec Simmel, que loin de représenter une nature humaine irrationnelle, la croyance était au contraire une expression sociale de la rationalité car "dans bien des cas, on a les meilleures raisons du monde de croire à des idées douteuses, car celles-ci peuvent facilement provenir d'une argumentation objectivement valide."<sup>65</sup>

Et pour Weber, c'est par la voie de la recherche empirique que la recherche peut progresser, en particulier sur la croyance car : "la réalité irrationnelle de la vie et sa capacité en significations *possibles* restent inépuisables."<sup>66</sup>

J'ai donc choisi de mener sur les faits de croyance une recherche empirique. En fait, pour approfondir les modalités de la croyance, j'ai constitué et analysé trois corpus différents, à divers moments de ma réflexion : d'une part, j'ai travaillé sur un genre de la littérature orale qui fait une place déterminante, voire même constitutive, à l'adhésion du locuteur : la légende ; d'autre part, j'ai réuni sur un temps beaucoup plus long un corpus complexe de croyances religieuses populaires, en Bretagne : les croyances aux fontaines ; enfin, j'ai analysé les formes d'adhésion à ce qu'il est convenu d'appeler le paranormal ou les parasciences d'un groupe de personnes faisant par ailleurs profession de foi rationaliste.

La sédimentation de ces recherches m'amènent à proposer, sur ces cas empiriques, une lecture sociale de l'adhésion à des conceptions qui relèvent *a priori* de l'irrationnel mais qui se révèlent en fait fonctionner comme ce que Dan Sperber appelle des représentations culturelles<sup>67</sup> et

---

<sup>63</sup> P.Berger-T.Luckmann *La construction sociale de la réalité*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1986, p.252.

<sup>64</sup> R.Boudon *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Fayard, Paris, 1990, p.14.

<sup>65</sup> *Idem*, p.127.

<sup>66</sup> M.Weber "L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales", *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1992, p.199.

<sup>67</sup> D.Sperber "Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme", *Introduction aux sciences cognitives*, sous la direction de D.Andler, Gallimard, Paris,

qui ne sauraient être coupées de la pensée rationnelle. R.Boudon propose, suivant en cela Weber notamment, pour rendre compte de ces complexités de la rationalité d'en prendre en compte plusieurs types, selon le niveau de subjectivité des raisons développées. Ce qu'il montre en fait, c'est que les croyances suivent une organisation de la pensée, socialement et historiquement inscrite mais qui ne saurait être fondamentalement coupée de la rationalité de type scientifique. Le didacticien des sciences, P.Clément, tient un propos du même type, lorsqu'après avoir montré sur des exemples précis la superposition des modèles (scientifique et de sens commun) utilisés par des étudiants et des enseignants de sciences dans leurs explications de phénomènes biologiques, il conclut : "il serait absurde de postuler que les structures mentales humaines sont spontanément organisées en structures distinctes séparant ce qui est scientifiquement fondé de ce qui ne l'est pas. Nos conceptions forment un tout où se mêlent connaissances scientifiques, croyances, idéologies, fonctionnalités sociales, dimensions rationnelles et esthétiques, émotionnelles, affectives... Ces conceptions sont en permanence confortées par nos pratiques humaines donc sociales."<sup>68</sup>

Reste à examiner sur des terrains spécifiques la façon dont on peut lire ces réalités.

## La légende<sup>69</sup>

---

1992, p.397-420.

<sup>68</sup> P.Clément "Représentations, conceptions, connaissances", *Conceptions et connaissances*, Éd°Peter Lang, Paris, 1995.

<sup>69</sup> Voir S.Denèfle "Hagiographie sans textes", *Les saints et les stars*, Ed. Beauchesne, Paris, 1983, p.135-141 ; "Une approche des récits légendaires Perspectives ouvertes par une recherche collective en Bretagne", *Croyances, Récits et Pratiques de tradition* numéro

Une recherche collective sur la littérature orale m'a amenée à travailler sur la légende en Bretagne. J'ai recueilli et analysé des légendes assez diverses et proposé d'en redéfinir le genre, selon plusieurs critères qui ont dû faire une place importante aux faits de croyance.

En effet, la prise de conscience du problème de l'adhésion subjective est une composante essentielle de toute collecte et de toute étude des récits légendaires car si la légende comporte un élément narratif, elle est par ailleurs proche du récit de croyance.

Le travail de terrain nous a permis de mettre en évidence quatre critères indispensables pour classer un texte oral dans le genre "légende" : il doit s'agir d'un récit généralement bref, à action simple ; il doit être ancré dans une réalité précise et précisée (lieu, date, personnes sont nommés) ; celui qui parle adhère à tout ou partie de ce qu'il raconte ; dans son récit intervient un élément d'irrationnel.

L'affirmation de Luc Lacourcière "quand je recueille des contes, tout le monde écoute le conteur ; quand je recueille des légendes, tout le monde parle" éclaire en partie la complexité de ce genre. En présence de plusieurs informateurs simultanés, les récits se chevauchent, se complètent, se contredisent, procèdent par sous-entendus, par allusions. Même en présence d'un seul informateur, le propos comporte, outre le récit lui-même, des affirmations verbales, gestuelles, marquant l'adhésion ou l'incrédulité devant ce qu'on rapporte, en tous cas toujours l'implication personnelle de celui qui parle.

Si l'on prend, en effet, la notion d'implication personnelle au sens le plus large, on constate que l'adhésion, quand bien même elle est attribuée à d'autres (et quand bien même elle prend la forme de la dénégation) est le signe d'une attention qui singularise l'action que l'on rapporte, même lorsqu'on prétend s'en démarquer.

L'importance accordée à la croyance dans la constitution de la légende pose le problème de la démarcation générique entre légende et récit de croyance. Ce dernier est caractérisé par une adhésion absolue de celui qui le fait. Par contre, rapporter un récit de croyance constitue, déjà, un

---

spécial du Monde alpin et Rhodanien Grenoble, 1982, p.117-123 ; *La légende* : rapport d'étude pour la Société d'Ethnologie Bretonne, Brest, 1981, 61p.

récit légendaire. En effet, la marque de la légende apparaît dans un décalage entre le contenu du récit et son expression. L'étude a montré que ce décalage provient de la rencontre de deux niveaux de culture.

L'"irrationalité" proposée comme quatrième critère du genre "légende" n'est en effet qu'une modalité de ce que l'on pourrait appeler un *décalage culturel*. Lorsque les référents culturels de celui qui raconte diffèrent de ceux qui sont mis en oeuvre dans le récit, on entre dans la légende.

Ainsi, par exemple, on trouve chez les folkloristes bretons des textes racontant de diverses façons que telle fontaine de l'intérieur du pays est en liaison avec la mer, textes considérés comme des légendes. Or, dans un récit de voyage du XVIIIème siècle<sup>70</sup>, Robert Challe présente comme explication scientifique d'un fait physique, la contiguïté de la totalité des eaux du globe.

On trouve un exemple du même type cité par D.Jodelet à propos de croyances dans la contagion de la maladie mentale où elle montre que cette croyance qu'elle constate sur son terrain d'Ainay-le-Château existait sous forme de théorie scientifique au XIXème siècle<sup>71</sup>.

À deux sociétés différentes appartient un même discours à statuts différents : irrationnel légendaire, rationnel scientifique. Les catégories de rationalité et d'irrationalité sont fonction des systèmes culturels. La reconnaissance du récit légendaire, aussi bien par l'informateur que par l'enquêteur est de l'ordre de ses référents culturels.

Un autre exemple de récits légendaires recueillis lors de cette enquête montre comment un collectif, à une époque donnée, utilise certaines croyances pour répondre à des situations de crise : il s'agit des récits hagiographiques de saint Diboan, "un des vieux saints de notre pays", comme le dit le cantique en Breton que l'on chante lors de sa fête. On a recours à ce puissant intercesseur le plus souvent pour des proches qui sont à l'agonie et dont on n'espère plus la guérison. On demande alors au saint de guérir le malade ou de le faire mourir. Or, une des pratiques de ce culte bien peu orthodoxe consiste à faire une quête dans la paroisse de la personne qui agonise pour recueillir l'argent d'une messe adressée au saint, en s'efforçant de recueillir le moins d'argent possible

---

<sup>70</sup> R.Challe *Journal d'un voyage aux Indes*, Mercure de France, Paris, 1979.

<sup>71</sup> D.Jodelet *Folies et représentations sociales*, PUF, Paris, 1989, p.373.

auprès de chacun pour impliquer le plus grand nombre possible de personnes dans le rituel. La transgression portée par la demande à saint Diboan doit être effacée par le caractère collectif de la pratique. C'est le groupe social dans son entier qui traite le problème d'un de ses membres. L'hagiographie exclusivement orale et populaire de ce saint aux pouvoirs terrifiants amène à voir, dans le culte de saint Diboan, l'expression de pratiques et de croyances collectives locales très probablement préexistantes à l'implantation du christianisme et qui se sont maintenues jusqu'au milieu de notre siècle car elles manifestaient la conscience qu'avait un groupe humain de la nécessité de porter collectivement la situation du deuil. Ici donc c'est la force symbolique du groupe local qui s'exprime face à l'universalisme du catholicisme romain. Ainsi un légendaire hagiographique au XX<sup>ème</sup> siècle recouvre la christianisation de pratiques collectives incontournables quoique peu orthodoxes.

À la fin du XX<sup>ème</sup> siècle, on recueille des légendes, c'est-à-dire des récits auxquels adhère plus ou moins le locuteur, à propos de faits qui ont manifestement été, dans le passé, l'objet d'adhésion totale. Or ce qui sépare ces "intensités de croyance", c'est la différence des contextes socio-culturels. La légende a donc l'intérêt de mettre en évidence le glissement continu qui sépare l'adhésion à la dénégation, c'est-à-dire la croyance dans la vérité des phénomènes et la croyance dans leur fausseté. On voit que c'est un contexte social très large qui différencie ces moments et que la question de la vérification ne peut en rien intervenir ici. On pourrait même dire qu'on vérifie ce que l'on croit. La légende montre de surcroît qu'il n'y a pas de rupture nette entre croyance et rejet.

P.Veyne montre de façon magistrale ce phénomène de continuité à propos des croyances des gens de l'Antiquité dans leurs mythes religieux. Ainsi, parlant de la façon dont Cicéron considérait les mythes fondateurs de Rome, il montre qu'il oscille "entre deux critères du vrai, dont l'un est le rejet du merveilleux et l'autre la persuasion qu'il est impossible de mentir radicalement"<sup>72</sup> et que ce faisant il passe du récit mythique à la légende.

---

<sup>72</sup> P.Veyne *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Seuil, Paris, 1983, p.61.



Ces façons d'accommoder la croyance, ces différences qui se constituent sur le temps long entre les formes possibles de ce qui peut être cru, ces modalités diverses de croyances apparemment semblables, ces lectures d'une conviction rationnelle à des faits irrationnels m'ont suffisamment intriguée pour que j'y consacre le temps d'une thèse.

### **Les croyances religieuses populaires aux fontaines en Bretagne<sup>73</sup>**

Les croyances liées aux fontaines m'ont occupée longuement parce qu'elles sont un support privilégié pour l'observation du changement social en ce qu'elles sont observées dans une perspective scientifique depuis le début du XIX<sup>ème</sup> siècle.

L'intérêt pour les pratiques liées à l'eau apparaît donc à la naissance même d'un regard méthodique sur les activités humaines et l'on ne peut être surpris de constater qu'elles supportent parfaitement une lecture évolutionniste, modèle théorique initial pour la recherche en sciences humaines. Ce qui est plus curieux, c'est que les corpus recueillis n'ont jamais été réinterrogés ensuite. Ils ont été copiés, cités, répétés, ils n'ont pas été repris d'un point de vue scientifiquement plus élaboré que celui de l'évolutionnisme. Cela est dû en partie au déplacement du regard ethnologique vers les terrains lointains et aux intérêts de la sociologie naissante pour les questions sociales plus urbaines. Mais même le retour post-colonial des ethnologues français qui ont voulu réinvestir des terrains qui avaient été largement, sinon totalement, abandonnés aux folkloristes, dans des études monographiques vastes comme celles de Minot ou de Plozevet, n'a pas permis une relecture de

---

<sup>73</sup> S.Denèfle "Thérapie ou miracles aux fontaines ?", *Les Bretons et leur santé*, Éditions Nouvelles du Finistère, Spézet, 1995, p.25-31 ; *Croyances aux fontaines en Bretagne*, Edisud, Aix-en-provence, février 1994, 224p. et 60 iconographies ; "Les fontaines en Bretagne", *Actes des conférences de l'Université d'été des Enclos et des Monts d'Arrée*, Morlaix, 1992, p.9-25 ; "Les fontaines miraculeuses", *Bretagne*, Ed.C.Bonneton, Paris, 1991, p.175-184 ; "Étude quantitative de données immatérielles : les croyances aux fontaines en Bretagne", *Bretagne et Religions*, sous la direction de Michel LAGREE, ICB, Rennes, 1990, p.25-38 ; *Les fontaines en Cornouaille et Léon - Pratiques et croyances*, Thèse de 3<sup>ème</sup> cycle d'Ethnologie, Paris, E.H.E.S.S. , 1983 publiée en 1994, 288p. ; *Les fontaines en Cornouaille et Léon* : D.E.A. d'Anthropologie sociale et historique, Paris, E.H.E.S.S., 1979, 96p.

ces questions anciennes. C'est en fait la sociologie des religions qui fera le plus de place à la question des formes populaires de la religion dans les années 70.

C'est donc un ensemble de pratiques anciennement observées d'un point de vue méthodique, avec les moyens des sciences sociales de la fin du XXème siècle.

Pour un corpus ancien, la relecture imposait des recensements rigoureux. Mais dès ses débuts, l'enquête a montré que les croyances et pratiques aux fontaines avaient une vie contemporaine encore très active. C'est pourquoi, aux procédés méthodiques de recueil des informations du passé, s'est adjointe l'utilisation d'une investigation ethnologique devenue classique.

C'est de ces deux façons d'approcher mon terrain que résultent les données qui m'ont servi à relire la question de ces formes populaires de la croyance.

Ces éclairages ont incontestablement coloré la photographie en noir et blanc qui nous présente une image figée dans le temps des fontaines bretonnes. Ils lui ont donné une profondeur temporelle mais aussi la présence active d'un premier plan vivant. Ils m'ont aidée à repérer le rôle socio-culturel des fontaines mais aussi à les situer dans les problématiques plus vastes, comme celle des liens entre religion populaire et religion savante ou celle d'une pérennité éventuelle trans-sociale, trans-culturelle de ces pratiques.

La discussion sur la survivance de cultes des eaux à travers les formes peu orthodoxes qu'ont pris les croyances et pratiques aux fontaines jusqu'à aujourd'hui, s'appuie sur l'idée d'une religiosité populaire atemporelle et quasi universelle. Ainsi, aux fontaines les hommes reconnaîtraient des pouvoirs surnaturels qui engendreraient des pratiques catholiquement hétérodoxes qu'on distinguerait à l'opposition plus ou moins ouverte du clergé. Or, ce que montrent toutes les études sur les changements dans les mentalités collectives, c'est l'accommodation des croyances. On modifie la signification de pratiques qui se maintiennent avant de modifier les pratiques elles-mêmes.

Il est donc tout à fait improbable qu'une pérennité de quelques formes de croyances que ce soit puisse se trouver dans des sociétés historiquement totalement différentes, et cela, d'autant plus qu'il s'agit

dans le cas qui nous occupe, de croyances qui n'appartiennent pas au monde de l'écriture.

Ce qu'on peut dire, c'est que, dans l'hypothèse où des pratiques anciennes se seraient maintenues dans leur forme initiale, ce qui n'est pas impossible pour des pratiques fortement liées aux éléments (dans le cas des fontaines: boire, se mouiller, faire un vœu, etc...), il est tout à fait invraisemblable de penser qu'elles pourraient être soutenues par des croyances ou des systèmes de représentation qui auraient traversé le temps sans modification.

Cela m'amène à poser la question de la religiosité populaire qui, au fond, est le socle de toutes ces discussions. Y-a-t-il un fond de religiosité populaire qui s'exprimerait à travers ce que R.Hoggart décrit comme une manière typiquement populaire d'adhérer à des croyances et qu'il caractérise comme le respect d'un ensemble de pratiques qu'il appelle "superstitieuses" et la foi dans leur efficacité doublés d'une prudence toute rationnelle.

Doit-on voir, avec P.Bourdieu, l'adhésion à des systèmes de croyances collectives comme une forme de *l'habitus*, plus physique que pensée ? La religiosité populaire est-elle une disposition intérieure métaphysique, comme le voulait G.Simmel, ou plutôt la marque de la socialisation dans une communauté admettant certaines normes idéologiques ? Quoiqu'il en soit, il n'y a guère de place pour le point de vue évolutionniste simpliste d'une mémoire pérenne de cultes trop anciens pour être rattachés à des formes de représentations sociales précises.

En fait, en recueillant croyances et pratiques aux fontaines, j'ai abordé bien des aspects de la culture traditionnelle : la médecine populaire, la vie religieuse, la vie domestique... mais aussi l'histoire des mentalités et la question délicate des changements sociaux et des transformations qu'ils impriment ou non aux faits culturels.

Car si je crois que les pratiques et croyances aux fontaines ont changé de fonction avec les changements sociaux vastes qui ont caractérisé le passage de la société rurale traditionnelle à la société post-industrielle qui est la nôtre, je pense aussi qu'à un moment donné on peut

enregistrer certains des éléments de ce changement qui est plus vraisemblablement continu que brutal.

J'ai donc considéré ce système de croyances aujourd'hui et j'ai essayé de le comprendre non seulement en le resituant dans la réalité de son plein développement, c'est-à-dire dans la société traditionnelle, mais aussi dans son fonctionnement actuel car je crois que ce qu'on considère généralement comme superstitions propres à quelques populations attardées constitue un fait social pour un groupe donné, le plus souvent mutant dans ses valeurs.

Au nom de quel jugement évolutionniste simpliste, la société française contemporaine serait-elle une société technicienne urbaine uniforme et tous les particularismes locaux ne seraient-ils que des archaïsmes à considérer du point de vue de l'histoire plutôt que de celui de la science sociale ? Ces *a priori* confondent le devenir éventuel d'une société et sa réalité objective présente et observable.

Aussi, dans cette étude des fontaines, j'ai essayé de comprendre les pratiques et les croyances comme des faits sociaux ayant une signification dans une société passée, essentiellement la société rurale du XIX<sup>ème</sup> siècle car je me garde bien d'homogénéiser le passé surtout dans les questions de mentalités, et, dans le présent, j'ai tenté de voir la mutation de cette signification et comment sont liés un changement de structures sociales et un processus social.

De ce choix théorique découle le corollaire immédiat de ne pas privilégier l'extraordinaire mais au contraire d'étudier ce qui est le plus couramment pratiqué.

J'ai donc entrepris dans cet état d'esprit ma quête des fontaines, et après quelques mois d'enquête, et bien que je restreigne mes recherches aux fontaines à croyances, je me suis aperçue que je me trouvais devant un corpus immense. J'ai travaillé pendant plusieurs années sur l'ensemble de la Bretagne mais j'ai restreint mes visites systématiques aux deux évêchés de la pointe de Bretagne : la Cornouaille et le Léon. Ce travail de longue haleine m'a permis de recenser près de deux mille fontaines, ce qui montre déjà qu'on se trouve en face d'une réalité tout à fait remarquable par son extension.

Pour ce qui est des croyances attachées aux eaux des fontaines, c'est-à-dire d'un de mes critères essentiels de recherche, j'ai utilisé deux

formes de témoignage : les relations du passé comme tous mes prédécesseurs mais surtout les témoignages actuels.

Ce que j'ai recueilli ainsi a constitué un corpus de plusieurs milliers de données dont certaines sont très peu différentes de celles qu'on connaît pour les fontaines quel que soit le lieu où elles se trouvent et dont d'autres plus actuelles permettent d'estimer les modes de changement dans les attitudes des populations à l'égard des fontaines et du surnaturel.

Devant la nouveauté que représente cette grande quantité d'informations sur les fontaines, il devenait tout à fait impensable de faire un catalogue ou un guide. C'est pourquoi j'ai entrepris une étude comparative de toutes ces informations puisque la quantité pouvait donner un sens à l'analyse et une réflexion sur les faits de croyances que j'ai recueillis.

C'est l'analyse des catégories d'informations construites à partir des données recueillies qui permet de comparer les fontaines, les activités qui y ont lieu, les croyances dont elles font l'objet, qui évite d'hypertrophier une anecdote au détriment d'une lecture de la norme collective.

Cette méthode m'a permis d'apporter aux points de vue communs sur les fontaines des perspectives nouvelles, des démentis et des réinterprétations fondés méthodologiquement.

Par ailleurs, l'analyse systématique du corpus de textes que j'ai moi-même recueillis m'a permis d'avancer dans la lecture des caractères sociaux de la croyance.

Mais avant d'examiner les données que ce terrain a permis d'élaborer à propos des faits de croyance, il peut être bon de rappeler quelques unes de ses particularités.

### *Quelques précisions sur les fontaines en Bretagne*

Mais tout d'abord, et très rapidement, pour ceux qui n'ont pas la chance de connaître les fontaines bretonnes, il me faut préciser ce qui les distingue de n'importe quelles autres fontaines.

La quasi totalité des fontaines bretonnes sont des constructions balisant une source qui sont posées à même le sol, là où l'eau jaillit et qui ne sont pas l'aboutissement d'une canalisation de l'eau, ce qui les différencie très fortement des autres fontaines de France<sup>74</sup>. Les sources sont toujours marquées par une construction de pierre dont les dimensions varient de 50cm comme celle de Saint Guénolé en Lannilis par exemple à 8 ou 9 m comme celle de Notre Dame de Quelven, selon qu'elle balise seulement la source ou qu'elle soit constituée d'un enclos contenant divers aménagements autour de la source elle-même. Il arrive assez souvent aussi que des fontaines marquent de plusieurs bassins contigus des sources voisines ou que plusieurs sources soient encloses dans la même enceinte ou encore que plusieurs fontaines soient l'une à côté de l'autre et constituent alors un ensemble de plus vastes dimensions. Malgré cette diversité de taille exprimant bien évidemment des architectures très différentes, les fontaines bretonnes se ressemblent par la construction qui abrite la source. C'est dans presque tous les cas un bassin carré ou rectangulaire qui constitue le réceptacle de l'eau et qui est couvert d'un petit monument en forme d'oratoire. Très souvent un seul des côtés de ce monument est ouvert et constitue l'accès à la fontaine. Du bassin de la fontaine part une rigole qui alimente un ou plusieurs bassinets très peu profonds et creusés dans la pierre qui pave le sol de l'enclos. Le tout est entouré des murs d'enclos ouverts par des passages protégés par une pierre à enjamber de façon à interdire l'accès de la fontaine aux animaux et comprenant souvent sur leur face intérieure des bancs pour les pèlerins. Dans un grand nombre de cas l'ensemble de la construction se trouve environ à un mètre en contrebas du sol alentour.

Du point de vue de l'organisation sociale du paysage, les fontaines ne sont pas situées au hasard. Elles sont liées à la dispersion de l'habitat et, alors qu'en d'autres régions elles sont dans le centre des bourgs, cela ne se rencontre pratiquement jamais en Bretagne. Par contre, on les trouve dans les hameaux et auprès des édifices religieux éparpillés dans la campagne. La fontaine bretonne n'est jamais urbaine. Par contre, chaque hameau breton, et ils sont légion dans cette région d'habitat

---

<sup>74</sup> Voir par comparaison le très bel ouvrage de Louis Plantier *Fontaines en Haute Provence*, Edisud, Aix-en-Provence, 1989.

dispersé, est construit auprès d'une source aménagée en fontaine. Ces fontaines-là sont souvent désignées par le nom du hameau ou celui de la parcelle où elles se trouvent. Cela constitue un nombre immense de fontaines qui ne sont bien sûr pas toutes des fontaines dont les eaux ont quelque pouvoir mais parmi lesquelles s'en trouvent néanmoins beaucoup comme me l'a montré l'enquête systématique. Car c'est le second emplacement privilégié des fontaines : à proximité des édifices religieux. Ce critère de recensement est celui qui a été, et de très loin, le plus fréquemment utilisé par ceux qui se sont intéressés aux fontaines. C'est un bon critère car la fontaine qui est alors intégrée à la pratique religieuse a de fortes chances d'être une fontaine à croyances. Ce n'est cependant ni un critère nécessaire ni un critère suffisant mais il a une place très originale en Bretagne puisque, d'après mes recherches, plus de 80% des fontaines sont liées à un sanctuaire. Globalement, tout comme les fontaines sont beaucoup plus liées aux petits bourgs ruraux qu'aux villes même de petites dimensions, elles sont beaucoup plus souvent dépendantes d'une chapelle que d'une église paroissiale et elles disparaissent, si jamais elles existent, près des très grands monuments religieux.

Quel que soit son emplacement, la fontaine bretonne est d'abord une fontaine rurale. En cela, les fontaines sont partie intégrante de la forme de dévotion particulière qu'ont adoptée les bretons en élevant des quantités d'édifices modestes quoique remarquablement ouvragés pour ne faire qu'une place somme toute assez limitée à la grandiloquence architecturale. La chapelle, son enclos, son calvaire et sa fontaine peuplent l'imagerie bretonne, voire évoquent à eux seuls la Bretagne pieuse et c'est de façon tout à fait pertinente.

80 % des fontaines sont donc en relation manifeste avec un sanctuaire. Les chrétiens veulent voir dans cette promiscuité la marque de la foi des fidèles dans les vertus du saint qui s'établit aux temps anciens auprès de cette fontaine et évangélisa la région. Les évolutionnistes la comprennent comme la preuve d'une récupération catholique d'un culte païen antérieur. L'étude des formes de croyance permettra de sortir de ce débat désuet.

Une autre des particularités des fontaines en Bretagne est leur nombre très élevé. Paul Sébillot écrivait en 1904 dans le volume *Les eaux*

*douces* de son *Folklore de France*<sup>75</sup> : " De nombreuses fontaines sont réputées pour les maladies en général, et le nom de quelques-unes fait allusion à ce pouvoir quasi universel. Il en est d'autres qui ont une ou plusieurs spécialités. Quoique l'on n'ait pas dressé la statistique de celles du pays bretonnant qui rentrent dans cette catégorie, on peut affirmer qu'elles dépassent de beaucoup la centaine." Ces propos reflètent assez bien les raisons qui ont pu figer la recherche sur les fontaines puisque beaucoup d'auteurs contemporains s'en sont tenus à l'estimation du grand folkloriste. Mais il avait lui-même conscience que beaucoup de travail restait à faire puisqu'il écrivait également : " Dans les divers pays de la Haute-Bretagne, où mon séjour a eu quelque durée, j'ai pu constater qu'il n'était guère de paroisse, surtout dans les Côtes-du-Nord, qui n'en eût au moins une : assurément je ne les connaissais pas toutes, et j'ai pu ne pas entendre parler de celles qui sont l'objet d'observances secrètes ou bizarres, et qui souvent sont situées dans des endroits écartés et difficiles à découvrir."<sup>76</sup>

Pour ma part, j'ai suivi les conseils méthodologiques de P.Sébillot et non son évaluation et j'ai travaillé systématiquement sur la Basse Bretagne. J'ai recueilli des informations sur la quasi totalité de la Cornouaille et du Léon qui représente une très grande part du pays bretonnant.

Comme le nombre de fontaines est considérable, j'ai adopté une définition très stricte des fontaines concernées par mon étude, qui est la suivante : une source qui s'écoule dans une construction humaine de quelque importance que ce soit et pour laquelle existe un témoignage écrit ou oral, passé ou actuel, sur des croyances ou des pratiques y étant attachées.

J'estime le nombre des fontaines dont les eaux ont des pouvoirs particuliers dans ces deux évêchés à plus de mille cinq cents dont j'ai moi-même fiché plus de mille. Disons, pour que chacun puisse prendre la mesure de ce résultat qu'il y a entre quatre et cinq fontaines à croyances en moyenne par commune. Les communes les plus pauvres ont toujours au moins une fontaine, les plus favorisées peuvent en avoir jusqu'à vingt ! L'importance de ce nombre pose bien des problèmes.

Alors que le nombre de fontaines est particulièrement important en Bretagne bretonnante, il est absolument certain qu'il chute quand on

---

<sup>75</sup> Paul Sébillot *Les eaux douces*, réédition Imago, Paris, 1983, p.91.

<sup>76</sup> *Idem*, p.90.



entre en Haute-Bretagne. Le pays Gallo semble se comporter comme une marche entre la Basse-Bretagne et le reste de la France. Le nombre de fontaines y est relativement important mais plus on s'éloigne de la Basse-Bretagne et plus il semble d'un ordre de grandeur voisin de ce qu'on trouve généralement en France. Mes relevés et mes estimations montrent que le nombre des fontaines aux pouvoirs particuliers est de plusieurs milliers pour l'ensemble de la Bretagne dont j'ai moi-même répertorié précisément déjà près de deux mille.

Que ce phénomène soit complètement lié à la culture bretonne et aux formes religieuses des bas-bretons n'est pas plus expliqué que celui de la dispersion des lieux de culte ou celui de la prolifération de saints locaux mais il est une constatation de fait.

Aucune autre région de France ne peut se prévaloir d'autant de fontaines à croyances et pourtant la réalité hydrologique ne peut être seule mise en cause car bien d'autres régions de France ont une situation géologique ou pluviométrique semblable.

Nous sommes donc bien en présence d'une réalité sociale particulière, étroitement liée à la culture bretonne et c'est pourquoi l'étude fine des croyances et des pratiques aux fontaines en Bretagne m'a paru avoir un intérêt tout particulier.

### *Analyse des croyances aux fontaines*

L'analyse méthodique des croyances et pratiques aux fontaines amène quelques résultats spécifiques concernant leurs dénominations, leurs attributions, leurs emplacements, la temporalité des fréquentations y ayant lieu, etc. On en trouvera des exposés détaillés ailleurs<sup>77</sup>. Je privilégierai ici les éléments qui permettent de réfléchir sur la croyance et qui sont issus, pour l'essentiel, de l'analyse des propos que j'ai recueillis autour des fontaines. Certains d'entre eux sont des récits de croyance, d'autres des légendes, d'autres ce qu'on peut considérer comme des informations pratiques, etc. Ils indiquent tous, toutefois, un certain rapport d'adhésion du locuteur à ce qu'il rapporte qu'on peut distinguer selon trois modes : l'adhésion, le rejet et l'incertitude.

---

<sup>77</sup> Voir mes publications relatives à ces questions, citées ci-dessus.

Le recours à deux arguments différents divise, en gros, ceux qui ne se prononcent pas de façon nette sur les pouvoirs des eaux. Pour les uns, certaines fontaines peuvent avoir des propriétés effectives mais qui n'ont rien de surnaturel. Le thermalisme est alors invariablement cité. Pour les autres, le fait des pratiques aux fontaines est une chose du passé et, dans le passé, la société traditionnelle avait des productions de tous ordres radicalement différentes de ce que nous connaissons aujourd'hui mais qu'on ne peut condamner globalement. Certaines étaient valables, en particulier parmi les pratiques médicales. Donc il n'est pas impossible que le recours aux fontaines ait une certaine efficacité. De ces deux arguments entraînant l'incertitude de mes interlocuteurs, le premier est rationnel alors que le second fait la part de ce à quoi la science n'a pas accès. Les gens qui ne souscrivent pas au premier argument sont rares. Il s'agit ou de personnes absolument convaincues du pouvoir surnaturel de l'eau, notamment du point de vue religieux, ou de personnes rejetant tout ce qui s'approche de près ou de loin de l'irrationnel. Les personnes qui affirment ne pas croire au bien-fondé des pratiques aux fontaines refusent très rarement de ne pas faire exception pour quelques unes qui pourraient avoir des propriétés médicales voire qui auraient pu être à l'origine de l'ensemble des pratiques. Qu'on ne sache pas lesquelles ne les trouble pas. De cette attitude, on doit rapprocher celle qui incite tout un chacun à jeter sa pièce dans l'eau d'une fontaine pour savoir son avenir. L'attirance est la même que celle qu'on a pour l'horoscope ou les jeux de hasard.

Le premier argument donc qui convient aux rationalistes et ne heurte pas les valeurs dominantes de notre société, séduit *a fortiori* tous les autres qui y voient une raison supplémentaire de s'en tenir à leur conviction. Le second argument, par contre, est plus délicat à cerner. Il met en oeuvre une conception du passé caractéristique d'une population faiblement lettrée qui le conçoit comme recelant des choses inconnues, mystérieuses et impossibles à connaître. Partant, il n'y a donc rien de surprenant à ce que le passé rencontre l'irrationnel. L'attitude des témoins qui s'appuient sur des vestiges matériels, parfois sans rapport avec les fontaines, pour étayer leur confiance dans les vertus des eaux illustre le fonctionnement de ce deuxième argument. En fait, bien des gens sont susceptibles de s'appuyer sur ce type d'argument pour peu qu'on fasse remonter à un temps suffisamment lointain (c'est-à-dire

hors de la mémoire directe) les faits dont on parle. Mais il y a une autre sorte d'interlocuteurs qui sont sensibles à ces propos. Ce sont ceux qui considèrent les sociétés traditionnelles comme détentrices de savoirs oubliés. On trouve parmi ceux-ci aussi bien des personnes âgées méfiantes à l'égard des techniques que de tout jeunes gens rêvant le passé ou rattachant leurs rêves au courant d'idées largement écologiste qui évoque peu ou prou le paradis naturel perdu d'avant la mécanisation à outrance de l'après-guerre.

Enfin, on trouve un autre courant d'idées qui rejoint l'argument de l'inconnu du passé qui est celui de la recherche d'une identité culturelle ou celui de son affirmation. Elle est plus sensible chez certains jeunes mais elle est rarement absente en Bretagne. Reconnaître les méthodes et les pratiques du passé, c'est valoriser la culture traditionnelle, c'est se rattacher à une chaîne culturelle qui peut être conçue comme valorisante.

Alors qu'on vient de voir que les arguments de ceux qui ne se prononcent pas nettement à propos des croyances dans les pouvoirs des fontaines sont en fait favorables à ces croyances, on peut s'interroger sur ce qui les retient d'y adhérer tout à fait.

À mes yeux il n'y a pas de doute sur la réponse : ce sont les valeurs rationnelles dominantes de la société française actuelle. Les choses se passent comme si un schéma évolutionniste, progressiste selon lequel l'humanité va nécessairement d'une origine sauvage vers une civilisation toujours meilleure dont l'étape la plus aboutie est toujours celle du moment présent, était intégré par un grand nombre de personnes. Il arrive que cette façon de voir se heurte à la conception du bon vieux temps mais il n'est pas rare de les voir coexister. Dans cette façon de voir, notre époque est plus savante que les précédentes (et on doit donc se méfier tout de même du passé !) et elle sait mieux. En particulier les méthodes de la science, l'investigation chimique par exemple, nous diront si les sources ont des propriétés thérapeutiques ou non. Comme évidemment de telles recherches ne sont pas entreprises, la porte est largement laissée ouverte pour l'incertitude.

Ainsi la dualité entre la foi rationaliste et la fascination de l'inconnu irrationnel cohabitent chez ceux qui ne se prononcent pas de façon absolue sur les pouvoirs des eaux. Une autre remarque s'impose sur ce groupe de personnes qui n'est pas très homogène, c'est que

pratiquement aucune d'entre elles ne se livrent aux pratiques éventuellement liées aux croyances en question, du moins avec sérieux. On est dans la situation du pari de Pascal mais on n'y souscrit pas !

Certains informateurs m'ont même raconté être allés à telle ou telle fontaine dans le passé mais excluent d'y retourner aujourd'hui : "on faisait ça dans le temps mais maintenant ce n'est plus pareil !". Ce qui n'est plus pareil, on le comprend sans peine, c'est le contexte social.

Ceci nous amène donc à voir qu'à l'époque où pratiques et croyances aux fontaines étaient étroitement liées, la place des fontaines était, dans la représentation collective en tous cas, très différente de ce que nous connaissons aujourd'hui.

La dissociation entre croyances et pratiques marquent nettement, me semble-t-il, un changement important dans les conceptions qu'on a de la place à accorder aux fontaines. C'est, en effet, un truisme de dire que les pratiques aux fontaines tendent à disparaître complètement de nos jours mais il est intéressant de remarquer que, d'une part, elles ne disparaissent pas de façon homogène dans leur totalité et, d'autre part, que la croyance se maintient au delà des actes rituels mais qu'elle se maintient probablement sous des formes différentes de celles du passé.

Il me semble que le changement se fait d'abord sur le sens des croyances alors même que des pratiques se maintiennent dans une certaine fixité matérielle. J'ajouterai à cela que la pratique disparaît lorsqu'elle a perdu complètement son sens mais qu'il reste encore des traces des croyances qui ne sont plus revendiquées comme telles mais rapportées avec plus ou moins de recul et interprétées dans un système de valeurs réactualisées. Je dirais qu'à la croyance s'attache une nouvelle signification collective qui la maintient dans une forme mutante et dont l'argument du thermalisme me paraît le reflet, pour les fontaines, à l'heure actuelle. Il est fort probable que des pratiques disparaissent ainsi totalement mais il est tout à fait possible que d'autres se maintiennent dans leur forme extérieure en changeant de sens. Ce processus permet de comprendre, entre autres, comment on peut passer du récit de croyance à la légende, comment se forment les légendes.

Comme on l'a vu, la légende se caractérise par l'adhésion partielle de celui qui la rapporte qui s'appuie le plus souvent sur des indices matériels. Ainsi tel pont sera le support d'une légende de diable

constructeur, telle ruine celui d'une histoire de fantôme. Plus la distance grandit entre le contenu et l'expression du récit, plus on s'éloigne du récit de croyance pour se rapprocher du conte. Et je pense que ce décalage est la marque d'un changements de référents culturels entre les premiers producteurs du récit et ceux qui le rapportent. Il me paraît que l'attitude de certains de ceux qui ne se prononcent pas sur leur adhésion aux croyances dans les pouvoirs des eaux des fontaines est un exemple qui peut nous permettre de saisir comment on passe de la croyance (l'eau de telle fontaine guérit telle maladie) à la légende (on disait jadis que l'eau de telle fontaine guérissait telle maladie) qui s'appuie sur quelques éléments matériels (la présence de la fontaine, le souvenir d'y avoir vu des pèlerins, etc...) avant de se figer dans le conte (Il était une fois, à une fontaine...).

Ceux de mes informateurs qui ne se prononcent pas sur les fontaines rapportent des "informations" auxquelles ils n'adhèrent pas totalement du fait essentiellement de leur adhésion à des valeurs culturelles différentes de celles qui jouxtaient les dites "informations". Ils se font alors rapporteurs de "faits" qui n'ont pas tout à fait, à leurs yeux, les caractéristiques de ce que l'ensemble social auquel ils appartiennent considère comme tels.

Ainsi les propriétés médicales des eaux de certaines fontaines constituaient un fait objectif dans la société bretonne traditionnelle<sup>78</sup>. Par conséquent, rapporter une guérison ayant eu lieu à une fontaine ne pouvait en aucun cas paraître irrationnel comme c'est le cas aujourd'hui. On pourrait supposer que de tels récits disparaissent purement et simplement. C'est d'ailleurs ce qui se passe avec les informateurs qui affirment le caractère farfelu de toutes ces croyances et bien plus encore avec ceux qui ne savent plus rien de toutes ces croyances parce que leurs liens avec la culture rurale ancienne sont devenus inexistantes. Par contre, dans les milieux où l'on peut observer les processus de changements sociaux, on note un maintien des récits mais un

---

<sup>78</sup> Ce que j'appelle ici globalement "la société traditionnelle bretonne" ne renvoie pas bien évidemment à un passé social homogène. Il faut le comprendre comme les groupes sociaux qui ont véhiculé les valeurs culturelles de ce que nous appelons la culture traditionnelle, qui, au XIX<sup>ème</sup> siècle étaient essentiellement ruraux et peu lettrés. En aucune façon, je ne suppose dans le passé une société plus homogène qu'à l'heure actuelle.

changement dans la façon de les considérer. C'est ce changement qui me paraît caractéristique de la formation de la légende.

On le comprend ni la réalité ni *a fortiori* la vérité des pouvoirs des eaux ne sont ici en question. Par contre, la question de l'adhésion aux vertus des eaux des fontaines nous donne quelques éléments pour comprendre les faits de croyances autrement qu'en termes subjectifs voire psychologiques. Pour essayer d'avancer dans cette voie, il nous reste à voir maintenant comment se prononcent ceux qui ont un avis tranché. Et voyons d'abord quelles sont les modalités du rejet total de ces croyances.

J'ai reconnu la négation des pouvoirs des fontaines à travers trois modes différents d'expression qui n'ont pas les mêmes conséquences pour les phénomènes qui nous occupent : un mode que je qualifierais de "scientifique" ou "rationnel", un autre auquel j'ajouterais plus volontiers l'adjectif de "progressiste" et enfin le plus fort celui de l'ignorance complète.

La première de ces modalités est rare et se rencontre essentiellement dans les milieux intellectuels voire même plutôt universitaires. Il s'agit du point de vue selon lequel tant qu'un phénomène n'est ni prouvé ni infirmé, tant qu'il n'est pas inscrit dans un champ expérimental précis, il ne peut être considéré. La question ne se pose pas de savoir si les eaux des fontaines ont ou non des pouvoirs dans la mesure où aucun protocole expérimental précis n'est établi pour en décider. Le fait que certains croient à ces pouvoirs n'est qu'un élément pouvant justifier qu'on s'attache à poser le problème scientifiquement ; en aucune façon il n'est un élément permettant de répondre à l'interrogation. Cette attitude est rare car la plupart des gens, quel que soit leur niveau d'instruction, ont une propension forte à prendre parti sur les sujets irrationnels. Peu d'esprits, en effet, font suffisamment confiance à la science pour laisser hors du champ de l'opinion une question qu'elle n'a pas traitée.

Par contre, un grand nombre de personnes, et parmi elles beaucoup de lettrés, appartiennent au second groupe que j'ai appelé pour faire court "progressiste". Les tenants de ce point de vue sont pour la plupart des évolutionnistes tels que je les ai décrits plus haut, à savoir des gens qui pensent que l'Histoire a un sens qui est celui d'un Progrès qui conduit l'Homme d'un stade misérable à celui d'une Civilisation qui ne cesse

d'avancer dans l'ordre de la connaissance, des techniques voire même du bonheur. Cette façon de voir s'intègre à une idéologie qu'on peut dire dominante à l'heure actuelle et qu'on considérera un peu rapidement comme celle de la modernité.

Ceux qui expriment leur point de vue négatif sur les pouvoirs des fontaines en s'inscrivant dans la problématique que j'appelle ici "progressiste", renvoient presque uniment le passé à l'obscurantisme, les connaissances non scientifiques à l'ignorance, le mode de la croyance à celui de la crédulité. Très majoritairement, c'est un point de vue masculin.

Mais, très curieusement, on trouvera seulement une petite partie de l'ensemble des progressistes qui développent un point de vue que Guy Michelat appelle "consonant". C'est le groupe qu'en sociologie des religions on appelle les athées affirmés. Ils ne s'inscrivent dans aucune croyance irrationnelle et développent des problématiques rationalistes et le plus souvent matérialistes. On comprend sans peine qu'ils ne portent aucune attention aux fontaines. Pour illustrer leur comportement, je dirai que je les ai reconnus lorsqu'un sourire indulgent et légèrement méprisant a répondu à mes interrogations. "Comment peut-on sérieusement s'intéresser à des choses pareilles !"

Mais où l'observation devient tout à fait intéressante, c'est lorsqu'on s'aperçoit que la plupart des progressistes ne sont pas dans cet état d'esprit ou cette idéologie cohérente mais qu'ils acceptent l'irrationnel dans certains champs. Ce peut être d'une façon étrange : telle personne se rira des fontaines mais considérera avec le plus grand sérieux l'astrologie, par exemple. Ou ce peut être aussi, et plus fréquemment, d'une façon socialement plus facile à comprendre : telle personne récusera les pouvoirs des eaux mais acceptera toute l'irrationalité religieuse.

Ces attitudes fort complexes à l'égard d'un phénomène particulier, les pouvoirs des eaux des fontaines, dépassent très certainement ce domaine puisque la plupart des enquêtes de sociologie religieuse qui ont été faites dans le passé et dans les périodes les plus récentes font apparaître l'importance du nombre de personnes en situation de dissonance idéologique pour reprendre encore des termes utilisés par G.Michelat et D.Boy, entre autres.

Pour tenter de comprendre ce qu'on pourrait prendre *a priori* pour des contradictions, les croyances aux vertus des eaux des fontaines vont nous être utiles. En examinant du point de vue de la croyance, les réactions des personnes que j'ai interrogées sur les fontaines, je me suis en effet aperçue que, pour ceux qui ne croyaient pas aux vertus des fontaines, certaines formes de croyances étaient impossibles, d'autres seulement impossibles à avouer alors que d'autres étaient tout à fait acceptables. Et ces modes d'adhésion sont fonction non d'un état psychologique mais d'un état social et culturel.

Parmi les croyances exclues se trouvent tous les récits de guérison ou de prédiction inexplicables qui se seraient passées auprès de fontaines. Ces récits appartiennent à une tradition rejetée dans le passé et l'ignorance. Ils sont en complète opposition avec les conceptions actuelles de la médecine et de la connaissance.

Les croyances que les esprits les plus forts ont quelque difficulté à évacuer portent sur la possibilité que certaines fontaines aient des eaux actives. On pense alors que la tradition pourrait avoir utilisé des propriétés des eaux que la science n'a pas encore mises à jour. Le nombre énorme de fois où on a évoqué devant moi le thermalisme pour justifier d'éventuelles propriétés des eaux me laisse penser que si on n'affirme pas le pouvoir de telle ou telle fontaine, on accepterait de prendre en compte l'éventualité de propriétés particulières de quelques unes d'entre elles.

Enfin, il est un récit qu'on m'a fait aussi très souvent (en fait, j'aurais de la peine à citer dix fontaines auxquelles il ne s'applique pas !) qui tend à les présenter comme exceptionnelles mais sous un argumentaire socialement acceptable : c'est celui selon lequel la fontaine qu'on est en train de regarder est une source intarissable. Invariablement, pour valoriser la fontaine dont on parle, mon interlocuteur même lorsque manifestement il n'adhère pas aux croyances dans des vertus surnaturelles de la fontaine, me dit : "cette fontaine est très bonne et elle a toujours de l'eau, même lors des grandes sécheresses". La revendication uniforme de ce récit peut avoir plusieurs raisons. D'une part, bien évidemment, ce peut être vrai. Il est tout à fait vraisemblable que les sources anciennement balisées et utilisées soient parmi celles qui ont les débits les plus puissants. J'ai d'ailleurs moi-même, aussi bien en 1976 qu'en 1989, pu vérifier pour quelques unes d'entre elles



qu'effectivement elles ne s'asséchaient pas complètement en période de grande sécheresse, mais aussi que ce n'était pas vrai pour toutes ! Mais il me semble que plus que la réalité du récit, c'est son caractère socialement acceptable qui fait qu'on l'adopte si facilement. Qu'il soit vrai ou non, il ne heurte pas le sens commun social de notre époque. Partant, tout un chacun, même le moins crédule aux choses étranges, peut le reprendre à son compte et créditer ainsi la fontaine qu'il connaît d'une importance qu'il ne pourrait pas lui accorder au vu de ses pouvoirs surnaturels.

On entrevoit donc ici comment se module la croyance en fonction de normes socialement admises. Il paraît assez clair qu'une société qui admet le miracle le constate et que la société rurale bretonne du XIX<sup>ème</sup> siècle pour laquelle les vertus des eaux étaient d'usage courant les constatait de même.

La société urbaine de la fin du XX<sup>ème</sup> siècle est hostile à l'irrationnel, au moins dans son discours explicite, c'est pourquoi il est fréquent d'enregistrer à propos de phénomènes relevant de l'irrationnel des discours de dénégation.

Mais il est une dernière modalité de rejet de toute croyance dans les pouvoirs des eaux des fontaines qui est tout à fait radicale et probablement grosse d'avenir : c'est l'ignorance totale de ces phénomènes. Elle se constate, lorsqu'à proximité d'une fontaine, on interroge un voisin qui ne sait même pas que la fontaine existe et *a fortiori* si son eau a ou non des vertus. L'indifférence et l'ignorance se rencontrent assez peu en zone rurale et elles sont pratiquement toujours le fait de gens jeunes. Par contre, elles sont assez fréquentes dans les petites villes ou dans les bourgs et quasi générales dans les lieux nouvellement habités comme les lotissements périurbains. Dans ces situations, on voit nettement s'opposer la société traditionnelle, au moins dans la mémoire de ceux qui l'ont connue, et la société contemporaine qui adopte des valeurs tout à fait différentes.

Il est très probable que statistiquement ceux qui ne croient pas aux vertus des eaux des fontaines soient un groupe important dans l'ensemble du pays mais il est non moins probable que ce groupe soit infiniment plus faible en zone rurale bretonne. C'est pourquoi il est beaucoup plus facile de rencontrer en Bretagne et auprès des fontaines

des personnes qui ne se prononcent pas sur les vertus des eaux que des incrédules qui revendiquent une position de rejet de ces croyances.

Enfin, le troisième groupe, qui est numériquement plus faible que tous les autres mais fort intéressant dans sa diversité et dans sa singularité, non seulement croit dans les pouvoirs des eaux mais exécute des pratiques aux fontaines. On peut distinguer dans ce cas également trois modes différents d'adhésion allant d'une affirmation modérée à une reconnaissance absolue.

Le groupe le plus prudent est certainement celui des fidèles catholiques qui se livrent aux rituels traditionnels aux fontaines lors des pardons. La plupart des pardons qui ont lieu dans un sanctuaire dont dépend une fontaine comprennent une visite à la fontaine. Parfois, la procession, et donc le clergé, s'y rend solennellement. D'autres fois, la visite à la fontaine est escamotée par l'Église. Mais, même dans ce cas, les pèlerins se rendent à la fontaine. La tradition, la pratique rituelle coutumière s'imposent. Analyser la forme de croyance des pèlerins dans les pouvoirs des eaux est alors extrêmement complexe mais il est tout à fait certain qu'elle est en étroite relation avec la foi chrétienne. Lorsqu'on interroge les pèlerins qui viennent aux fontaines lors de pardons sur les raisons de leur visite, on obtient essentiellement la réponse de la coutume. C'est la tradition. On l'a toujours fait. Et puis, il est indéniable qu'il y a un aspect ludique à jeter dans une fontaine une pièce de monnaie en faisant un vœu.

Mais si je retiens ces récits, c'est qu'ils tendent à expliquer comment on adhère à un système de croyances irrationnelles en dehors de toute illumination surnaturelle. Les esprits les plus cohérents entrent dans les problématiques de l'irrationalité et je dirais même que la logique de l'irrationnel ne se distingue pas de celle du rationnel. L'acte de croyance est motivé hors du champ du raisonnement mais une fois acquis il ne déroge pas aux règles de la raison, fonctionnement que R.Boudon désigne par le terme de "modèle de Simmel".

Si nous progressons dans le sens de l'adhésion aux croyances dans les vertus des eaux, nous rencontrons un ensemble de personnes qui a été le témoin direct ou l'acteur d'un "miracle" à une fontaine. J'ai recueilli une dizaine de récits de ce type. Ils se caractérisent par le fait que des

pratiques liées à des croyances traditionnelles ont été faites à une fontaine et qu'elles ont donné des résultats positifs. Du point de vue de celui qui les rapporte, ces faits sont toujours revendiqués mais par contre ces interlocuteurs affirment leur perplexité à propos de ces phénomènes. Ils affirment qu'ils ne savent pas s'il s'agit d'une coïncidence, si l'eau de la fontaine a véritablement des pouvoirs, si ces pouvoirs sont simplement naturels ou d'ordre surnaturel, si le résultat est à porter à l'actif de l'eau ou de son saint patron, etc... Leur seule certitude est celle du témoignage. Ils ont constaté par eux-mêmes les faits dont ils parlent et ils ne peuvent nier le témoignage de leurs sens même lorsque leur raison ne s'y accorde pas.

C'est l'évidence du vécu contre toutes les vues de l'esprit bien qu'il soit manifeste aussi que ces récits ne font preuve que pour des gens convaincus. C'est l'éternel question de ce champ de problèmes. Les voyants ne prédisent avec justesse qu'à ceux qui les écoutent et les fantômes ne se montrent qu'à ceux qui y croient. M.Mauss soulignait déjà ce fait en 1902 à propos de la magie dans son *Esquisse d'une théorie générale de la magie* <sup>79</sup>.

Enfin, il me reste à parler de ceux qui n'ont aucun doute sur les vertus des eaux. L'exemple le meilleur que j'en puisse donner est celui d'une vieille femme aujourd'hui gardienne d'une chapelle Saint Léger du Sud de la Cornouaille qui a été miraculée de la fontaine voisine. Dans son adolescence (probablement entre les deux guerres mondiales), elle fut atteinte d'une paralysie totale. Sa famille la conduisit lors du pardon à la fontaine de Saint Léger et elle y fut baignée. À partir de ce moment-là, elle put remarcher et réacquérir une autonomie suffisante pour se débrouiller sans aide. Pour elle, ce miracle (c'est le terme qu'elle emploie) est un bienfait de Saint Léger. L'eau de la fontaine a été l'instrument du pouvoir divin et il n'y a rien d'autre que l'expression de la puissance de Dieu à travers l'un des saints dans le bienfait dont elle a été bénéficiaire. Inutile sans doute de préciser qu'il s'agit d'une catholique très pratiquante et qui s'inscrit entièrement dans une foi sensible très peu intellectualisée. J'ai rencontré peu de témoins de ce type mais la même foi absolue animait aussi le récit d'un vieux prêtre qui m'a raconté comment il avait été sauvé d'une mort certaine pendant la

<sup>79</sup> M.Mauss Sociologie et anthropologie, Réed. PUF, Paris, 1973, p.85.

guerre de 14 grâce à une médaille trempée dans la fontaine Saint Gilles de sa paroisse. Des récits de ce type sont communs dans la religion catholique. Je ne les rapporte que dans la mesure où ils mettent directement en jeu les pouvoirs des eaux des fontaines.

Ceux qui ont un point de vue affirmé sur les pouvoirs des eaux des fontaines, qu'il soit négatif ou positif, me paraissent avoir un point commun très fort qui les distinguent des indécis : ils s'inscrivent dans un système de normes socialement cohérent. Ainsi, ceux qui fondent leur croyance sur l'expérience renvoient à la reconnaissance sociale du témoignage qui est très générale. Ceux qui se contentent d'affirmer le caractère intarissable de la source se rangent prudemment dans un ordre de déclaration peu suspect d'être jugé irrationnel et qui rejoint aussi d'ailleurs la norme du témoignage. Ceux qui expriment leur foi catholique appartiennent à des communautés pour lesquelles elle est non seulement admise mais souvent d'évidence. Mais ceux qui renvoient les croyances au monde de la crédulité ne font rien d'autre que de s'appuyer sur les normes dominantes de la société contemporaine qui fait une place indiscutée mais pas toujours très bien maîtrisée à la normalité scientifique.

Par contraste, ceux qui ne se prononcent pas nettement se situent le plus souvent dans des univers normatifs intermédiaires, non nécessairement compatibles du point de vue de la non contradiction et s'en accommodent plus ou moins bien. Pour l'exemple des fontaines, ce sont le plus souvent, du moins pour ceux que j'ai rencontrés, des gens qui appartiennent au système culturel de la société rurale bretonne ancienne par leur naissance, par leur histoire, par leur implantation dans le pays mais ce sont aussi des gens qui s'inscrivent tout autant dans la modernité par leur travail, par leurs activités quotidiennes, par leur accès à l'information, etc...

L'infinie complexité des relations entre les systèmes de valeurs auxquels participent les gens me paraît expliquer très largement toutes les modalités de croyance que j'ai essayées de mettre en évidence et aussi toutes celles dont je n'ai pas parlé. C'est ce qui me paraît, dans l'ordre des mentalités, caractériser ce que l'on appelle le changement social.

Jamais le changement culturel n'est discontinu. Il est toujours fait d'un *continuum*, parfois totalement extraordinaire par les contradictions dont

il est porteur, de systèmes de valeurs enchevêtrés liés à l'histoire de chacun qui, bien sûr, rejoignent le plus souvent celles de groupes sociaux entiers.

En étudiant les formes de croyances aux fontaines, je n'ai rien fait d'autre que de mettre en évidence, à partir d'un cas précis, une composante du changement social qui est lent et confus alors qu'on le présente bien trop souvent comme une réalité discrète !

On peut être à la fois rationaliste et aller jeter une pièce dans une fontaine, tout comme on peut être un cadre dynamique au fait de la technologie de pointe et aller consulter une voyante !

Par contre, ceux qui ressortent toujours comme des groupes minoritaires, dans toutes les études de mentalités, ce sont ceux qui s'inscrivent dans un système normatif cohérent. Dans les études sociologiques représentatives de l'ensemble de la population française portant sur les questions religieuses, les irréguliers convaincus et les religieux croyants et pratiquants constituent des groupes d'environ 10 à 20 % chacun, selon les critères retenus. Par conséquent, au moins les deux tiers de la population française appartiennent à des systèmes normatifs et culturels multiples entre lesquels il n'est pas tranché.

### *La croyance*

Revenons à la question sur laquelle je voudrais conclure parce qu'elle me paraît être au fondement de toutes les autres, à savoir celle de l'adhésion des individus aux croyances aux fontaines et bien plus généralement celle tout simplement de la croyance.

Adhérer à un système de représentations quel qu'il soit, suppose une actualité du dit système ou tout du moins une compatibilité de ce système de représentations avec ceux qui dominent le groupe que l'on considère. C'est d'ailleurs ce que nous dit J.C.Schmitt lorsqu'il écrit : "Rien n'est *survécu* dans une culture, tout est vécu ou n'est pas. Une croyance ou un rite ne sont pas la combinaison de reliquats et d'innovations hétérogènes, mais une expérience n'ayant de sens que dans sa cohésion présente."<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> J.C.Schmitt " Religion populaire et culture folklorique", Annales E.S.C., Sept-Oct.1976, p.941-53.

Les croyances et pratiques aux fontaines doivent être comprises comme un élément socialement intégré d'un système de représentations, jouant un rôle cohérent et nécessaire dans l'ensemble social et l'exprimant. Elles varient avec la fonction qui est la leur dans une société donnée à un moment donné ou se maintiennent en changeant de rôle ou de signification si elles sont compatibles avec la réalité nouvelle à laquelle elles ont à s'intégrer.

Au XIX<sup>ème</sup> siècle, dans la société rurale bretonne, le rôle des fontaines, dont les croyances et pratiques sont les expressions, est un rôle médical et divinatoire : aller aux fontaines, c'est d'abord essayer de résoudre des problèmes quotidiens. Pour ce faire, le groupe social utilise les moyens techniques qui sont à sa disposition et les systèmes de représentations qui sont les siens. Dans cette société, la religion dominante est le catholicisme. On doit donc s'attendre à ce que les croyances aux fontaines s'inscrivent sous ses valeurs. D'autre part, les conceptions magico-métaphysiques de la connaissance et du rapport de l'homme au monde de ce groupe social (dont la médecine est empreinte) confortent l'idée de leur efficacité technique. Il en résulte que croyances et pratiques aux fontaines remplissent alors pleinement leurs fonctions médicale et divinatoire.

Si on considère, par contre, la société bretonne lettrée de la même époque (si l'on accepte d'en voir le témoignage à travers les écrits des folkloristes) qui ne reconnaît pas ces conceptions idéologiques pour siennes, on remarque qu'elle rejette les pratiques aux fontaines, au nom de l'obscurantisme. En un temps et en un lieu donné, l'appartenance sociale détermine les valeurs dominantes et, modestement, croyances et pratiques aux fontaines en témoignent.

Au XX<sup>ème</sup> siècle (du moins dans sa seconde moitié), où la science, qui entraîne à sa suite un rationalisme parfois étroit, évince la magie et en remplace les pratiques par des technologies différentes, où la distance entre le naturel et le surnaturel s'accroît dans la représentation collective de l'univers, les croyances et pratiques aux fontaines ne peuvent plus remplir leurs rôles précédents. En tant que moyens médical et divinatoire, elles disparaissent. Et si pourtant on peut encore les observer à l'heure actuelle, c'est sous une forme différente. On l'a vu, elles tendent à s'inscrire dans l'imaginaire collectif et à entrer dans la

production littéraire par le moyen de la légende ou à se maintenir à travers l'activité ludique de l'interrogation amoureuse par exemple.

Les changements de société (technologiques, économiques, idéologiques, etc...) entraînent toutes les manifestations de l'activité sociale dans leur mouvement et c'est chaque fait social qui en est transformé. C'est ce que nous constatons pour les fontaines où, par exemple, un changement dans les conceptions médicales entraîne une désaffectation des pratiques aux fontaines alors même pourtant que les conceptions religieuses (du culte des saints, par exemple) ne sont pas remises en question. C'est la même lecture qui nous permet de comprendre que les pratiques aux fontaines se maintiennent assez bien dans leur aspect plus souriant des demandes de mariage ou même parfois plus angoissée à travers les vœux qui y sont faits. Peu de choses, dans nos représentations présentes, s'opposent à la tentation de lever le voile sur l'avenir. Et il se peut même que le marché économique-politique du jeu nous y incite. Il n'y a donc pas de raison que les fontaines n'entrent pas dans cette façon de vivre alors qu'elles ont perdu presque totalement leurs liens religieux si ce n'est dans le cadre bien particulier des pardons. Et, à ce propos, il est intéressant de remarquer que dans l'Église catholique on n'admet plus une lecture au premier degré des pouvoirs des fontaines mais que, lorsqu'on ne les rejette pas, on n'en fait une lecture symbolique.

Ces réflexions sont très sensiblement éloignées des problématiques de survivance ou de foi strictement chrétienne mais elles nous ramènent par contre à l'analyse pascalienne de la croyance dans laquelle il montre que nous croyons plus par l'habitude, par la tradition que par la raison ou la décision pour nous inciter précisément au choix rationnel : "Car il ne faut pas le méconnaître : nous sommes automate autant qu'esprit ; et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y-a-t-il peu de choses démontrées ! Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues ; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense"<sup>81</sup>, où l'on retrouve la dualité vécue du rationnel et de l'irrationnel.

---

<sup>81</sup> Pascal Pensées 252.

## La croyance comme modalité de la connaissance<sup>82</sup>

Une recherche beaucoup plus récente sur les formes de la modernité<sup>83</sup> m'a permis de reprendre la question des interprétations possibles de la croyance, dans des termes assez proches de ceux auxquels m'avaient conduite les croyances aux fontaines. Ayant en effet interrogé des personnes qui se déclarent sans-religion sur leurs choix moraux et idéologiques, j'ai essayé de mettre en évidence d'éventuels systèmes de pensée sous-jacents au rejet de toute religion instituée par des individus qui peuvent souscrire à des choix aussi divers que l'agnosticisme, l'athéisme ou le déisme, notamment. Les questions des choix métaphysiques, religieux, moraux, sociaux étaient traitées dans cette enquête. Et, parmi les thèmes abordés lors de ces entretiens, se trouvaient ceux du rapport à la science et des points de vue sur les pratiques irrationnelles telles que l'astrologie, les traitements des maladies par des guérisseurs ou magnétiseurs, le spiritisme, la superstition ou encore la croyance dans les extraterrestres, par exemple. L'interrogation sur ces thèmes visait à faire apparaître les opinions des personnes interrogées sur la légitimité des savoirs et sur la validité de la connaissance d'une façon plus large.

Les résultats de l'analyse des réponses sur ces thèmes permettent de cerner les cohérences et les contradictions des argumentations qui sont développées pour justifier ou rejeter les croyances à telles ou telles pratiques irrationnelles, et de les comparer à un recours à la scientificité comme vecteur plus ou moins utilisé de la légitimation des propos.

Dans l'univers social de la science, la question de la croyance ne se pose guère. Dans l'univers religieux, souvent posée en terme de foi, elle s'inscrit volontiers dans une opposition à un rationalisme scientifique étroit qui ne saurait épuiser l'ensemble des rapports de l'homme au monde. Entre ces deux pôles extrêmes, des compromis historiques et philosophiques se sont construits, notamment, en France, par

---

<sup>82</sup> S.Denèfle "La croyance comme modalité de la connaissance", *Religion et religiosités parallèles*, à paraître en 1996, dans la revue *Studies in Religions* ; "Ouvriers incroyants ou l'administration de la preuve", *Crises et métamorphoses ouvrières*, L'harmattan, Paris, 1996, p.259-266 ; "La légitimation du croire", communication pour le GDR "religion et modernité", février 1994.

<sup>83</sup> On trouvera l'exposé des résultats de ce travail dans le chapitre suivant.



l'instauration d'une société civile laïque. Il m'a donc semblé intéressant, d'examiner les points de vue de personnes qui se déclarent sans-religion, sur les questions de la validité de la connaissance et sur la justification qu'elles donnent de leurs croyances. En effet, sans Église, sans dogme, comment peut se poser la question de la légitimité de l'opinion ? Est-elle fondée par un recours à la science ? L'est-elle par l'implication dans la pratique ? Le savoir est-il individuel ou porté par l'ensemble social ? Autant de questions qui ouvrent sur la validité de la connaissance, que celle-ci soit pratique, rationnelle, scientifique ou de sens commun.

On sait que l'ambiguïté en matière idéologique ne concerne pas pour l'essentiel ceux qui partagent des conceptions socialement bien instituées (catholiques ou athées par exemple), mais la majorité des personnes qui se trouvent en "situation dissonante" entre leurs choix religieux et idéologiques. Parmi eux, ceux qui se déclarent sans-religion peuvent développer des formes individualistes de croyances métaphysiques, par exemple, ou partager des conceptions nettement athées ou encore prendre leurs références dans des conceptions diverses, socialement admises.

L'analyse des données de l'enquête a montré que les personnes sans-religion interrogées argumentent très différemment leur position à l'égard de la science selon leur place sociale, les plus jeunes et les plus lettrés ayant une position très rationaliste, les plus modestes s'appuyant davantage sur l'expérience vécue.

Pour ce qui est de leur attitude à l'égard des phénomènes irrationnels sur lesquels ils étaient interrogés, ce qui ressort avec le plus de force c'est l'hétérogénéité de leurs points de vue. Et cette hétérogénéité se complique singulièrement à l'examen des arguments qui sont utilisés pour justifier ces choix. En effet, on peut regrouper les différents arguments utilisés en quatre types distincts qui servent aussi bien les points de vue favorables qu'hostiles aux phénomènes évoqués : les arguments qui font référence à la légitimité scientifique, ceux qui font appel à une vraisemblance socialement admise ou aux témoignages, les plus nombreux qui présentent l'expérience ou l'expérimentation comme déterminantes et, dans une proportion bien moindre, ceux qui font appel à l'émotion.

Quand on examine les relations entre les types d'arguments utilisés et l'adhésion aux faits irrationnels, dans le souci d'évaluer la cohérence éventuelle dans les propos, on voit ressortir trois types de comportements tranchés : la moitié des personnes interrogées développent des arguments de type rationnel ou expérimental et adhèrent très peu aux phénomènes irrationnels, un petit nombre de personnes y sont au contraire très sensibles et n'utilisent quasiment pas ce type d'arguments et enfin les autres ont une cohérence très faible et utilisent pratiquement toute la gamme argumentaire pour justifier des positions très hétérogènes.

De ces quelques éléments d'enquête, pris pour exemple, ressort l'un des problèmes les plus difficiles qu'amène le travail de terrain. Dans la vie quotidienne, loin de la pensée systématique, la légitimation du croire est polymorphe et se trouve souvent assez peu corrélée avec les types de croyances. Dans le cas de personnes sans-religion, on constate que, pour une grande part d'entre elles, le recours au modèle scientifique est associé au rejet des pratiques irrationnelles mais ce recours est fort loin de répondre aux normes effectives de la science. Il s'agit plutôt de représentations que l'on partage à propos de la façon légitime de penser et dont il semble bien que l'ensemble social soit porteur. Mais dans une proportion importante, la contradiction des propos ne semble sensible qu'à l'observateur. Et c'est d'ailleurs vraisemblablement pourquoi poser la question de la légitimation de l'adhésion à telle ou telle croyance est un méta-problème, un problème qui concerne les observateurs et non les acteurs de la vie sociale.

Comme il ne peut s'agir de présenter les points de vue des personnes interrogées comme plus ou moins vraies, plus ou moins logiques, plus ou moins scientifiques, plus ou moins pratiques, il reste à essayer de les lire comme les éléments de la connaissance de sens commun dans une situation sociale bien précise. Et pour cela, il peut être utile de retourner vers les interprétations théoriques de la légitimité de la connaissance.

Si l'on considère la façon dont nos interlocuteurs présentent les raisons de leur façon de penser, on peut tendre à relever dans leurs arguments les errances qui les désignent comme propos erronés ou, au contraire, on peut y voir la mise en oeuvre de la faculté de connaître qui passe par une expérience médiatisée par une situation sociale et historique

précise. Dans un cas, la connaissance vraie est un paradigme absolu par rapport auquel toutes les opinions se mesurent, dans l'autre la connaissance se construit dans la mouvance des temporalités humaines. Le projet de lire dans un ensemble de discours de la vie de tous les jours des modalités de la légitimation du croire ne saurait nous renvoyer au fondement de la connaissance vraie, qu'elle soit ou non de type rationnel, car le décalage y est profond entre l'universalité des modes de pensée et les pratiques quotidiennes. Partant, il nous faut nous tourner vers ceux qui ont essayé de rendre compte de la conviction des idées plus ou moins valides et diverses plutôt que vers ceux qui ont légitimé un savoir apodictique unique. C'est pourquoi, il me semble légitime de revenir sur le problème humien de l'inférence.

Alors que le rationalisme cartésien opposait comme erreur à la vérité les croyances fictives à l'évidence de la raison, Hume a montré que cette raison elle-même s'appuie sur la croyance dont le vecteur est ce qu'on appelle au XVIII<sup>ème</sup> siècle l'imagination et qui est, chez Hume, plus une faculté de recevoir les impressions, elles-mêmes génératrices des idées, que la faculté créative qu'elle est aujourd'hui. C'est en posant le problème de la possibilité de la connaissance que Hume va développer son analyse du passage des impressions-idées à la connaissance. Comment peut-on inférer hors du champ de notre expérience ? On connaît les exemples célèbres : comment sait-on que le soleil se lèvera demain, que l'eau bouera à 100°, etc... La certitude qu'on en a est totale et pourtant elle ne s'appuie que sur la déduction. C'est la loi de causalité qui fonde notre certitude. Dans le *Traité de la Nature Humaine* (*A Treatise of Human Nature* 1739) mais surtout dans l'*Abrégé* de 1740, Hume démonte le principe de causalité et ramène ce principe de la raison à une croyance dans la reproduction d'effets que l'expérience nous présente. La causalité n'est pas un principe déductif au sens logique du terme, c'est le principe principal de l'induction et il s'appuie sur l'expérience. Ainsi le roi des Indes sera-t-il justifié à ne pas "croire" que l'eau se solidifie par le gel puisque personne n'a jamais eu cette expérience sous les Tropiques. L'idée de la chose qui est cause ne nous permet aucunement de concevoir l'effet qui suivra, c'est l'expérience seule qui le fait. Et le problème dans la perspective de Hume devient tout à fait intéressant lorsqu'il s'interroge pour comprendre comment nous pouvons croire à des inférences pour lesquelles nous n'avons pas

d'expérience, c'est-à-dire lorsqu'il se demande ce qu'est la croyance. La croyance n'est qu'une modalité particulière de l'idée qui provient de l'imagination. C'est la connexion entre une impression et une idée dans l'imagination qui provoque la croyance, c'est ce que Hume nomme l'habitude. Et cette connexion lorsqu'elle n'est pas générée par l'expérience, l'est par tout autre moyen et en particulier par l'exemple ou la confiance. Ainsi, "certain prendra pour histoire un récit qu'un autre tient pour un conte", mais aussi toute manifestation comme des cérémonies religieuses ou des fêtes fortifieront la connexion et enfin l'autorité sociale aura le même effet.

Cette faiblesse de la croyance qui la fait reposer sur l'imagination ouvre bien entendu la question de sa validité. Et pour Hume il faut "distinguer dans l'imagination entre les principes qui sont permanents (comme la causalité) et les principes qui sont variables, faibles et irréguliers". Croire à l'existence des corps et croire aux fantômes sont des démarches naturelles et il y a un grand nombre de croyances absurdes mais lorsque Hume étudie la question des miracles par exemple, il montre qu'elle s'appuie sur la force du témoignage mais montre aussi que le témoignage ne peut pas contrebalancer l'expérience des lois naturelles. Et on connaît l'exemple de la reine d'Angleterre : si on nous disait qu'elle est morte en 1600, que l'on ait des attestations nombreuses de cette mort, et qu'elle est revenue régner en 1603, on ne le croirait pas parce que l'écart serait trop grand entre le poids du témoignage et celui de notre expérience. Pourtant l'esprit livré à lui même produit bien des chimères et forge des chaînes causales fictives, confond l'accidentel et l'essentiel, et se sert des propriétés du langage pour substituer aux répétitions les témoignages de ces répétitions. C'est ainsi que procède l'éducation, le mensonge, la superstition ou l'éloquence nous dit Hume. Ainsi des croyances sont illégitimes ou légitimées par un accident temporel comme un moment culturel ou social ou institutionnel par exemple<sup>84</sup>.

Le scepticisme qui suit cette remise en cause fondamentale des fondements de la raison a bien sûr découvert la croyance à la source de la connaissance mais il a marqué aussi la légitimité des croyances. Pour

<sup>84</sup> G.Simmel ne dit guère autre chose lorsqu'il pose qu'un raisonnement correct peut produire des idées fausses, thème repris par R.Boudon, notamment ; et nos interlocuteurs le montrent qui, par exemple, selon leur niveau d'instruction, s'inscrivent plus ou moins dans la logique rationaliste.

Hume entre les conceptions essentialistes de la raison et le doute absolu il y a place pour une croyance raisonnable. Ce raisonnable est conséquence de l'effort de calcul et de réflexion qui appartient à notre imagination mais il est aussi très lié à nos passions qui influent très directement sur l'imagination et favorisent les connexions entre impressions et idées évoquées plus haut. Et là encore nous retrouvons le moteur du collectif qui soutenant les passions résonnent dans l'imagination pour favoriser la croyance.

Si une croyance peut se substituer à une autre, c'est par la plus grande résonance qu'elle a dans l'imagination ; donc un modèle collectif pourra en détrôner un autre puisque la science elle-même est fondée sur la croyance, d'après la théorie de la connaissance que nous venons d'évoquer. Ainsi par exemple l'adhésion à la science déstabilise la croyance de type irrationnel de la religion, dans l'exemple qui précède de personnes sans-religion manifestement marquées par la sécularisation importante de la société française.

Ce qui ne signifie nullement que la raison s'impose naturellement mais tout au contraire qu'elle le fait à travers le modèle social de la modernité. D'ailleurs Hume est sans illusion sur la force de la connaissance qui écrit : *"Il existe une grande différence entre les opinions que nous formons à la suite d'une réflexion calme et profonde et celles que nous embrassons par une espèce d'instinct ou d'impulsion naturelle, en raison de leur conformité et de leur harmonie avec l'esprit. Si ces deux opinions deviennent contraires, il n'est pas difficile de prévoir celle qui aura l'avantage : aussi longtemps que notre attention est appliquée au sujet, le principe philosophique et artificiel peut prévaloir ; mais au moment où nos pensées se relâcheront, la nature se déploiera pour nous ramener à notre première opinion."* S'il y a contrariété entre la réflexion et la croyance, la réflexion ne peut nuire à la croyance car elle est construite sur l'imagination, élément fondamental de la nature humaine.

Ainsi, c'est en plaçant à la source de la connaissance la croyance que Hume déstabilise la raison et ramène le problème de la vérité à la connexion entre impressions et idées générées essentiellement par les passions et l'expérience, ce qui nous ramène à introduire le social dans le procès constitutif de la connaissance et à replacer la croyance au

fondement de la connaissance, non pas en droit mais en fait, et c'est bien ce que nous montre l'enquête.

## **Temporalités sociales**

Les différentes investigations empiriques que j'ai tentées pour comprendre comment s'articulent croyance et rationalité dans l'ordre de la connaissance dont, je le rappelle, le sens originel est la recherche des fondements de l'action, m'amène à considérer deux grandes questions auxquelles elles peuvent apporter des éléments de réponse.

D'une part, il me semble que le terrain souligne très fortement les liens étroits qui unissent croyance et science à la temporalité sociale, d'autre part il montre comment le changement de modèle rationnel évolue dans la continuité sociale en permettant la coexistence, dans le vécu individuel, d'éléments idéologiques divers, voire contradictoires.

La première question traverse la réflexion philosophique depuis l'Antiquité : on la trouve chez Cicéron, Montaigne, Pascal, Hume, etc. Si elle se pose d'une façon nouvelle à l'heure actuelle, c'est parce que la position de la science s'est profondément modifiée dans l'ensemble social à partir du XVIII<sup>ème</sup> siècle et ce qu'il est convenu de nommer l'avènement de la modernité. En effet, les perspectives humanistes, progressistes, universalisantes de la philosophie du XVIII<sup>ème</sup> siècle ont placé la raison humaine au centre et au sommet de toute l'activité des hommes et notre siècle réalise socialement cette idéologie<sup>85</sup> que le XIX<sup>ème</sup> a construit progressivement. La raison dominante, contre les religions instituées notamment, a porté le développement de toute l'activité scientifique, notamment sur le terrain de l'humanité. Elle a constitué en modèle le fonctionnement même de la rationalité, c'est-à-dire la mathématique, et mis en oeuvre le grand projet galiléen de la lecture mathématique du monde. Mais ce modèle scientifique a été intellectuel bien longtemps avant d'être social et ce que nous montre de façon modeste mais pertinente les croyances populaires, comme celles

---

<sup>85</sup> Voir chapitre 3.

qui sont attachées aux fontaines en Bretagne, c'est comment s'accommodent sur le temps long les comportements en fonction des évolutions de la connaissance sociale. Les savoirs et les croyances adviennent dans un entrelacs continu qui s'étale sur la diversité des positions sociales. Pourtant, cette continuité du processus atteint des seuils qui permettent de différencier ce qu'on pourrait appeler des temporalités sociales qui se caractérisent par des normes axiologiques, cognitives, culturelles, dominantes qui constituent ce que je considère comme "le pensable, le concevable d'une époque".

Ainsi, telle croyance magico-religieuse est considérée comme pratique légitime et savoir évident dans la société rurale chrétienne bretonne du XIX<sup>ème</sup> siècle, superstition dans la société urbaine lettrée de la même époque et légende à la fin du XX<sup>ème</sup> siècle. Ce qui différencie ces trois statuts, c'est leur implication dans la modernité, c'est-à-dire dans une conception idéologique du monde.

Bien évidemment, la sociologie de la connaissance a traité longuement ces questions et, on l'a vu, dès la constitution même de la sociologie. Les épistémologues pour leur part se sont efforcés surtout de mettre en évidence dans le procès scientifique lui-même les vecteurs idéologiques et sociaux. Sans revenir sur l'importance des conceptions constructivistes de la science dans cette prise de conscience de la relativité des normes du savoir, et pour faire exemple, je ne citerai que le titre de l'ouvrage célèbre d'Habermas : *La technique et la science comme "idéologie"*.

Mais plus précisément, certains épistémologues ont proposé d'analyser, dans le cadre limité de la science, à la fois ce que j'appelle des temporalités sociales et ce qui génère leurs évolutions. Bachelard est l'un d'entre eux et son concept de "rupture épistémologique" a largement servi la réflexion de notre siècle sur le changement. Kuhn en est un autre qui a lui proposé le concept de "paradigme" pour caractériser les normes de l'activité d'une discipline scientifique à un moment donné. Il met clairement en évidence le caractère historique de tels paradigmes et souligne combien ils mêlent science et croyance<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> T.S.Kuhn *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1983, p.19 : "S'il faut appeler mythes ces croyances actuellement dépassées, alors les méthodes qui ont pu conduire à ces mythes, les raisons qui ont fait tenir ceux-ci pour vrais sont bien semblables à celles qui conduisent aujourd'hui à la connaissance scientifique. Si, au contraire, il faut les ranger dans la catégorie des sciences, la science a alors contenu

J.Piaget a, quant à lui, élargi ce concept en proposant de considérer des "paradigmes épistémiques" et des "paradigmes sociaux" porteurs au-delà du seul champ de la science des possibilités sociales d'existence de celle-ci. Au-delà de la seule perspective épistémologique, le concept de "paradigme social" me semble tout à fait intéressant pour rendre compte de ce que j'appelle le "pensable d'une époque", à la nuance importante près qu'il faudrait l'appliquer à l'ensemble social dans son entier et non pas au seul champ de la connaissance. Non seulement toute la connaissance n'est pas possible dans une société et dans un temps donné mais toute la croyance, toute la morale, toute la capacité à concevoir ne le sont pas non plus.

La seconde des questions auxquelles la recherche empirique sur la croyance peut apporter quelques réponses est celle du changement, celle des seuils. Si, en effet, dans le champ limité des théories physiques, la notion bachelardienne de "rupture épistémologique" cerne de façon très pertinente les changements, elle est beaucoup plus délicate, voire impossible, à mettre en oeuvre dans un champ social plus vaste. On l'a vu, ce qui caractérise l'évolution sociale, c'est bien plus la continuité que la rupture. Et pourtant à certains moments les normes collectives sont radicalement différentes de celles d'un autre temps. Pour essayer de cerner la mouvance de cette réalité, Weber a proposé sa notion "d'idéaltype" dont il dit : "Les idées mêmes qui ont gouverné les hommes d'une époque, c'est-à-dire celles qui ont agi d'une façon diffuse en eux, ne peuvent, dès qu'il s'agit d'un tableau de pensée quelque peu compliqué, être saisies avec la rigueur conceptuelle que sous la forme d'un idéaltype, pour la simple raison qu'elles agitaient empiriquement un nombre d'hommes indéterminé et variable et qu'elles prenaient chez chacun d'eux les nuances les plus variées quant à la forme et au fond, quant à la clarté et au sens."<sup>87</sup> L'exemple qu'il développe ensuite de ce qu'on appelle "le christianisme médiéval" illustre parfaitement à la fois la réalité d'un contexte social spécifique et l'extrême mouvance de son actualisation.

---

des ensembles de croyances absolument incompatibles avec ceux qui sont les nôtres."  
<sup>87</sup> M.Weber "L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales", *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1992, p.179-180.



Sur cette question, l'exemple de la constitution du genre "légende" me semble montrer les processus d'évolution qui, sur la longue durée, font passer d'un état de croyance à un état de rejet au nom d'un nouveau savoir. L'exemple de l'adhésion de personnes professant le rationalisme aux phénomènes paranormaux ou celui de l'évolution des formes de croyances dans les vertus des eaux, permettent de voir comment, dans une vie individuelle, se sédimentent et coexistent des fragments d'idéologies très différentes.

Les normes de la science et sa constitution historique à travers des champs sociaux où s'entrecroisent savoir et croyance ont mis en évidence le caractère expérimental privilégié que peut être celui de l'idéologie de la modernité, d'une part parce qu'il est celui qui a privilégié la pensée rationnelle, d'autre part parce qu'il est de notre temps. On peut en discerner l'origine historique, on peut observer dans bien des univers sociaux son développement, depuis le XVIIIème siècle au moins, grâce aux travaux des sciences historiques et sociales, et enfin on peut en explorer un état assez largement accompli en notre fin de siècle.

Comprendre l'avènement social de cette façon de penser le monde "selon laquelle ce sont à leur tour la science et à la technique qui aujourd'hui assument aussi la fonction de donner à la domination ses légitimations"<sup>88</sup>, m'a donc logiquement paru important pour penser notre temps et poursuivre ma réflexion sur les normes sociales.

---

<sup>88</sup> J.Habermas *La technique et la science comme "idéologie"*, Gallimard, Paris, 1973, p.37.

## Chapitre 3

### Modernité

Réfléchir à l'établissement de l'idéologie de la modernité dans la société occidentale est une ambition conséquente qui a donné lieu à un très grand nombre d'écrits, tant philosophiques que sociologiques ou historiques. Certains sont polémiques, d'autres ont prétention à montrer la fin de la modernité. Tous s'accordent, en tous cas, pour caractériser cette lecture du monde par le recours quasi exclusif à la rationalité, incarnée dans chaque individu. Le modèle cognitif en est bien évidemment la science qui dépasse d'ailleurs le seul champ de la connaissance pour servir de modèle à toute recherche de fondement que ce soit dans le champ axiologique, politique, voire philosophique. Sur ce modèle de la rationalité en acte, se sont développées, notamment, toutes les sciences humaines qui sont bien trop souvent interrogées par le politique.

Le rationalisme et l'individualisme qui lui est afférent semblent, de nos jours, constituer le modèle de notre temporalité sociale, pour reprendre les termes proposés précédemment, ou dit autrement, l'idéologie dominante de notre temps. La référence à l'universel rationnel est au fondement des Droits de l'Homme, tout comme il est la base de toutes les formes de libéralisme. Il établit les normes sociales de notre temps et entre, en cela, en conflit avec toutes les problématiques religieuses. En France où cette façon de voir s'est mise en place progressivement, au moins depuis la Révolution, des heurts, plus ou moins violents selon les moments, l'ont opposée au catholicisme. On peut remarquer que des incompatibilités tout aussi inéluctables oppose le rationalisme occidental à l'Islam dans d'autres pays.

La raison principale en est certainement que ce qui est en jeu, c'est une conception de la vérité qui porte en elle la justification profonde de tous nos actes. La raison placée au coeur des normes humaines redéfinit les droits et les devoirs tout comme elle réécrit le sens de la vie. Il est manifeste que ce n'est pas seulement un enjeu cognitif : c'est totalement un choix métaphysique.

Si donc il est possible de considérer, du point de vue sociologique, la question de l'établissement social de la modernité, ce sont tout à la fois les normes de la connaissance et celles de la morale et de la religion qui seront mises en évidence. C'est la raison pour laquelle, j'ai cherché à constituer autour de la question de la modernité une problématique de recherche qui ne peut que se trouver au croisement de toutes les interrogations qui ont conduit l'ensemble de mes travaux.

Si le cadre de mes investigations s'est imposé nettement, il était beaucoup moins aisé de construire un objet de recherche empirique sur ces questions. Mais il m'a semblé que la question de la sécularisation pouvait porter de façon intéressante une problématique sociologique. Comme l'écrit Habermas, en effet : "La sécularisation et la "désacralisation" des images du monde orientant l'action, voire la tradition culturelle dans son ensemble, sont la contrepartie d'une "rationalité" croissante de l'activité sociale."<sup>89</sup>

Ce processus qui fait passer du religieux au laïque a, dans le champ social français, accompagné l'avancement de la pensée rationaliste. De surcroît, ce concept est longuement réinterrogé depuis l'affaissement constaté des pratiques religieuses dans la seconde moitié du XXème siècle. Il m'a donc paru intéressant de tenter d'appréhender les modes sociaux de la sécularisation de notre temps, et ce d'autant plus que sous différents aspects la situation française contemporaine est assez complexe de ce point de vue. À l'heure actuelle, en effet, les français se disent catholiques mais délaissent la pratique religieuse. Le quotidien semble indifférent aux dogmes religieux mais les extrémismes religieux défrayent la chronique. Les marchés du paranormal connaissent un engouement qui manifeste un intérêt certain pour l'irrationnel voire le surnaturel. La mondialisation des média impose à toutes les sociétés des modèles occidentaux beaucoup plus économicistes que religieux et

---

<sup>89</sup> J.Habermas *La technique et la science comme "idéologie"*, Gallimard, Paris,1973, p.4.

ramène de nombreux pays les échos de la lutte de quelques uns pour des exigences métaphysiques qui voisaient étrangement avec les nationalismes les plus anciens. On pourrait dire que, si notre quotidien n'est pas religieux, l'événement, au sens journalistique du terme, est aujourd'hui religieux. Mais c'est précisément ce caractère "extraordinaire", "étonnant", "exceptionnel" de l'événement qui constitue un paradoxe puisque la religion n'y est pas présente comme une pensée largement partagée mais comme le vecteur d'activismes marginaux. Devant ces contrastes, la presse a largement contribué à poser le problème dans les termes, probablement trop étroits, de "déclin ou renouveau" du religieux.

Cette façon de poser la question de la sécularisation n'est d'ailleurs pas très nouvelle puisque É. Durkheim, dans un texte de 1887, connu sous le titre de *L'avenir de la religion* mais sous-titré *De l'irréligion de l'avenir* examinait l'ouvrage de M. Guyau sur le déclin de la religion paru cette même année et intitulé *L'irréligion de l'avenir, étude de sociologie*. Rapportant la thèse de l'auteur, Durkheim exposait ce qu'on peut considérer comme l'une des formes banales de la théorie de la sécularisation et notamment : "il faut fermer les yeux à l'évidence pour ne pas s'apercevoir qu'elles <les religions> sont en train de se dissoudre. Les dogmes s'en vont. Par sa partie positive et constructive, la science est déjà sur certains points en mesure de les remplacer."

Ce discours tant de fois repris au siècle suivant et dont Durkheim reconnaît le bien fondé empirique vaut cependant à M. Guyau une critique sérieuse d'intellectualisme. Selon Durkheim, M. Guyau fait de la religion "une hypothèse de métaphysique ou de philosophie morale, une induction scientifique mal menée" et voit dans ce décalage la raison de la désaffection qu'elle connaît. Or pour É. Durkheim, le caractère social de la religion et en particulier son caractère d'"obligation sociale" interdit d'en faire un système philosophique comme un autre et partant d'interpréter en ces termes le déclin des religions : "Si les religions n'avaient jamais eu d'autre tort que de se trouver en désaccord avec les vérités scientifiques, elles seraient encore très bien portantes. Si, malgré ce conflit, les sociétés avaient continué à avoir besoin de la foi religieuse, on en aurait été quitte pour nier la science ; ou bien encore les religions se seraient modifiées et adaptées aux idées nouvelles, car rien ne permet d'affirmer que l'organisme religieux soit arrivé au

maximum de souplesse et de plasticité qu'il comporte." En effet, pour É. Durkheim, un fait social ne peut recevoir d'explications en termes philosophiques et "pour démontrer qu'elle <la religion> n'a plus d'avenir, il faut faire voir que les raisons d'être qui la rendaient nécessaire ont disparu ; et, puisque ces raisons sont d'ordre sociologique, il faut chercher quel changement s'est produit dans la nature des sociétés qui rend désormais la religion inutile et impossible."<sup>90</sup>

Parce que cette critique durkheimienne me semble particulièrement pertinente, j'ai choisi de privilégier l'étude sociologique par rapport à la réflexion philosophique. J'ai également essayé de renouveler la perspective de recherche et plutôt que de situer ma problématique du point de vue des religions, j'ai considéré ceux qui étaient susceptibles de partager les valeurs porteuses de la sécularisation. C'est ce qui m'a amenée à travailler sur un groupe toujours constitué en ensemble complémentaire dans les travaux de sociologie des religions : celui des personnes qui se déclarent sans-religion<sup>91</sup>.

Comme on peut légitimement faire l'hypothèse que les évolutions idéologiques vastes, que l'on regroupe sous le terme de "sécularisation", sont sensibles à ceux qui déclarent rejeter toute appartenance religieuse, il m'a semblé, qu'après réflexion sur sa constitution, il devait être intéressant d'analyser qui était sans-religion et surtout quelles conceptions du monde fondent le choix des personnes qui se déclarent "sans-religion", même si l'on ne sait pas encore très précisément les raisons de ce rejet. J'ai donc entrepris une recherche auprès de ceux qui se déclarent "sans-religion" pour mettre en parallèle leurs choix idéologiques avec une analyse conceptuelle de la sécularisation, c'est-à-dire reconsidérer les modèles théoriques qui nous sont très souvent proposés (de la sécularisation, de la modernité ou de la post-modernité, de l'individualisme, du sacré ou des idéologies, etc.) à la lumière de la

<sup>90</sup> É. Durkheim, *Textes*, T.2 *Religion, morale, anomie*, Éd° de Minuit, Paris, 1975, p.149-165.

<sup>91</sup> Voir S. Denèfle *Sans-religion*, Paris, (publication en cours), 280p. ; "Ouvriers incroyants ou l'administration de la preuve", *Crises et métamorphoses ouvrières*, L'Harmattan, Paris, 1996, p.259-266 ; "Catholiques en rupture", *Dépassées, les valeurs chrétiennes?*, Panoramiques n° 23, Arlea-Corlet, Paris, 4ème trim.1995, p.167-178 ; "Croyances et valeurs d'étudiants se déclarant sans religion", *Crépuscule des religions chez les jeunes ?*, L'Harmattan, Paris, 1992, p.149-162 ; ""Etre sans religion", ce n'est pas ne croire en rien. Bien au contraire" communication au colloque international de Paris *Le syncrétisme dans le monde contemporain* (CEAQ - CRI Paris V) de décembre 1990.

recherche empirique qui est pratiquement absente, actuellement, de ce champ d'investigation.

Cette absence est corrélative aux difficultés de la tâche car, explorer les façons de penser des personnes qui se déclarent sans-religion sur l'éthique, les choix de société, les positions métaphysiques, le religieux, l'axiologique relève d'une investigation dans les champs idéologiques dont on suppose qu'ils sont partagés par une population assez diverse. Il s'agit de prendre la mesure de ce que Guy Michelat nomme une sous-culture, d'entrer dans les "systèmes de valeurs, de normes, de représentation, de symboles propres à une sous-culture, dans des "idéologies" au sens donné à ce terme par T.W.Adorno. Pour pénétrer ces systèmes de valeurs, nous nous souviendrons que ce sont "des systèmes complexes et solidaires qui n'ont pas de cadres nettement définis ; <qu>'ils dépassent les frontières politiques et s'étendent sur des espaces qui ne sont pas faciles à déterminer"<sup>92</sup> et qu'ils nécessitent plus que tout autre objet social d'accepter l'hypothèse fondatrice de Durkheim<sup>93</sup> qui veut, comme le rappelle F.Znaniécki, que "pour découvrir ce que les sociétés sont objectivement, on doit commencer par rechercher comment elles sont représentées dans l'expérience de leurs propres membres."<sup>94</sup>

C'est dans ce cadre que s'est construit mon propos qui ne prétend à être que l'un des éclairages du faisceau qui se focalise sur les paradoxes des attitudes actuelles en matière religieuse. Ces éclairages sont nombreux : ainsi, les études historiques nous présentent tels aspects de la sécularisation sous la Révolution ou sous la Troisième République, telles évolutions des mentalités après la Seconde Guerre Mondiale ; les études sociologiques nous montrent les modifications dans les comportements présents et les relient à des faits culturels larges ; les politologues nous expliquent les mécanismes de vastes ensembles d'idées qui déterminent les choix des populations ; les ethnologues dessinent les oppositions entre les pratiques populaires et savantes du champ religieux, etc. Le faisceau d'informations est immense, à la dimension d'ailleurs de la complexité de la question.

---

<sup>92</sup> É.Durkheim "Note sur la notion de civilisation", *Année Sociologique*, vol.12, 1913, p.46-50.

<sup>93</sup> É.Durkheim *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, (1895), rééd. 1981.

<sup>94</sup> F.Znaniécki "Organisation sociale et institutions", *Les grands problèmes de la sociologie*, sous la direction de G.Gurvitch, Paris, 1947, p.184.

En effet, si le déclin religieux a été largement étudié depuis les années 70, en France en particulier, où les études sur le catholicisme ont analysé entre autres la baisse des pratiques, le déclin des vocations ou l'individualisme moral qui semble se substituer aux valeurs religieuses collectives, le plus souvent l'évolution négative des pratiques a été interprétée en terme de sécularisation et l'on voyait, dans les changements récents, un processus de glissement du cléricale au laïc, du chrétien au non-chrétien voire du sacré au profane, généré par les idéologies de la modernité. Le point central des recherches résidait dans la compréhension des formes que prenait ce glissement dans les conceptions et les pratiques des personnes inscrites dans une religion. Par contre, bien peu d'interrogations ont été posées sur les résultats du processus, c'est-à-dire le développement de groupes sociaux de plus en plus importants détachés de toute perspective religieuse.

C'est la raison pour laquelle, il m'a semblé intéressant de renverser la perspective et de faire porter la lumière sur les personnes se déclarant sans-religion.

Jusqu'au début des années 80, les informations que le sociologue pouvait réunir sur les personnes qui n'appartenaient à aucune confession religieuse étaient très voisines et très marginales. Les sondages et enquêtes qui comportaient des interrogations sur les questions religieuses, et notamment sur l'appartenance religieuse, introduisaient quelquefois après un ensemble plus ou moins précis de choix sur l'appartenance à telle ou telle religion et avant la modalité de non-réponse, une modalité "sans-religion". Parfois, mais rarement, des modalités qui se voulaient plus précises (mais l'étaient-elles ?) essayaient de différencier "indifférents", "agnostiques" ou "athées". En fait, la masse des français se déclaraient catholiques, quelques uns protestants, juifs ou musulmans, et demeurait une catégorie, pour le moins indéterminée, de personnes qui ne se reconnaissaient pas dans ces désignations. Jusqu'à cette période, moins de 10% des personnes interrogées choisissaient la modalité "sans-religion" et l'on ne s'interrogeait guère sur les caractéristiques d'un ensemble de gens dont on pensait par ailleurs qu'il était fort loin d'être homogène, alors que des débats importants se développaient autour de la problématique de l'affaiblissement de l'implication religieuse des français.

À partir des années 80 et surtout dans les années 90, les sondages font apparaître une augmentation sensible de la proportion de gens se déclarant "sans-religion", qui varie entre 15 et 35% de l'ensemble des réponses, et dont on s'aperçoit qu'elle touche de façon conséquente les générations les plus jeunes. Plusieurs chercheurs indiquent alors la nécessité d'une réflexion sur cette augmentation qui passerait bien évidemment par une meilleure connaissance des personnes qui se déclarent sans-religion. Mais c'est toujours à l'aide du même matériel, à savoir des sondages ou des enquêtes sur la religion, que s'amorce cette réflexion. Croisant pratiques et croyances, attitudes morales et sociales pour tenter de prendre la mesure des attitudes religieuses des français, les différentes interrogations traitent par la négative les conceptions des gens "sans-religion". Ils partagent peu ou prou les croyances religieuses, s'opposent plus ou moins à la pratique, partagent ou non les valeurs de ceux qui, restant très majoritaires, à savoir les catholiques, sont en fait au centre du questionnement.

Dans les années 90, une place de plus en plus importante est faite aux études sur les formes nouvelles de religiosité mais, à ma connaissance, en France, aucun sondage ni aucune enquête n'a été publiée, sinon même effectuée spécifiquement sur les populations qui se disent "sans-religion". Car on ne construit pas d'interrogation qui déplace la problématique du questionnement du religieux majoritaire vers ce groupe de marge. À cela les raisons sont multiples. Les unes sont liées à l'histoire même de la sociologie des religions, d'autres sont quasi institutionnelles, d'autres enfin sont méthodologiques.

Il est vraisemblable que ce soit surtout les raisons méthodologiques qui entravent la recherche sur ce thème car, faire la sociologie d'un ensemble de personnes qui se déterminent par leur opposition aux groupes religieux, pose des problèmes délicats. En effet, avoir en commun de ne pas s'inscrire dans une religion ne signifie nullement qu'on appartienne à un groupe homogène, qu'on partage les mêmes points de vue. Et, si, peu de chercheurs ont porté attention à cet ensemble de personnes, il est bien facile de penser que c'est en grande part parce qu'elles doivent être très différentes les unes des autres et que partant on a pensé qu'elles ne constituaient pas un groupe ou une catégorie spécifique. Jacques Maître écrit à ce propos : "Par leur teneur trop imprécise et leur indétermination actuelle, les catégories employées



<dans les sondages> semblent inadéquates pour analyser valablement la nature et les dimensions de "l'athéisme, de l'indifférence religieuse ou de l'incroyance". En fait la réflexion sociologique sur ces situations est peu avancée en France."<sup>95</sup> Mais ce problème n'est pas spécifiquement français puisque la sociologie anglo-saxonne, devant une réalité analogue, s'est interrogée depuis quelques années sur l'évolution de l'ensemble qu'elle dénomme de façon toute aussi indécise que la nôtre : " the nones".

Le terme retenu, en français comme en anglais, construit davantage la complémentarité floue d'un ensemble précis, qu'une définition descriptive. Et lorsqu'il arrive parfois que les enquêteurs aient tenté de différencier les choix non-religieux, le flou de la terminologie montre à lui seul la difficulté de cette question.

Que signifie donc être sans-religion ?

Des situations diverses peuvent inciter quelqu'un à se déclarer sans-religion. La toute première, me semble-t-il, est la volonté de se démarquer de toute appartenance à une religion instituée. Car, sans entrer dans les problèmes des formes très diverses des questions d'enquêtes, c'est pratiquement toujours face au choix entre plusieurs religions et pas de religion que se trouvent les personnes interrogées. Au moins deux types de situation peuvent provoquer ce choix : la non-appartenance institutionnelle de fait à une quelconque Église et le rejet d'une appartenance antérieure à une religion.

Dans le premier cas qui suppose une socialisation dans un milieu non-religieux, on peut essayer de distinguer à l'aide de déterminations métaphysiques quelle est la position de la personne interrogée. Le fait qu'elle croit ou non à des réalités d'ordre surnaturel, qu'elle s'interroge sur ces questions, qu'elle s'y intéresse ou non, permettra de la désigner comme athée, agnostique, indifférente, incroyante, par exemple. Mais les attitudes qu'elle développe à l'égard des institutions religieuses pourra également être prise en compte, pour comprendre si la non-appartenance religieuse est non seulement un fait mais encore un choix. Jusqu'au milieu de notre siècle, une socialisation hors de toute religion

---

<sup>95</sup> G.Michelat, J. Potel, J. Sutter, J. Maître *Les français sont ils encore catholiques?*, Cerf, Paris, 1991, p.60.

était rare, ça l'est de moins en moins et c'est pourquoi il est nécessaire de considérer cette situation.

Dans le second cas, le choix du rejet de sa religion d'appartenance se manifeste explicitement. Par contre, là encore, il y a nécessité à distinguer si ce rejet est un trait d'anticléricalisme, d'athéisme ou d'agnosticisme, s'il est vécu comme temporaire ou définitif.

Quoiqu'il en soit, dans les deux cas, ce qu'il reste à étudier, c'est l'ensemble des idées, des choix métaphysiques, moraux, des conceptions philosophiques voire politiques des personnes sans-religion, car cela seulement permettra de voir si l'on est athée par éducation ou par choix philosophique, si l'anticléricalisme alimente le rejet du religieux, si l'on continue à partager les valeurs qui sont celles de sa religion d'origine lorsqu'on s'en démarque, etc. Cela seul permettra aussi de percevoir si un individualisme total habite les personnes qui se disent sans-religion ou si, au contraire, elles partagent des conceptions philosophiques communes qu'il est possible de mettre en évidence.

Théoriquement et dans l'abstrait, il est possible que toute situation, tout choix, toute idée puisse se rencontrer. Pourtant, on trouve dans les courants d'idées dans lesquels il est socialement bon de s'inscrire aujourd'hui une cohérence qui ne peut être le seul fait d'un entrecroisement de désintérêts métaphysiques et d'idéologies athées.

Les valeurs qui se sont progressivement imposées après la deuxième guerre mondiale pour constituer la norme collective de la fin du siècle ont pris leur racine dans des idéologies diverses qui vont du rationalisme au scientisme, du consumérisme aux idées républicaines que l'on rattache à la Révolution française ; elles se sont constituées sur au moins deux siècles et recourent largement ce que l'on appelle la modernité. En fait, si l'on a souvent disserté sur l'état moral flou de notre époque, on en a relativement peu souvent analysé les sources et les formes, d'un point de vue positif. Toutefois, ces dernières années des auteurs comme René Le Corre, Mona Ozouf, Gilles Lipovetsky ou Louis Dumont, par exemple, ont amorcé l'analyse de ces courants d'idées qui s'imposent aujourd'hui en s'entremêlant et sans constituer, cela va de soi, un ensemble dogmatique systématique.

Pour apporter les éléments empiriques nécessaires à l'analyse sociologique, j'ai donc élaboré une enquête par entretien auprès de

personnes se déclarant sans-religion, car il était peu pertinent d'approcher des questions aussi diffuses dans la pratique sociale par un questionnaire dont par ailleurs il était difficile de concevoir le contenu et la représentativité.

Mon enquête s'est appuyée sur l'hypothèse d'une éventuelle cohérence et d'une relative homogénéité dans les opinions de ceux qui se disent sans-religion dont on peut supposer qu'elles ne sont pas sans rapport avec l'idéologie de la modernité. J'ai en effet, essayé de voir si ces personnes participent de l'ensemble social qui réalise les valeurs de la modernité en s'inscrivant dans une construction idéologique historique qui remonte au moins au XVIIIème siècle, qui s'est forgé dans les luttes anticléricales du XIXème siècle, dans le développement des sciences, qui a pris une place dominante dans beaucoup de pays à travers les formes politiques du marxisme et qui s'est actualisée fortement dans l'idéologie économiste de l'après-guerre.

L'histoire nous montre que, pour ce qui concerne notre pays, l'implantation du christianisme a été constitutive de l'État, voire de la nation. Plus encore, si l'on suit la théorie dumezilienne des trois ordres, c'est au façonnement idéologique de la société toute entière qu'appartient le champ religieux et les historiens s'accordent pour voir dans la période médiévale des Xème-XIIIème siècles l'accomplissement, à travers la féodalité, de l'imbrication du christianisme et de la société politique et économique. C'est à partir de cette réalisation d'une société chrétienne, marquée dans ses institutions, dans son organisation, dans ses projets, dans ses conceptions du monde et de la vie par la religion qu'on envisage généralement le processus de sécularisation.

Lorsque l'ensemble social et institutionnel est dominé par une idéologie dans laquelle la religion détient la place la plus importante, même si tout n'y est pas religieux, toute référence se situe à l'intérieur de cette façon de penser le monde. Les historiens ont largement contribué à nous expliquer que la France médiévale, y compris lorsqu'elle met en oeuvre des pratiques qui pourraient sembler discutables du point de vue du christianisme, est toute entière postée dans cette conception religieuse des hommes et des choses. Ainsi, nous est montrée l'organisation du temps, la construction des édifices remarquables, le développement de l'économie, le contrôle du pouvoir politique, l'ensemble des

connaissances, les formes de l'éducation, etc. La liste est immense et reflète l'ensemble de l'organisation sociale sous tous ses aspects. C'est l'homme médiéval qui est religieux et plus que cela c'est, pour cette époque, l'impossibilité de penser hors du champ du christianisme qui nous est décrite.

En effet, lorsque les historiens présentent la fin chronologique de ce Moyen-Age très chrétien qui s'étale sur les XIV<sup>ème</sup> et XV<sup>ème</sup> siècles avant de déboucher sur un XVI<sup>ème</sup> que l'on associe probablement un peu trop exclusivement à la Renaissance, ils nous décrivent une vaste période de troubles qui secouent violemment l'institution religieuse jusqu'à son rejet par un nombre important de personnes. Mais toujours ils distinguent entre les difficultés de l'Église et la pérennité chrétienne des choix moraux, métaphysiques ou philosophiques. Dans une société chrétienne, les institutions sont contestées sans que soit pensée la rupture avec la lecture chrétienne du monde, la marque la plus nette en étant probablement l'apparition des Églises Réformées au XVI<sup>ème</sup> siècle. Les hérésies elles-mêmes demeurent dans le champ du christianisme et les ruptures sont dogmatiques mais ne présentent pas d'alternatives à la lecture chrétienne du Monde. Bien sûr, on peut lire, dans les ouvrages sur ce temps, la mécréance des hommes mais on n'y perçoit pas une rupture métaphysique fondamentale. Il y eut certes beaucoup de très mauvais chrétiens mais on cherche vainement, chez les historiens, des non-chrétiens.

C'est donc par rapport à un monde religieux que peuvent se lire les signes éventuels de faits de sécularisation sur le temps long de notre histoire.

Il en sera ainsi, par exemple, des luttes pour le pouvoir politique qui amèneront certains groupes à établir une hégémonie sans allégeance au religieux ou peut-être de l'apparition, dans le monde des idées, de conceptions qui bouleversent l'organisation chrétienne. Plutôt que de parler alors de sécularisation, on préférera caractériser ces évolutions par les termes de laïcisation et de déchristianisation. La laïcisation est comprise comme la marque de domination laïque, à l'intérieur du monde chrétien, dans des champs qui jusque là n'échappaient pas aux clercs. Jusqu'au XVIII<sup>ème</sup> siècle de tels phénomènes concernent l'économique ou le politique mais ils restent marginaux ou embryonnaires dans l'ordre de la connaissance ou plus largement de la culture.

À partir de la philosophie des Lumières, et plus nettement encore de la Révolution française, on note des expressions manifestes de laïcisation<sup>96</sup>. Mais plus que cela, apparaissent alors des façons non-chrétiennes de penser le Monde. La sécularisation n'est pas alors seulement l'expression de rapports de force dans un monde chrétien, elle est une déstabilisation de la religion dominante, elle est déchristianisation. Les mouvements philosophiques qui génèrent ce décalage profond s'inscrivent pour l'essentiel dans les courants rationalistes ou humanistes. Ils seront les flux idéologiques qui gonfleront, à travers le XIXème siècle, et jusqu'à nos jours pour entraîner l'ensemble social dans leur sillage.

En tous cas, la sécularisation dont nous parlons aujourd'hui se rapportent non plus seulement à un changement des rapports de force dans une société métaphysiquement homogène mais aussi à des ruptures dans le champ des idéologies et, peut-être, à une recomposition des conceptions métaphysiques de notre société. On sortirait alors totalement d'une évolution du religieux au séculier pour entrer dans un moment où le religieux perdrait sens, dans un moment de désacralisation.

Le concept de "sécularisation" glisse, si l'on garde ce terme pour décrire la réalité actuelle, du sens de passage d'une forme de pouvoir ou d'institution des clercs aux laïcs à passage d'une société religieuse à une société qui ne l'est pas. L'écart est considérable. Son enjeu si énorme que ce sont tous les modèles idéologiques présents et à venir qui se profilent sous le glissement sémantique. C'est pourquoi, il est nécessaire de considérer avec soin les éclairages nombreux et variés du faisceau qui souligne la question initiale du décalage entre l'appartenance des français au catholicisme et leur abandon des pratiques voire même des dogmes de cette religion. Car il est possible que nous ne soyons pas témoin d'une sécularisation de notre société mais d'une modification plus profonde de nos conceptions métaphysiques qui nous fasse glisser non seulement du clérical au laïc, voire du chrétien au non-chrétien, ou du sacré au profane, mais plutôt d'une conception totale du monde à une autre.

---

<sup>96</sup> J.Baubérot montre que le procès de laïcisation s'est développé selon deux paliers différenciés dont le premier se situe au moment de la Révolution : *La laïcité, quel héritage ? de 1789 à nos jours*, Labor et Fides, Genève, 1990.

Si cette hypothèse a un quelconque fondement, il me semble clair que ce n'est pas d'abord à travers les modifications des pratiques d'une religion ou d'une autre qu'elle pourrait être étayée mais plutôt dans l'examen des positions de ceux qui, de nos jours, ont consommé la rupture entre religion et non-religion : ceux que les sondages ont constitué en classe négative à travers le terme de "sans-religion".

Mon enquête s'inscrit dans une volonté d'examiner ce qui est vécu, pensé, exprimé par ces gens qui ne saurait cependant prendre sens hors de tout contexte social et bien sûr historique. C'est pourquoi, j'ai aussi essayé de cerner dans l'histoire longue les basculements idéologiques qui peuvent avoir généré les situations idéologiques particulières de la fin du XXème siècle. Car, pour tenter de comprendre plus précisément la situation actuelle caractérisée par la désaffection de la pratique, la multiplication des croyances hétérodoxes, le renoncement de plus en plus fréquent à l'appartenance confessionnelle, la pression des discours, notamment médiatiques, totalement indifférents aux choix religieux, il me semble impossible de faire l'économie d'un regard, même s'il est nécessairement bien trop rapide, sur le passé. En effet, les champs idéologiques ne naissent pas miraculeusement avec l'éclosion de leur dernier avatar mais tout au contraire, on peut plutôt avoir le sentiment d'une fidélité plusieurs fois séculaires aux conceptions qui ont été constitutives des normes qui sont les nôtres.

On trouvera dans mon ouvrage *Sans-religion*, un exposé de la lecture que je fais des repères qui peuvent marquer le processus de sécularisation dans l'histoire longue<sup>97</sup>. Je m'efforcerai, seulement, de rendre compte succinctement des résultats de l'enquête que j'ai menée de façon à faire apparaître les éléments qui peuvent servir la problématique de mon propos présent.

## Quelques données de l'enquête

---

<sup>97</sup> Voir chapitres 2 et 3 de S.Denèfle *Sans-religion*.

Tout d'abord, si nous considérons les données nationales disponibles, pour les années 90, on peut considérer qu'un quart des français se déclarent sans-religion, parmi lesquels un bon nombre de jeunes. Ces personnes sans-religion ne sont pas sans lien avec le catholicisme puisque beaucoup d'entre elles sont, selon leurs déclarations, baptisées, ont suivi une éducation religieuse voire se sont mariées à l'Église. Cependant, un peu plus de 10% seulement des français se rendent à la messe.

Cette situation française, relativement paradoxale, n'est cependant pas exceptionnelle et l'on constate dans pratiquement tous les pays occidentaux une désaffection importante de la pratique religieuse et une augmentation assez sensible du nombre des personnes qui se déclarent sans-religion<sup>98</sup>.

Dans la population de personnes se déclarant sans-religion que nous avons interrogées dans l'Ouest de la France, qui ne sont pas militantes et ne se distinguent par aucune prise de position idéologique très marquée ou revendiquée, nous avons une forte représentation de jeunes. Ces personnes sont toutes issues de familles inscrites dans une religion jusqu'à la génération de leurs grands-parents.

Quand les personnes sans-religion que nous avons interrogées se positionnent par rapport à la religion, non plus du point de vue de ce qu'elles ont reçu de leur famille, mais de celui de leurs choix propres, on apprend que deux tiers d'entre elles n'entretiennent aucun rapport avec quelque Église que ce soit, ou bien parce qu'elles ont rompu avec leur religion d'origine ou bien parce qu'elles n'ont jamais appartenu à aucune Église. Les autres, tous issus de familles catholiques, adoptent un comportement religieux conformiste, en se limitant strictement au respect des grands rituels sacramentels du baptême, mariage et enterrement.

Les analyses montrent que ces personnes qui restent attachées à une certaine forme de pratique catholique sont plus âgées, de condition plus modeste et moins instruites que celles qui ont une attitude plus cohérente avec leur déclaration de non-appartenance religieuse.

---

<sup>98</sup> On trouvera quelques données statistiques disponibles sur différents pays occidentaux dans le chapitre 4 de mon ouvrage.

Quand on considère les choix métaphysiques de nos interlocuteurs, on note que, en très grande majorité, ils comprennent la Création selon des modèles scientifiques, ils se disent athées et rejettent toute idée d'un destin nous dépassant, et voient la mort comme la fin de toute vie. Là encore, *a minima*, les deux tiers des personnes sans-religion interrogées sont en consonance stricte avec leur déclaration de non-appartenance religieuse.

C'est dans la proportion des trois quarts d'entre eux que nos interlocuteurs rejettent ou montrent une très grande méfiance pour tout ce qu'on peut, pour faire court, appeler le paranormal, en affirmant leur conviction dans un rationalisme fort.

Enfin, dans leurs choix sociétaux ou moraux, nos interlocuteurs prennent des positions très éloignées voire opposées à celles des diverses religions.

Cela rappelé, on peut s'interroger sur le vécu de ces agencements idéologiques. Comment caractériser les personnes sans-religion, au-delà de ces données tendancielle qui nous montrent un détachement manifeste de la religion et une cohérence idéologique d'au moins deux tiers, sinon trois-quarts, d'entre elles ? Pour tenter de répondre à cette question, les données de tous ordres de l'enquête ont été confrontées de façon à constituer une représentation typologique des points de vue exprimés. Ce travail fait apparaître quatre modèles, quatre types, parmi les personnes sans-religion, que l'on peut rapprocher deux à deux comme nous allons le voir.

Le type A regroupe des personnes qui ont une cohérence idéologique totale. Elles se déclarent sans-religion, sont athées, pensent que la mort est une fin, sont rationalistes, ne sont sensibles à aucun thème irrationnel et font des choix moraux ou sociétaux que l'on pourrait dire de "gauche" (favorable à l'avortement, à la contraception, à l'euthanasie, hostile à la peine de mort, etc.). À aucun moment, dans le cours des entretiens, ces personnes ne dérogent à une cohérence rationaliste et elles revendiquent une tolérance laïque à propos des rapports entre religion et société. Elles ne fréquentent aucune institution religieuse.

Le type B est constitué de personnes très proches des précédentes pour leur athéisme, le rejet de toute vie *post-mortem*, leur rationalisme,



leur faible sensibilité à toute forme d'irrationnel. Elles s'en distinguent principalement par un anticléricalisme très fort et des positions plus diversifiées sur les questions de société. Elles se caractérisent par leur rupture personnelle avec leur religion d'origine et n'ont quasiment eu aucun rapport avec l'Église depuis leur adolescence.

Ensemble, ces deux types qui sont majoritaires dans la population étudiée, s'inscrivent dans une cohérence athée indiscutable. Ce sont les plus éloignés de toute sensibilité religieuse.

Le type C réunit des personnes qui partagent un anticléricalisme virulent, le fait d'avoir rompu avec leur religion d'origine très explicitement et de ne pas y retourner, et une assez grande diversité de choix en matière de morale, avec le type B. C'est un groupe qui rejette totalement l'existence de Dieu mais qui accepte mal que la mort soit la fin de toute vie. Enfin dans ce groupe, on est relativement sensible aux parasciences quoiqu'on se montre très rationaliste.

Le type D enfin regroupe les personnes les moins sûres de leur athéisme, non seulement elles doutent sur la vie après la mort mais elles s'interrogent sur l'existence d'une force surnaturelle qu'elles se refusent pourtant à assimiler au Dieu chrétien. Ce sont les personnes les plus favorables aux religions de l'ensemble du groupe et ce sont aussi celles qui ont une pratique religieuse relative à travers les grands rites de passage. Ce sont également celles qui sont le plus sensibles au paranormal ou aux parasciences et qui revendiquent le moins le choix rationaliste. Enfin leurs choix moraux sont moins éloignés de ceux de l'Église que ce n'est le cas pour les types précédents.

On note donc un *continuum* parmi les gens sans-religion qui fait passer d'un athéisme rationaliste laïque, très éloigné de toute religion, à une position idéologique et morale plus proche des conceptions religieuses, en passant par un athéisme rationaliste anticlérical, marqué cependant dans ses choix moraux par la religion et un athéisme anticlérical moins rationaliste.

Sur les questions métaphysiques et le rationalisme, les groupes A et B sont assimilables. Un anticléricalisme radical et des choix de société divers réunissent les types B et C. La sensibilité à l'irrationnel réunit les types C et D. Enfin, un anticléricalisme modéré rapproche les types A et D.

Pour comprendre ces positions idéologiques respectives, il est bon de les éclairer par les données sociologiques à notre disposition car ces dernières ne se répartissent pas du tout de façon aléatoire.

Les personnes qui se trouvent dans le groupe du type A sont très majoritairement des femmes jeunes, étudiantes, ayant donc un niveau d'instruction élevé. Elles sont issues de familles socialement plutôt favorisées et surtout de familles ayant rompu elles-mêmes avec leur religion d'origine et qui ne leur ont pas donné d'éducation religieuse. Leur détachement de toute religion est donc consommé et partant elles examinent toutes les questions sur les rapports entre Église et société avec le sentiment d'une laïcité sociale évidente : "Chacun pense ce qu'il veut, il n'y a aucune raison pour que telle ou telle Église ait socialement une place privilégiée". Par contre, si elles sont peu anticléricales, elles ont, avec le même sentiment d'évidence, fait des choix moraux qui ne tiennent aucun compte d'une pensée religieuse qu'elles ignorent. Leur niveau d'instruction élevé assure certainement la cohérence très grande de leurs choix idéologiques et métaphysiques : elles sont athées, rationalistes, matérialistes et ne fréquentent jamais les institutions religieuses.

Les personnes qui sont dans le groupe de type B sont majoritairement des hommes. Ils sont nettement plus âgés que dans le type précédent, majoritairement ils ont fait des études supérieures et, ce faisant, parce qu'ils sont issus de familles modestes, ils sont en ascension sociale. Ils sont alors membres de professions intermédiaires. Ceux qui n'ont pas fait d'étude dans ce groupe sont ouvriers. Ils sont, pratiquement tous, issus de familles catholiques pratiquantes et non-pratiquantes et ont reçu une éducation religieuse complète qui est même parfois passée par une scolarité au moins partielle dans un établissement religieux. Il semble que ce soit ces expériences qui alimentent leur anticléricisme virulent. Il se peut aussi que cette éducation permette de comprendre la complexité de leurs choix sociétaux puisque, s'ils sont clairement pour la liberté de la contraception et de l'avortement, leurs positions sont moins nettes sur le suicide ou l'euthanasie par exemple. Leur niveau d'instruction élevé n'est pas le seul support de leur rationalisme puisque les ouvriers de ce groupe sont ceux qui développent l'exigence

rationaliste la plus grande<sup>99</sup>. L'école peut cependant être le vecteur de la rupture complète qu'ils semblent avoir faite avec leur religion au moment de l'adolescence.

Le type C réunit majoritairement des femmes, relativement âgées, dont le niveau d'instruction semble culminer au baccalauréat. Elles sont ouvrières, femmes au foyer ou au chômage. Elles sont issues de familles plutôt défavorisées et qui sont catholiques non-pratiquantes. Elles ont reçu une éducation religieuse complète et ont rompu avec leur religion après leur mariage qui a été religieux. Après, elles n'ont pas donné d'éducation religieuse à leurs enfants. Leur anticléricalisme très virulent prend vraisemblablement sa source, comme pour le type précédent, dans une éducation religieuse qui est souvent passée aussi par des établissements scolaires privés. C'est probablement cette histoire commune qui peut permettre de comprendre leurs positions, assez semblables à celles du groupe B, en matière de morale et de choix de société. Leur sensibilité relative à l'irrationnel correspond à celle qu'observaient déjà D.Boy et G.Michelat dans leur étude<sup>100</sup> sur les parasciences, celle de femmes de ce niveau là de formation.

Enfin, dans le groupe de type D, se trouvent sensiblement le même nombre d'hommes et de femmes, tous plutôt jeunes. Leur niveau d'instruction est faible, leur position d'ouvriers ou d'employés corrobore cette réalité. Ils sont issus de familles modestes, catholiques non-pratiquantes, se limitant aux seuls baptême, mariage et enterrement dans leur fréquentation des institutions religieuses. Ils ont reçu une éducation religieuse mais n'ont pas fréquenté d'établissements scolaires religieux. Comme leurs familles, ils ont souvent une pratique conformiste. Ce sont ceux qui conçoivent la religion comme un lien social nécessaire et surtout comme une aide utile à toutes les faiblesses. Leurs choix en matière de morale sont semblables à ceux des deux types précédents et plus que tous les autres ils s'intéressent aux phénomènes paranormaux puisque ce sont eux qui, le plus souvent, tentent des expériences dans ces domaines en allant voir des guérisseurs ou des voyantes.

---

<sup>99</sup> Voir à ce sujet S.Denèfle "Ouvriers incroyants ou l'administration de la preuve", *Crises et métamorphoses ouvrières*, L'harmattan, Paris, 1996, p.259-266.

<sup>100</sup> Voir D.Boy, G.Michelat "Croyances aux parasciences : dimensions sociales et culturelles", *Revue Française de Sociologie*, vol.227, n°2, p.175-204, 1986.

Il est important de noter les similitudes et les différences entre les données de terrain disponibles sur la question de l'affaiblissement du sentiment d'appartenance religieuse pour tenter d'en comprendre le sens. Il est utile aussi de placer la modélisation proposée ici face aux données liées aux variables sociologiques qui ont montré leur influence dans l'ensemble de l'enquête.

Ainsi, on a vu que le rôle de l'éducation reçue est considérable : il joue fortement dans la transmission de la non-inscription religieuse dans notre enquête comme ailleurs mais de plus, la pratique des parents génère, à travers l'éducation religieuse, le développement d'un anticléricalisme qui est porteur d'une opposition à la famille aboutissant à la rupture avec la religion familiale alors que le conformisme familial se transmet en s'effritant.

L'origine sociale des personnes interrogées montre que les milieux les moins stables dans leur rejet du religieux, parmi, il est important de ne pas l'oublier, ceux qui se déclarent sans-religion, sont les plus populaires. On voit donc nettement apparaître un modèle de vie hors de toutes références religieuses qui s'inscrit, à travers un niveau d'instruction élevé, dans les sphères sociales aisées. Les personnes issues de milieux plus modestes se divisent, quant à elles, entre celles qui rejettent fermement les modèles religieux parentaux et celles qui s'inscrivent dans une problématique d'indécision.

Le niveau d'instruction semble accompagner la non-appartenance religieuse mais aussi le rejet de toute religion en construisant un modèle qu'on peut dire de conviction à travers un rationalisme de type scientifique. De la même façon, l'appartenance sociale montre clairement, dans cette population sans-religion, que les positions les plus modestes impliquent davantage l'ambiguïté entre les déclarations et les pratiques en matière de religion que les positions plus aisées.

Deux variables importantes méritent une attention spécifique parce qu'elles peuvent permettre de saisir des changements : il s'agit de l'âge et du sexe. On a noté que la déclaration de non-appartenance religieuse s'actualisait différemment entre hommes et femmes et que, contrairement aux données connues à ce sujet, les femmes interrogées semblaient avoir une position plus fermement a-religieuse que les hommes. On a vu que le niveau d'instruction et surtout les choix

parentaux pouvaient expliquer cette particularité. Il est toutefois important d'y ajouter maintenant l'âge. Ce sont les personnes les plus âgées qui se trouvent dans les groupes de type B et C. Elles ont reçu de ce fait plus que les autres une éducation religieuse qui était la norme sociale dominante jusqu'à une époque récente. Et plus que les autres, ce sont ces personnes qui décrivent leur rupture personnelle avec la religion, les hommes le faisant, semble-t-il, plus tôt que les femmes. Par contre, les plus indécis sur le choix religieux sont issus de familles conformistes et l'on note que, dans ce sous-groupe de type D, les hommes sont nettement plus âgés que les femmes, comme si les hommes jeunes rompaient plus aisément avec l'ordre familial que les femmes alors que les hommes plus âgés acceptaient de se conformer à un mode religieux déterminé par leurs épouses. Cette lecture est soutenue par une attention à la stratification générationnelle de notre population qui montre que, non seulement les hommes conformistes y sont plus âgés que les femmes, mais encore qu'au niveau des familles lorsque l'un des parents a rompu avec sa religion, c'est toujours le père, alors que la famille reste catholique non-pratiquante ou conformiste.

Pour faire image, on pourrait, sur ces questions, reprendre à titre d'illustration, l'analyse d'une de nos interlocutrices sur les évolutions récentes : *"Les femmes vont plus longtemps à l'école, alors qu'avant ce n'était pas le cas, elles ne gardaient dans leur tête que les bases. Forcément, plus on t'explique et plus tu comprends."*

Pour éclairer ces questions par un autre faisceau d'informations, on peut considérer la date à laquelle la rupture religieuse a été consommée dans les familles que nous étudions. Pour près des trois-quarts de notre population, quel que soit l'âge de la personne interrogée, la rupture avec la religion d'origine s'est faite avant 1980. Et la proportion de familles qui ont rompu après 80 augmente de façon continue entre le groupe de type A et celui de type D. Autrement dit, plus la rupture avec la religion d'origine est ancienne et plus la stabilité idéologique dans la non-appartenance religieuse est grande.

Cette question de la rupture avec la religion d'origine qui pose de façon précise celle de l'évolution du nombre des personnes sans-religion dans

le temps a donné lieu à des analyses spécifiques<sup>101</sup> qui montrent que, d'une part, on trouve à l'intérieur même du catholicisme des raisons fondamentales de rupture et que, d'autre part, des idéologies extérieures au catholicisme entrent manifestement en opposition avec la religion et entraînent les esprits à la rupture.

Dans le catholicisme, des raisons "métaphysiques" : rejet des dogmes, remise en question de l'existence de Dieu, de la Virginité de Marie, etc., des raisons "religieuses", liées à l'institution ou aux religions en général : anticléricalisme, antidogmatisme, multiplicité des religions, etc., enfin, des raisons d'ordre moral visant les directives de l'Église dans les grands choix de société sur la contraception, le suicide, l'euthanasie etc. justifient l'abandon de la religion.

La religion par elle-même produit une révolte de la part de certains de ses fidèles qui vont jusqu'à rompre totalement leurs liens. Mais il paraît tout aussi clair que cette opposition est largement soutenue voire entretenue par des facteurs extrinsèques au champ religieux proprement dit. Il faut que la société produise et accepte des façons de penser le monde différentes de celles que présente la religion pour que puisse être pensée la possibilité de se considérer comme sans-religion, du moins s'il s'agit d'une position assez largement partagée. L'histoire nous a montré maintes fois que, s'il est possible qu'une individualité s'oppose totalement à son siècle, il n'est guère pensable que des groupes importants n'assoient leur opposition sur des idéologies largement développées et acceptées. Et, dans le cas qui nous occupe, l'opposition au catholicisme s'appuie largement sur des idéologies ou des façons de concevoir la vie qui ont pris une place importante dans la deuxième moitié du XXème siècle. C'est d'une part l'influence de l'idéologie républicaine de la Révolution Française reconsidérée par la Troisième République (dont la Franc-maçonnerie française, notamment le Grand Orient de France donne une bonne illustration) et qu'on peut évoquer par le terme de "Droits de l'Homme". Mais c'est aussi l'importance du développement de la science qui, bien plus qu'à travers le scientisme de la fin du XIXème, passe par le développement du progrès technologique d'après guerre. Et c'est encore, liée à ce développement même, la formidable explosion de la société de

---

<sup>101</sup> Voir S.Denèfle "Catholiques en rupture", *Dépassées les valeurs catholiques ?*, Panoramiques, n°23, 4è trim. 1995, p.167-177

consommation de la seconde moitié de notre siècle à laquelle on peut rattacher à la fois la domination du libéralisme (notamment économique) mais paradoxalement aussi l'apparition des mouvements contestataires des années 65-75. Bien d'autres courants d'idées encore (tiers-mondisme, mouvement de libération des femmes...) pourraient être appelés dans le champ des normes contemporaines qui, à la fois, est marqué par une pluralité de sources idéologiques et cependant constitue une façon de vivre aisément identifiable.

Précisément, c'est de cet ensemble d'idées que les gens qui ont rompu avec leur religion tirent la légitimité de leur rejet de toute institution religieuse mais aussi de tout dogme.

Mais c'est à travers les propos de tous nos interlocuteurs qu'on retrouve les influences idéologiques parfois du socialisme, parfois du scientisme ou encore d'un certain hédonisme et toujours de ce que l'on pourrait appeler l'idéologie des Droits de l'Homme qui donne à la liberté individuelle le rôle central. À chaque tournant de conversation avec nos interlocuteurs, on voit que les propos s'appuient sur ces idées multiples qui sont très largement diffusées dans notre société quand elles ne sont pas l'objet d'un consensus général et qui méritent bien qu'on essaie à leur sujet de penser la complexité.

On peut donc constater que la considération des données internes à notre enquête amène des éléments pour une interprétation des changements que l'on constate dans les attitudes religieuses en France qui s'articulent d'une façon assez intéressante avec des données extérieures à celle-ci.

Cependant, il nous reste à replacer la typologie issue des données dans une perspective sociale et historique plus vaste de façon à répondre aux questions initiales de cette recherche : comment comprendre les évolutions religieuses récentes ? Comment interpréter les positions des gens qui se disent sans-religion ? Sont-elles l'expression d'un individualisme philosophique qui est au centre de l'idéologie de la modernité ? Sont-elles l'indication d'une évolution profonde ou celle d'une errance idéologique ? Sont-elles l'aboutissement d'un très long processus de sécularisation ou le basculement vers d'autres façons de penser le monde ? Quelle lecture nous permettent-elles de l'opposition entre le déclin et le retour du religieux ?

C'est à travers les données de terrain que nous pouvons essayer de repenser les problématiques plus vastes dont nous avons dessiné les contours historiques dans cette recherche.

## **Problème général**

Le point de départ de notre interrogation se trouvait dans la situation paradoxale qui fait de la population française une population qui revendique son appartenance au catholicisme tout en s'éloignant de plus en plus de ses dogmes et de ses pratiques. À tel point que l'on a pu considérer que : "le catholicisme en tant que système intégral de pensée et d'action structuré autour d'une référence exclusive et normative est sans doute aujourd'hui minoritaire dans la société française."<sup>102</sup>

Comment comprendre alors les conceptions de la majorité sinon à examiner les points de vue de ceux qui se situent explicitement hors du champ religieux ?

Précisément, cet examen met en évidence plusieurs faits éclairants. Tout d'abord, et cela justifie notre hypothèse initiale, nous devons noter une cohérence intéressante dans les propos des personnes sans-religion que nous avons interrogées. Cette cohérence se construit autour d'un rationalisme humaniste qui prend très clairement sa source dans les idéologies du XVIII<sup>ème</sup> siècle : il s'agit d'une revendication explicite d'humanité rationnelle qui s'exprime en chaque être humain et justifie son libre arbitre individuel, notamment en matière de conceptions métaphysiques et morales. Ce libre exercice d'une raison également partagée induit une conception égalitariste de l'humanité qui génère et justifie l'expression des Droits de l'Homme et le déplacement de l'État de Droit divin vers l'État de Droit, porteur de la démocratie occidentale. Cette conception de l'universalité de la Raison en chacun de nous dont on sait qu'elle est au fondement de la modernité s'exprime par ce qu'on a appelé un individualisme qui n'est en rien synonyme de particularisme mais qui tout au contraire s'exprime dans un engagement conscient

<sup>102</sup> J.M.Donegani *La liberté de choisir*, Paris, 1993, p.463.



dans ce qui semble l'expression même de cette raison humaine, l'activité scientifique. Pour nos interlocuteurs, la science est un référent fondamental, c'est toujours ce qui entraîne l'adhésion et c'est à travers ses normes que l'on s'oppose à toute forme d'irrationalité dont la religion peut être porteuse. On ne croit pas aux dogmes religieux, d'abord parce qu'ils ne supposent pas une adhésion rationnelle. De surcroît, c'est le caractère universellement partagé de la raison qui fonde l'humanisme qui, lui-même, constitue le socle de la morale individuelle ou sociale. De ce fait, toute position morale qui ne prend pas en compte la liberté raisonnable de chacun est à proscrire alors que toutes les formes qui permettent la coexistence sociale demeurent. Ainsi, la religion peut être perçue comme un vecteur intéressant du lien social dans ses principes d'universel respect de l'autre mais aussi, et en même temps, comme un mode de coercition inacceptable, notamment dans tout ce qui concerne les choix de la vie privée.

Ce rationalisme humaniste très lié à la philosophie des Lumières doit aussi au XVIII<sup>ème</sup> siècle son caractère libéral. Avec la liberté de conscience, c'est la liberté de choix, d'entreprise, de décision qui est revendiquée contre toutes les formes de dogmatisme. Cette hostilité profonde à une loi qui ne serait pas humainement construite par et pour le collectif induit un choix très manifestement démocratique dans le champ politique qui fait de nos interlocuteurs des tenants des conceptions républicaines mais plus encore des ennemis de toute forme de cléricalisme. Ils se reconnaissent à travers la construction historique de la laïcité qu'ils posent comme l'expression de la tolérance dans un monde qui distingue soigneusement une sphère publique et une sphère privée. Chacun, en ce qu'il est seul maître de sa conscience, peut suivre la route qui lui convient mais aucun système de pensée ne peut dominer l'État, conçu comme garant de l'ensemble social.

Dans ces conceptions, dont on a vu qu'elles traversent la quasi totalité des propos que nous avons enregistrés, on reconnaît les traits essentiels de la modernité. On pourrait même dire que les choix idéologiques des personnes interrogées sont construits autour des valeurs de la modernité comprises comme des évidences, comme des normes sociales incontournables. Et le rejet des religions passe en grande partie par l'incompatibilité entre elles et la modernité. C'est tout à fait sensible à

travers l'anticléricalisme de nos interlocuteurs mais ça l'est aussi dans leur totale adhésion aux problématiques de la science.

Il me semble que le partage des valeurs de la modernité est le champ idéologique explicite qui lie tous les propos analysés. Cela constitue une homogénéité certaine des personnes sans-religion par rapport à ceux qui s'inscrivent dans une religion. Bien évidemment, cela ne signifie pas que parmi les personnes se considérant comme appartenant à une religion, ne se trouvent pas des individus qui partagent ces valeurs. Tout au contraire, il y a sans doute bien des proximités entre catholiques, non pratiquants notamment, et personnes sans-religion, car il est manifeste que cette façon de penser le monde tend à s'imposer à la fin du XXème. Et s'il est parfaitement cohérent qu'elle soit celle des gens sans-religion, on comprend qu'elle nécessite, à tout le moins, un accommodement des points de vue religieux. Précisément, il n'est pas interdit de penser que l'établissement social des conceptions de la modernité soit un facteur explicatif des glissements que l'on constate dans l'implication religieuse. Partant, les personnes sans-religion seraient davantage inscrites dans la pensée socialement dominante que dans des groupes marginaux partageant une idéologie très spécifiée, comme le marxisme ou l'anarchisme par exemple. L'hétérogénéité souvent supposée des ensembles de personnes se déterminant par un choix négatif en matière religieuse semble peu pertinente, de même d'ailleurs que leur marginalisation.

Si c'est cette homogénéité idéologique qui semble la résultante la plus marquante des analyses qui précèdent, il ne faut cependant pas perdre de vue qu'elle s'écrit différemment selon les personnes interrogées.

En particulier, on a noté que si la grande majorité d'entre elles partageaient les valeurs de la modernité, on trouvait une implication maximale et une implication moindre dans le modèle, d'un bon quart de l'échantillon. La lecture des indicateurs sociologiques peut alors éclairer cette situation. Trois variables jouent manifestement très fortement dans les conceptions étudiées : l'âge des personnes, leur niveau d'instruction et l'éducation qu'elles ont reçue.

Une éducation dans une famille religieuse, doublée d'une éducation religieuse ne garantit nullement une bonne transmission des valeurs,

comme nous l'avons vu et comme l'a largement montré A.Percheron<sup>103</sup>. Cette transmission dépend de la pratique familiale. Mais inversement une éducation dans une famille sans-religion, sans enseignement religieux, favorise très fortement la transmission des valeurs de la modernité.

Si corrélativement, le niveau d'instruction élève l'adoption de ces valeurs, ce qui peut s'expliquer par la place des sciences dans l'enseignement mais aussi par la volonté laïque de l'école de la République entre autres choses, on comprend l'univers de référence des personnes les plus ancrées dans la modernité.

Enfin, la variable d'âge joue probablement de façon très complexe. Elle marque un fait de génération, un lien avec l'évolution des modèles éducatifs, un rapport avec la scolarisation, un facteur d'autonomie identitaire, sans même évoquer un simple attrait différencié des classes d'âge pour la nouveauté. Le fait générationnel était fort loin d'être négligeable et, même s'il n'est pas aisé de montrer comment précisément les idéologies des années 68-70 ont influé sur l'ensemble social, il est clair que le déclin des pratiques religieuses leur est concomitant. Il est vraisemblable aussi que les modèles éducatifs ont considérablement changé après la seconde guerre mondiale. Par ailleurs, l'augmentation considérable de la scolarisation, en particulier dans le secondaire et le supérieur, depuis les années 60 renforce certainement les évolutions que nous considérons ici.

En bref, ce que l'on constate, c'est que les variables qui différencient le plus fortement les personnes dans leur implication dans les valeurs de la modernité sont précisément des variables qui sous-tendent de façon conséquente les évolutions de mentalité dans la seconde moitié de notre siècle. Il n'est donc pas très surprenant que les personnes les plus conséquentes dans leur choix de la modernité soient celles qui portent les caractéristiques sociologiques de cette adhésion idéologique. Mais il est par contre intéressant de noter que ces variables organisent différemment leur influence, le modèle éducatif familial semblant jouer plus que le niveau d'instruction qui lui même joue plus que l'âge, si l'on suit la typologie proposée plus haut. Cependant, ce mouvement modélisé doit être considéré avec prudence dans la mesure où les

---

<sup>103</sup> A.Percheron "Le domestique et le politique", Revue Française de Science Politique, vol.35, n°5, oct.1985, p.840-891.

variables dont il est ici question sont des variables extrêmement complexes.

## **Évolutions des mentalités**

Si les personnes sans-religion montrent une homogénéité considérable dans leur adhésion aux valeurs de la modernité, et si leurs liens avec la religion sont modifiés entre autres à travers des modèles éducatifs, comment peut-on situer leurs positions idéologiques dans le débat sur le déclin ou le retour du religieux ou plus largement sur la sécularisation ?

Les données d'enquêtes nationales et internationales montrent un affaïssement du religieux et une augmentation du nombre de personnes qui ne se reconnaissent dans aucune confession. Ces personnes en partageant les valeurs de la connaissance scientifique, celles de l'humanisme rationaliste et celles de la démocratie politique, s'écartent de façon très conséquente de toute problématique religieuse. Il paraît de surcroît qu'elles transmettent bien ces façons de voir à leurs enfants. Ces indications semblent donc s'unir pour accentuer l'affaiblissement social des religions. Pourtant, elles montrent toutes, un intérêt certain pour les questions métaphysiques et morales qui interdit qu'on postule une position d'indifférence sur ces matières. Elles abordent ces questions difficiles en prenant en compte la complexité des interrogations et elles y répondent dans des termes nuancés et différenciés, bien qu'ils ne soient jamais religieux. L'athéisme domine largement leur choix mais on y chercherait en vain l'expression d'un scientisme étroit. La tolérance est leur valeur de référence mais c'est à l'ensemble des valeurs républicaines qu'elles font appel pour légitimer leurs points de vue. Elles sont largement anticléricales mais c'est bien davantage le cléricisme politico-social qui leur est intolérable que les choix des fidèles. En fait, elles s'inscrivent dans une situation d'a-religion sans aucun problème, elles ont le sentiment de partager le point de vue du bon sens commun et ne se vivent pas comme en marge d'une quelconque majorité sociale.

Cette réalité me semble refléter plusieurs choses. D'une part, il est clair que les valeurs de la modernité dominent notre temps. M.Gauchet souligne également le caractère normatif et collectif de ces valeurs lorsqu'il déclare: "C'est la première fois sans aucun doute que règne un accord aussi large sur ce que doivent être les règles et l'orientation de l'existence collective."<sup>104</sup> Les spécialistes des religions, et tout spécialement ceux du catholicisme, ne le contestent nullement. Tout au contraire, ils montrent comment l'Église s'accommode de la modernité. Ainsi, Paul Valadier écrit-il : "À première vue ce sont les incompatibilités qui frappent entre catholicisme et modernité. (...) Mais un regard plus global et moins timide laisse apparaître que, sans s'agenouiller devant une modernité d'ailleurs critique à l'égard d'elle-même, le catholicisme peut tenir le rôle de partenaire conscient des enjeux d'une modernité qu'il n'a pas peu contribué à instaurer. Et que, quoiqu'il veuille, il instaure encore."<sup>105</sup> F.A.Isambert qui intitule un de ses textes "La sécularisation interne du christianisme" pose en conclusion que "pour saisir de manière suffisamment approfondie la manière dont le "siècle" gagne sur le terrain religieux, il faut non seulement compter avec les secteurs de la vie sociale dont la référence religieuse s'efface (souvent avec l'assentiment des croyants eux-mêmes) mais encore avec la manière dont l'activité et la pensée religieuses tendent à s'aligner sur l'activité et la pensée profanes."<sup>106</sup> Quant à D.Hervieu-Léger, en analysant les manifestations d'un retour des formes émotionnelles de la religion, elle souligne que : "la modernité abolit la religion en tant que système de significations et moteur des efforts humains, mais elle crée, en même temps, l'espace-temps d'une utopie qui, dans sa structure même, demeure en affinité avec une problématique religieuse de l'accomplissement et du salut." Car pour elle, "la sécularisation, ce n'est pas la disparition de la religion confrontée à la rationalité : c'est le processus de réorganisation permanente du travail de la religion dans une société structurellement impuissante à combler les attentes qu'il lui faut susciter pour exister comme telle."<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> M.Gauchet "Religion civile, croyance, morale", *Projet*, n°225, 1991, p.43-51.

<sup>105</sup> P.Valadier "Catholicisme et modernité", *Sociologie et sociétés*, vol.22, n°2, oct.1990, p.13-20.

<sup>106</sup> F.A.Isambert "La sécularisation interne du christianisme", *Revue Française de Sociologie*, vol.17, 1976, p.573-589.

Il ne m'appartient pas de rendre compte des rapports complexes entre catholicisme et modernité mais ce que je veux souligner c'est l'implantation profonde des valeurs de la modernité dans la société actuelle. Il me semble donc légitime de considérer qu'un déplacement conséquent s'est effectué entre le XVIIIème siècle et nos jours dans la façon de penser le monde qui rend dominantes dans l'ensemble social les conceptions qui ont émergé au XVIIIème siècle. Notre proximité idéologique avec la philosophie des Lumières et la Révolution française est largement apparue, par exemple, lors des festivités du bicentenaire. C'est comme si le temps social des idées différait profondément de celui de leur conception. On pourrait peut-être comparer le temps de la déstabilisation religieuse de la fin du Moyen-Age jusqu'à la Réforme et l'apparition de la science expérimentale à celui de la sécularisation de l'ensemble social qui émerge en 1790 pour ne connaître une diffusion sociale dominante que deux siècles plus tard. C'est d'ailleurs plutôt dans ce consensus social sur un modèle idéologique qu'il me semble possible de lire un changement probable des références pour un futur proche que dans une quelconque absence de références donnant lieu à bricolages idéologiques individuels. Car, pour ce qui concerne ceux qui se disent sans-religion, il n'y a pas de bricolage idéologique individuel, tout au contraire il y a une adhésion claire aux valeurs de la modernité. Si bricolage il y a, il se trouve à l'intérieur du champ religieux.

C'est pourquoi, la question du déclin ou du retour du religieux me semble particulièrement mal posée. Elle n'est pas à mettre en relation avec un processus de sécularisation dont la forme se trouverait dans les théories de la sécularisation tant discutées ces dernières décennies. Ces théories dont J.Lauwers<sup>108</sup> et O.Tschannen<sup>109</sup> nous rappellent si pertinemment la source, le premier en soulignant que ces théories déstabilisent le champ même de la sociologie des religions en marginalisant la religion repoussée par la rationalisation du monde, le second en mettant l'accent sur les travaux qui ont entretenu le bien fondé de ces théories et en particulier les formes que prend cette

---

<sup>107</sup> D.Hervieu-Léger "Sécularisation et modernité religieuse", Esprit, n°106, oct.1985, p.50-62.

<sup>108</sup> J.Lauwers "Les théories sociologiques concernant la sécularisation - Typologie et critique", Social Compass, vol.20, n°4, 1973, p.523-533.

<sup>109</sup> O.Tschannen "La genèse de l'approche moderne de la sécularisation : une analyse en histoire de la sociologie", Social Compass, vol.39, n°2, 1992, p.291-308.

théorie à l'intérieur même du christianisme dans l'expression théologique d'un Harvey Cox<sup>110</sup>, notamment. Ces théories qui sont des lectures historicistes du social et qui ont un caractère prophétiste en déclarant l'irréversibilité du mouvement de la science et l'éviction consécutive de toutes les formes d'irrationnel et en particulier les religions ont souvent été reliées aux exposés de M.Weber sur le désenchantement du monde. Mais alors que le penseur de Heidelberg soutient que "nous sommes soumis depuis des millénaires" à un "processus d'intellectualisation" dont "le progrès scientifique est un fragment", il montre que ce processus "revient à désenchanter le monde" en renonçant à l'intercession des puissances surnaturelles au profit de la prévision rationnelle. S'il souligne l'opposition radicale entre les croyances religieuses et la science lorsqu'il écrit : " La science n'est-elle pas la puissance spécifiquement a-religieuse ? Ce caractère, aucun homme - qu'il en convienne explicitement ou non - ne le met plus en doute, de nos jours, en son for intérieur.", il n'en montre pas moins que : "le destin de notre époque caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde, a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique. (...) À celui qui ne peut supporter avec virilité ce destin de notre époque on ne peut que donner le conseil suivant : retourne en silence, (...), dans les bras largement ouverts et pleins de miséricorde des vieilles Églises."<sup>111</sup> On ne trouve pas dans les écrits de M.Weber, l'idée que le désenchantement multiséculaire du monde aboutit à une société a-religieuse et encore moins que la société de son temps (ou du nôtre) est celle-là. Il montre seulement un processus à l'oeuvre et une lecture historique de ce processus, notamment à travers la sécularisation de la société apportée par la Réforme. On se rappellera à ce propos la prudence de Weber qui précise à la fin de *l'Éthique protestante* : "Est-il nécessaire de protester que notre dessein n'est

---

<sup>110</sup> Pour H.Cox en effet, la sécularisation n'est pas, comme le veulent l'ensemble des théories de la sécularisation, une désacralisation du monde menée par l'avancée irréversible de la rationalisation dans tous les secteurs de l'activité humaine, elle est un processus essentiellement libérateur puisque "grâce à elle, l'homme devient adulte et se découvre comme sujet responsable d'une histoire qui a cessé d'être un *fatum*." C'est à l'avènement d'un christianisme adulte, sans religion, tout de spiritualité que nous invite le théologien et non à un accommodement avec la modernité. C.R. de F.Warin de l'ouvrage de Harvey Cox *La cité séculière*, 1968.

<sup>111</sup> M.Weber *Le savant et le politique*, Paris, 1963, p.69-97.

nullement de substituer à une interprétation causale exclusivement "matérialiste", une interprétation spiritualiste de la civilisation et de l'histoire qui ne serait pas moins unilatérale ? Toutes deux appartiennent au domaine du possible ; il n'en demeure pas moins que, dans la mesure où elles ne se bornent pas au rôle de travail préparatoire, mais prétendent apporter des conclusions, l'une et l'autre servent aussi mal à la vérité historique."<sup>112</sup>

Pour en revenir donc à la question de la fin des religions, il me semble qu'il ne s'agit nullement d'une question sociologique, c'est au mieux une question d'opinion, au pire une question de mode. Par contre, ce qui est manifeste, c'est qu'on est dans un temps de sécularisation, de déchristianisation, de décléricalisation.

La décléricalisation est mesurée, en France, par les études sociographiques portant sur les vocations, l'âge des prêtres, l'encadrement des paroisses, etc. Les explications qu'on peut en donner sont bien évidemment en relation avec les phénomènes de déchristianisation qui, eux-mêmes, sont mesurés par les enquêtes de croyances et de pratiques. Mais au-delà de cet affaissement que personne ne pense à contester, ce qui est en cause c'est une sécularisation, non pas des secteurs divers de l'activité humaine, mais de la pensée du monde.

Il ne s'agit en effet pas tant de savoir comment l'on peut être chrétien ou plus largement religieux, c'est-à-dire comment on peut réaliser un *aggiornamento* du religieux au monde séculier, mais de savoir si l'on peut penser hors des cadres religieux, dans un système a-religieux ou irréligieux, à condition que ce terme soit épuré de ses connotations d'hostilité à l'égard des religions, et surtout si cette façon de penser qui a probablement toujours existé, peut prendre une place dominante dans l'ensemble social qui est le nôtre.

L'enquête montre, en effet, que les personnes sans-religion cristallisent, dans une société où des modèles idéologiques a-religieux non seulement existent mais prennent une place de plus en plus importante, une façon de vivre, de penser, de concevoir le monde, les hommes, les choix moraux, dans laquelle il n'y a pas de place pour le religieux. La question serait bien sûr de savoir si cette population sans-religion est une marge,

---

<sup>112</sup> M.Weber *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964, p.226-227.



comme nous le laisse à penser les enquêtes publiées jusqu'ici. Sur la question du choix effectif dans les enquêtes de se situer hors de tout contexte religieux, la réponse est oui. Sur celle de mesurer les écarts idéologiques entre ces personnes sans-religion et celles qui, tout en revendiquant leur appartenance au catholicisme, rejettent les pratiques et les croyances de cette religion, la réponse est beaucoup plus problématique. Qui sait ce qu'on mesure, en posant la question d'appartenance religieuse ? Mais n'ouvrons pas ce débat puisqu'il n'était dans mon projet que d'examiner les points de vue des personnes sans religion pour appréhender leur éventuelle adhésion à un modèle idéologique homogène. On peut dire que c'est le cas et qu'il y a là la manifestation de processus complexes de sécularisation qui semblent caractériser notre temps.

Si l'on suit M.Weber, la rationalisation dont la philosophie des Lumières n'est qu'un moment parmi d'autres, progresse et passe, à notre époque, par le développement de la science, notamment. Si l'on suit l'histoire longue, les manifestations de la sécularisation sont à l'oeuvre de façon continue, y compris aux périodes du christianisme dominant puisque M.Gauchet montre que ce processus est interne au christianisme lui-même. Et elles le sont, autant dans l'histoire intellectuelle, que dans la vie quotidienne. Tout au plus s'expriment-elles différemment, aux marges ou plus largement, selon les moments historiques. La vie quotidienne est probablement moins chrétienne au Vème siècle qu'au IXème et plus au XIIème siècle qu'au XIVème siècle. Elle est certainement encore moins religieuse au XIVème siècle qu'au XVIIème et probablement encore moins au XXème siècle qu'elle ne l'était au XVIIIème parce que les conceptions explicatives du monde ont changé en même temps que changeaient les organisations sociales et matérielles et que les institutions qu'elles fondaient se sont placées différemment dans l'ordre social.

Aucune boule de cristal ne permet de dire ce qu'il adviendra mais ce qui est tout à fait certain, c'est qu'il est dérisoire de juger sur le court terme. On peut dire avec M.Gauchet qu'"une sortie complète de la religion est possible" parce qu'une lecture sécularisée du monde s'est construite voire imposée socialement mais que cela ne signifie nullement que "le religieux doit cesser de parler aux individus". Entre l'erreur "qui consiste à conclure de l'existence de ce noyau subjectif <religieux> à la

permanence ou à l'invariance de la fonction religieuse" et "celle qui consiste à tirer de l'indiscutable dépérissement du rôle de la religion dans nos sociétés l'annonce certaine de sa volatilisation sans traces", il faut faire un chemin à une lecture de la sécularisation des mentalités qui dépasse probablement de beaucoup la sécularisation des secteurs de l'activité sociale parce qu'elle en est tout à la fois le moteur et la conséquence.

Que cette sécularisation passe par l'adoption historique d'une rationalisation de la connaissance ne doit pas nous faire poser le problème en termes d'erreur et de vérité. Tout au contraire, cela doit nous rappeler qu'on sait, au moins depuis Marcuse et Habermas, que le modèle scientifique est tout aussi idéologique que d'autres et que "les programmes de vérité ont des causes historiques (...), chaque épisode s'expliquant par les détails des épisodes précédents."<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> P.Veyne *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Seuil, Paris, 1983, p.128.



## Chapitre 4

### Identités locales

Mon interrogation initiale concernait les fondements de l'action. Mettre au jour les formes éventuelles d'un universel humain pour finaliser l'action est un projet de vie plus encore qu'un projet intellectuel. Mais en l'inscrivant dans le champ intellectuel, il m'a conduite de la science aux idéologies et de la philosophie à la sociologie, d'un espoir de certitude à un relativisme raisonné. Ce projet d'inspiration cartésienne a cependant rencontré sur le long temps de sa réalisation, la nécessité de penser les activités humaines dans leur diversité et la sociologie m'a entraînée à interroger la diversité infinie des normes sociales. Pour reprendre la filiation cartésienne, on peut dire qu'il faut une "morale provisoire" et qu'au-delà de la quête des fondements, on peut mettre en oeuvre des recherches contextualisées qui sont loin d'être sans intérêt. Parce que je suis praticienne de la sociologie, j'ai donc travaillé dans d'autres perspectives que fondamentalistes. Toutefois, c'est encore à décrypter l'univers du normatif que je me suis appliquée. Globalement, c'est le problème de la construction sociale de l'identité qui a retenu mon attention. Cette question est vaste car elle traverse l'ensemble de la pratique sociale mais, au fil des années et des contextes de recherche, j'ai privilégié deux types de problèmes : la construction de l'identité régionale ou locale dont il sera question ici et celle de l'identité de sexe dont je traiterai au chapitre suivant.

Il me paraît certain que le fait que j'ai travaillé de très longues années en Bretagne où les particularismes régionaux restent très marqués, ne peut

être étranger au premier de ces choix. Mais il est vraisemblable également que les séjours nombreux que j'ai faits à l'étranger m'ont rendue sensible aux oppositions entre ceux de là et ceux d'ailleurs, entre les autochtones et les étrangers.

Par ailleurs, il est tout à fait clair que c'est parce que je suis une femme que je me suis intéressée à l'identité de sexe.

C'est donc largement pour des raisons biographiques que j'ai travaillé à la lecture descriptive de différentes formes d'inscriptions identitaires qui sont à l'origine de conceptions idéologiques normatives, de plus ou moins grande envergure.

De façon discontinue, j'ai travaillé pendant plusieurs années sur la question de l'identité régionale en Bretagne. C'est ainsi que j'ai tenté de prendre la mesure de l'appartenance communautaire à un quartier de Nantes, puis à des villes finistériennes rurale et suburbaine, à travers des formes de relégation, des modes économiques ou des constructions territoriales. Ces recherches diverses ont enrichi une réflexion collective qui a abouti à l'organisation d'un colloque international sur la question des liens entre l'économique et le culturel, largement saisi comme l'identité culturelle. L'ouvrage que j'ai dirigé à la suite de ces travaux<sup>114</sup> présente des réflexions sur la constitution identitaire régionale dans son interaction avec les grandes formes économiques traditionnellement établies. Ainsi a été montré comment les caractéristiques familiales, politiques ou ethniques interagissent avec les formes industrielles ou commerciales pour constituer une identité régionale spécifique qui elle-même se trouve alors souvent utilisée dans leurs choix par les acteurs économiques.

L'ouvrier ou le paysan, le Breton ou l'émigré sont porteurs d'une identité qui influe sur leur place économique ou sur celle qui leur est désignée de même qu'ils utilisent eux-mêmes souvent leurs positions culturelles comme agents de leur intégration économique.

C'est un ensemble d'études fines de situations concrètes où s'observent les imbrications entre les identités régionales, nationales ou micro-locales et les patrimoines économiques, historiques, culturels ou familiaux pour constituer des identités communautaires qui a été rassemblé dans cet ouvrage qui présente tout à la fois une description

<sup>114</sup> D° S.Denèfle *Identités et économies régionales*, L'Harmattan, Paris, 1992.

de ces identités et une étude sur leur caractère coextensif à l'ensemble des champs sociaux.

Pour ma part, j'ai mené plusieurs enquêtes sur la question de la constitution des territoires, toutes en Bretagne, mais dans des contextes assez différents.

J'évoquerai ici deux d'entre elles menées à des stades de recherche différents : l'une a été faite dans une ville de la proche périphérie de Brest, Gouesnou, et l'autre dans une petite ville de la côte Sud du Finistère, Pont-Aven.

## Gouesnou

C'est par la recherche sur les phénomènes religieux que j'ai été conduite à travailler sur la ville de Gouesnou<sup>115</sup> et à poser le problème du rôle du religieux dans la construction de l'identité territoriale. M'intéressant, en effet, aux croyances religieuses populaires, j'avais été intriguée par une cérémonie tout à fait originale qui se déroule dans cette banlieue de Brest : la Troménie.

Cette procession joue un rôle très explicite de marquage du territoire communal et d'inscription identitaire de la population qui la fait dans l'espace qu'elle délimite, illustrant combien "dans la mesure où il en est le produit, l'espace fait partie intégrante de la vie sociale"<sup>116</sup>.

Chacun connaît, au moins par évocation, la foi particulière des Bretons qui s'exprime à travers le culte des "saints bretons". Cette foi se lit à travers le paysage dans la multiplicité des chapelles et des calvaires notamment et elle s'appuie largement sur une hagiographie, parfois savante, parfois populaire, qui a été écrite et largement diffusée en pays

---

115 <sup>□</sup> Voir S.Denèfle "Hagiographie et territorialisation", *La construction religieuse du territoire*, L'harmattan, Paris, 1995, p.212-224 ; "Une épreuve d'endurance : la Troménie de Gouesnou, Actualisation de la tradition", *Ethnologie des faits religieux en Europe*, éd. du C.T.H.S., Paris, 1993, p.35-43.

<sup>116</sup> Y.Grafmeyer *Sociologie urbaine*, Nathan, Paris,1994, p.24.

bretonnant<sup>117</sup>. Cette hagiographie des saints fondateurs des sept évêchés bretons, de paroisses, de trèves, d'abbayes, d'ermitages renvoie relativement peu à la première christianisation du territoire mais par contre extrêmement souvent à la période de la ré-évangélisation par les chrétiens migrants d'Irlande au VI-VIIèmes siècles de notre ère. Le légendaire est d'ailleurs infini en Bretagne qui rapporte l'arrivée et les exploits miraculeux de ces saints hommes et de leurs ouailles. Les spécialistes de toponymie<sup>118</sup> ont largement montré également que la sédimentation des différentes populations se lisait à travers les noms de lieux et notamment ceux des paroisses que l'on dit en "plou" (comme Plouvien, Plouguerneau, Ploumanac'h, etc...). Par ailleurs, Peter Brown a montré dans *Le culte des Saints*<sup>119</sup> que le basculement des mondes païens dans le christianisme qui s'est produit dans l'Antiquité tardive s'est surtout exprimé dans un rapport à l'espace, ce que A. Dupront<sup>120</sup> exprime en parlant d'anthropologisation de l'espace par le christianisme. De cette réalité marquée en Bretagne par la grande dispersion des lieux de culte, par la christianisation des pierres levées, des sources et des cultes naturalistes pré-chrétiens dans leur ensemble, l'hagiographie porte attestation et explication symbolique.

Le cas de Gouesnou présente quelques intérêts du fait de ses spécificités et de la place très particulière occupée par l'hagiographie du saint patron de la paroisse dans la constitution du sentiment de cohésion territoriale.

Gouesnou est une commune autrefois rurale et aujourd'hui périurbaine, d'environ quatre mille habitants, qui fait partie de la Communauté Urbaine de Brest. Le jour de l'Ascension, s'y déroule un pèlerinage marqué par une grande procession en l'honneur de son saint patron, saint Gouesnou dont la fête se situe par ailleurs le 25 Octobre. C'est un pèlerinage traditionnel fort ancien connu sous le nom de "Troménie de Gouesnou". Selon OGÉE<sup>121</sup>, Charles de Blois y aurait porté les reliques en 1342, Jean V en 1417, le Duc Pierre en 1455.

---

<sup>117</sup> Dans toutes les familles où quelqu'un était alphabétisé, on lisait quotidiennement la *Vie des Saints* du Chanoine Morvan, en breton, jusqu'au milieu du XXème siècle.

<sup>118</sup> Voir Chanoine Falc'hun *Perspectives nouvelles sur l'histoire de la langue bretonne*, Paris, 1981.

<sup>119</sup> P. Brown *Le culte des saints*, Paris, 1980.

<sup>120</sup> Voir A. Dupront *Du sacré*, Paris, 1987.

En Bretagne, on appelle "Troménie" une procession qui se déroule selon un itinéraire très précis autour de la paroisse, qui fait le tour ("tro") de la paroisse. La tradition veut que le parcours du pèlerinage suive la voie empruntée par le saint fondateur de la paroisse lors de circonstances particulières de sa vie rapportées par l'hagiographie savante ou populaire. On trouve au XX<sup>ème</sup> siècle encore une demi-douzaine de telles processions qui ont probablement été plus nombreuses dans le passé. Elles renvoient toutes à une fondation territoriale originelle.

La caractéristique essentielle de la Troménie de Gouesnou est d'être accomplie dans l'effort car il s'agit de faire les quelques 18 kilomètres du parcours traditionnel de la procession entre les deux messes du matin, soit en trois heures trente environ. Le légendaire hagiographique, somme toute assez banal<sup>122</sup>, qui rend compte de la fête nous présente un saint personnage arrivé de Grande Bretagne et qui souhaite fonder un ermitage. Il obtient pour ce faire, du seigneur des lieux, la terre qu'il peut enclore d'un fossé en une journée. Les vertus du saint homme lui permettent, avec l'assistance divine, d'enclore, dans ce laps de temps, un territoire qui correspond sensiblement à celui de la paroisse future, en traînant derrière lui une pelle qui produit miraculeusement le fossé exigé. La limite de ce territoire devient alors l'itinéraire favori des promenades méditatives du saint. On retrouve ces thèmes dans un trop grand nombre d'hagiographies pour qu'ils fassent la particularité de la paroisse de Gouesnou. Mais, par contre, le maintien jusqu'à l'heure actuelle, sur ce parcours, d'une procession religieuse très fréquentée fait entrer Gouesnou dans le champ bien plus limité des paroisses perpétuant une Troménie, c'est-à-dire régénérant et réaffirmant chaque année les limites de leur territoire.

Le jour de l'Ascension, les pèlerins assistent à 5 heures du matin à une messe qui précède le départ de la procession une heure plus tard. La croix de procession sort de l'église, alors que le jour n'est pas encore levé, et précède, sur le parcours traditionnel, la châsse contenant les reliques de saint Gouesnou portée par deux hommes et suivie de la foule

---

<sup>121</sup> J.B.Ogée *Dictionnaire historique et géographique de la province de Bretagne*, Rennes, 1778.

<sup>122</sup> F.Lautmann rapporte une hagiographie similaire pour saint Léonard en Limousin, par exemple (communication non publiée).



des pèlerins. La procession se met alors en marche d'un pas très soutenu et en silence.

L'observation de l'assistance révèle alors les particularités de ce pèlerinage. En effet, elle est formée d'hommes et de femmes dans des proportions sensiblement équivalentes et d'un nombre très important d'adolescents alors que les personnes âgées et les enfants y sont très faiblement représentés. D'autre part, la tenue vestimentaire des pèlerins est fort peu recherchée, voire sportive, et plusieurs personnes portent des chaussures de rechange dans des sacs en plastique.

Ces faits paradoxaux dans une procession religieuse où l'on trouve de façon générale, à l'heure actuelle, beaucoup de personnes âgées, beaucoup plus de femmes que d'hommes, beaucoup plus d'enfants que d'adolescents, tous très soigneusement vêtus et portant même encore parfois le costume traditionnel de leur paroisse, sont bien sûr liés à la gageure temporelle que constitue la Troménie de Gouesnou car il n'est pas facile d'accomplir, en trois heures trente, les 18 kilomètres de l'itinéraire que suit la procession en s'arrêtant de surcroît pour une courte oraison ou prière à chacune de ses 13 stations (12 stations traditionnelles auxquelles s'est adjoint un arrêt au monument aux morts des deux dernières guerres). De plus, il arrive fréquemment qu'il pleuve le jour de la fête (localement, on surnomme affectueusement saint Gouesnou, "Saint Pissou"), ce qui accroît les difficultés de la procession qui emprunte en de nombreux passages des chemins de terre ou même traverse des landes.

La procession suit selon le mouvement du soleil l'itinéraire traditionnel aussi scrupuleusement que le permet l'évolution urbanistique de cette commune périurbaine. Car Gouesnou a totalement changé de vocation économique avec le développement de Brest et comporte à l'heure actuelle une partie de l'aérodrome de Brest, des tronçons d'autoroutes et de voies rapides, une zone industrielle très importante et bien entendu des routes et des feux de signalisation. De surcroît, le remembrement et les nouvelles techniques agricoles ont aussi modifié considérablement le paysage.

Et c'est dans ce paysage aussi peu traditionnel que possible que se situe une bonne moitié de l'itinéraire de la procession qui doit suivre les grillages de l'aéroport ou traverser en des lieux obligés les voies rapides et les zones industrielles ou commerciales.

On pourrait penser que ces obstacles auraient pu changer de façon importante le pèlerinage. Or il n'en est rien, ce qu'on peut vérifier grâce à des descriptions anciennes<sup>123</sup>. Comme au début du siècle, l'assistance se monte à 300 personnes environ dans les années 80, pratiquement toutes de Gouesnou ou des communes limitrophes. L'importance numérique des fidèles, dans une commune qui a presque triplé sa population, pourrait indiquer un recul dans la fréquentation du pèlerinage mais le recteur de la paroisse nous confirme que les pèlerins sont tous des habitants de longue date de la commune et que les nouveaux habitants ignorent la Troménié.

L'évolution démographique de cette commune scinde donc apparemment la population en deux : les habitants anciennement implantés sur ce territoire et les nouveaux arrivants, ce qui est tout à fait courant en situation périurbaine. Mais ici, c'est à travers un pèlerinage que se marquent d'une part l'ancienneté de l'implantation et d'autre part l'appropriation territoriale. La population inscrit dans le paysage son implantation locale et revendique chaque année symboliquement ses limites. D'ailleurs, l'attachement de la population à la Troménié est très fort et on rappelle volontiers que c'est un pèlerinage "obligatoire", ce qui signifie qu'il ne peut être question d'annuler la procession pour quelque raison que ce soit sans risquer la colère du saint marquée par des événements surnaturels. Même la guerre qui a interdit la procession n'a pu empêcher des paroissiens de la faire chaque année à titre individuel. Par boutade, le prêtre de la paroisse dit qu'il lui serait plus facile de supprimer la messe du dimanche que la Troménié.

Bien qu'on puisse, comme en beaucoup de lieux, expliquer en partie la fréquentation importante de ce pèlerinage par son caractère festif et propitiatoire, il me semble que ce qui lui est tout à fait spécifique c'est son double caractère "sportif" et territorial. En effet, l'effort physique que représente ce pèlerinage a, et probablement de tout temps, alimenté l'intérêt des hommes et des jeunes à son égard. La fierté de "l'avoir fait" ou de "l'avoir fait encore cette année", doublée de l'affirmation de son appartenance communautaire, motive certainement des pèlerins que la seule observance religieuse ne dérangerait guère de

---

<sup>123</sup> Voir Chanoines Peyron et Abgrall *Notices sur les paroisses Diocèse de Quimper et Léon*, Quimper, 6 vol., 1904-1905.

leurs occupations habituelles. Ainsi, ce pèlerinage est un pèlerinage que l'on désire faire, lorsqu'on est jeune, pour entrer dans l'âge adulte et, lorsqu'on est âgé, pour faire preuve de sa bonne forme. Il me paraît clair aussi qu'à l'heure actuelle il s'inscrit parfaitement dans l'idéologie de la forme et du sport qui domine notre société et qui est si fortement martelée par les médias. Cette caractéristique ne peut donc que s'adjoindre de façon déterminante à la tradition religieuse ancienne et à la foi pour permettre à la Troménie de braver sans grand problème les difficultés urbanistiques qui se sont multipliées sur son itinéraire. C'est largement l'inscription communautaire et identitaire, peut-être par rapport à la ville de Brest limitrophe, qui s'exprime dans la fidélité à repasser sur les limites territoriales les plus anciennes, celles de la fondation du territoire paroissial.

Dans le cas de l'hagiographie de saint Gouesnou qui s'est actualisée dans un pèlerinage localement important, on voit comment la symbolique religieuse sert le sentiment d'appartenance communautaire des habitants anciennement implantés de cette banlieue-dortoir et s'appuie pour ce faire sur des modèles sociaux qui peuvent s'être considérablement renouvelés à travers l'histoire. Nous avons dans le cas de Gouesnou un exemple de ce que "les lieux habités et pratiqués peuvent servir de supports, mais aussi d'opérateurs plus ou moins efficaces pour entretenir la cohérence ou la cohésion d'un groupe."<sup>124</sup>

## **Pont-Aven**

Le troisième exemple de construction identitaire liée au lieu d'habitation est celui de Pont-Aven, petite ville du Sud-Finistère qu'il serait inexact de qualifier de rurale, bien qu'elle n'ait qu'un peu moins de deux mille habitants en hiver.

---

<sup>124</sup> Y.Grafmeyer *Sociologie urbaine*, Nathan, Paris, 1994, p.79.

J'ai mené plusieurs enquêtes<sup>125</sup> sur cette commune et je n'exclue pas de poursuivre ces travaux malgré leur caractère épisodique car il s'agit d'un cas urbain très original. Pont-Aven a une très faible surface territoriale autour d'une rivière et de son embouchure dans une ria. Elle n'a jamais été une commune rurale, au sens où la population vivrait de l'agriculture. Au contraire, elle a toujours centré son activité autour, d'abord de l'artisanat et des moulins, puis de l'industrie agro-alimentaire traitant la production des communes environnantes. Alors qu'en Bretagne, on désigne le centre d'une petite ville rurale par le nom de "bourg", on ne parle pour Pont-Aven que de "ville", ce qui montre s'il en était besoin que "caractériser une communauté comme urbaine sur la seule base de la dimension est manifestement arbitraire."<sup>126</sup>

Les évolutions récentes de cette petite ville m'ont amenée à y travailler à plusieurs reprises. Je me suis intéressée d'une part au rapport que la ville entretient à l'heure actuelle avec la peinture qui a pris une place considérable dans la vie économique locale par une relecture de l'établissement de Gauguin et de ses amis à la fin du XIXème siècle dans la ville. D'autre part, j'ai travaillé également sur l'autre grand "produit" qui assure la renommée de la ville, les galettes.

Ces deux particularités très dissemblables dans leur nature, une école de peinture et un produit alimentaire, ont en commun de servir à peu près également le renom de la ville, à tel point qu'elles jouent un rôle dans l'affirmation identitaire de la ville et de ses habitants.

### *De la cité des moulins à la cité des peintres*

Tous ceux qui connaissent Pont-Aven depuis assez longtemps sont frappés par le changement considérable qui s'y est produit ces dernières années.

---

<sup>125</sup> Voir S.Denèfle "Traou Mad et Pont-Aven : des images de marque inséparables", *Identités et économies régionales*, L'Harmattan, Paris, 1992, p.207-214 ; "Avant-Propos", *Identités et économies régionales*, L'Harmattan, Paris, 1992, p.5-9 ; "Images de Pont-Aven De la cité des moulins à la cité des peintres", *Du Folklore à l'Ethnologie en Bretagne*, Ed. Beltan, Braspart, 1989, p.100-110.

<sup>126</sup> L.Wirth "Le phénomène urbain comme mode de vie" dans *L'école de Chicago Naissance de l'écologie urbaine*, Aubier, Paris, 1984, p.258.

En effet, la peinture a littéralement envahi cette petite ville touristique. Toutes les boutiques se sont transformées en galeries de peinture ou en salles d'expositions mais plus encore le moindre garage ou local inhabité est devenu également lieu d'exposition de peinture. Pont-Aven toute entière semble consacrée à la peinture et ce phénomène ne peut être comparé à ce qui se passe en d'autres lieux touristiques comme Concarneau ou Quiberon en Bretagne ou Saint Paul de Vence en Provence car il s'agit d'un phénomène récent qui se produit dans une progression foudroyante en s'appuyant sur des événements anciens que l'on réinvestit avec conviction.

Bien évidemment, cela ne va pas sans changements importants dans la ville, sans conflits de corporation mais surtout sans modifications très importantes de l'image que la ville donne à ses visiteurs.

C'est précisément sur ce phénomène du développement de la présentation de peinture à Pont-Aven à travers son apparition, sa mise en place, les réactions qu'il provoque et les mutations qu'il engendre dans l'image de la cité, c'est-à-dire dans son identité même, que j'ai enquêté.

Pont-Aven a connu une activité portuaire assez importante jusqu'au milieu du XXème siècle. Son site est tout à fait remarquable et déjà, en 1794, Cambry en décrivait les grâces et mettait l'accent sur la rivière et ses moulins qui se sont installés jusqu'à la proximité du port et sur les coteaux granitiques qui enchâssent la ville. Ce site agréable a tôt fait de Pont-Aven un lieu touristique de premier plan comme l'attestent les grosses villas d'estivants aisés du début du siècle qui s'étagent sur ses coteaux. Les guides de voyage citent tous Pont-Aven comme un lieu de promenade dont l'intérêt principal se situe autour de la rivière, de ses sites et de ses moulins. L'expression populaire "Pont-Aven, ville de renom : 14 moulins, 15 maisons" résume de façon pertinente l'image de la ville.

Enfin, depuis une bonne dizaine d'années, ce n'est plus le site des moulins qui figure comme attraction principale de Pont-Aven mais la peinture. On s'est souvenu, après la seconde guerre mondiale, que des peintres célèbres avaient porté le nom de Pont-Aven vers la gloire en constituant à travers leurs oeuvres produites dans la région sur des thèmes bretons un courant pictural important connu sous le nom de

"École de Pont-Aven". Et insensiblement, l'intérêt touristique de la cité s'est déplacé de son site agréable vers la référence à Gauguin et à l'École de Pont-Aven et l'on est passé de la cité des moulins à la cité des peintres.

Ce premier déplacement est en lui-même surprenant mais il est doublé d'un support matériel beaucoup plus surprenant encore qui est le déferlement (et le mot n'est pas trop fort) en trois ans des artistes-peintres qui exposent essentiellement en période estivale dans tous les lieux disponibles de la ville. Ainsi le visiteur de l'été 1988 a pu se rendre dans plus de 60 lieux d'exposition dont la plupart ont présenté plusieurs artistes.

Cette situation nouvelle pour la cité des Fleurs d'Ajoncs chantée par Théodore Botrel montre que l'histoire de l'image que la ville donne d'elle-même est une histoire complexe construite par des initiatives très diverses.

Par la situation géo-économique de la ville, les habitants de Pont-Aven se considèrent, depuis fort longtemps, comme des gens de la ville par rapport à tous leurs voisins. De plus, un tourisme très précoce a mis la population en contact avec des citadins, en particulier des parisiens, et a accentué le sentiment que les habitants de Pont-Aven ont de n'être pas des paysans. L'extrême raffinement des vêtements traditionnels qui font du costume de Pont-Aven le plus élégant de cette partie de la Cornouaille n'en est qu'un témoignage parmi d'autres.

Ce site remarquable, et peut-être du fait de l'ouverture des gens de Pont-Aven vers les visiteurs, fut fréquenté dès 1860 par des peintres travaillant sur des sujets bretons. Dans les années 1870, ce sont des artistes peintres américains qui s'installent à Pont-Aven. Et l'on sait davantage qu'à partir de 1886, Paul Gauguin a séjourné à Pont-Aven où, avec Émile Bernard, il crée une nouvelle façon de peindre qui entraînera l'enthousiasme d'artistes qui viendront nombreux les y rejoindre. Il y a eu jusqu'à 150 peintres à séjourner en même temps à Pont-Aven à la fin du XIXème siècle. Pont-Aven est ainsi entrée en peinture, définitivement pour l'histoire de l'art, mais subrepticement pour ses habitants. En effet, la ville ne s'intéresse pratiquement pas à la peinture jusque dans les années 60-70 où se tiennent quelques expositions temporaires pendant l'été.

Cette situation qui fait une place à la peinture dans la ville de Pont-Aven n'a jusque dans les années 80 rien de très remarquable par rapport à d'autres lieux. Pont-Aven reste une petite ville très touristique et les visiteurs qui viennent pour le site apprécient de se rendre dans quelques expositions et les plus cultivés reviennent sur les pas de Gauguin en longeant la rivière dans le Bois d'Amour. Ce sont les années 80 qui vont apporter le changement. Pont-Aven commence à concentrer les expositions mais dans une ambiance feutrée et sans aucun sentiment de changement important. C'est probablement de 1985 que date le tournant le plus important pour Pont-Aven et son image avec l'ouverture d'un musée consacré à l'école de Pont-Aven qui organisa une remarquable exposition pour le centenaire de l'arrivée de Gauguin à Pont-Aven qui reçut cent mille visiteurs.

À partir de là, s'est produit le phénomène que l'on voit aujourd'hui encore en marche, l'arrivée massive d'artistes peintres pendant la saison touristique. Les choses se sont passées comme si l'ouverture du musée avait été un coup de fouet pour l'intérêt que les peintres pouvaient avoir à exposer à Pont-Aven et comme si, ensuite, la venue des uns impliquait celle des autres. La situation ainsi décrite n'échappe bien sûr pas à la conscience de ses acteurs et je les ai interrogés longuement.

L'analyse des propos des artistes montre qu'une dialectique enchaîne l'image de Pont-Aven, cité des moulins qui attire des visiteurs, à l'idée que des visiteurs potentiels sont des acheteurs potentiels pour des peintures qui, à leur tour, renvoient à l'image de Pont-Aven, cité des peintres qui est légitimée par les peintres du XIX<sup>ème</sup> siècle et qui s'inscrit en surimpression sur l'image précédente d'autant plus que le souvenir s'en est maintenu.

L'étude des points de vue des élus locaux et de la population montre essentiellement une ambiguïté : à la fois la peinture est un pôle d'animation qui amène des visiteurs et favorise l'activité commerciale mais elle s'impose à une population qui ne retrouve plus sa place.

Pour résumer, je rappellerai que le site agréable de la cité des moulins a attiré des peintres que sa population a toléré au XIX<sup>ème</sup> siècle, que cette même population s'est beaucoup plus passionnée pour les traditions régionales et les pardons fleuris jusqu'au milieu du XX<sup>ème</sup> siècle que pour la peinture mais qu'en cette fin de siècle la conjoncture

économique et la lassitude à l'endroit des fêtes de rue ont rejoint l'histoire pour rappeler à la ville ses liens avec l'art et ramener au premier plan une image de la cité qu'elle n'avait jamais exclue mais qu'elle n'avait jamais autant privilégiée.

Désormais, Paul Gauguin domine toute l'imagerie de Pont-Aven, celle de l'industrie et celle du tourisme, et meuniers et barde s'abritent derrière les toiles qui ornent les devantures de la cité.

Car le second facteur de célébrité de la ville, les "traou mad", comme je l'ai montré dans une seconde enquête, est parvenu à utiliser l'évolution des images de la cité.

### *Les galettes de Pont-Aven*

Le marketing et la publicité ont largement utilisé les thèmes régionaux comme supports. Ainsi, les imageries régionales mais aussi les caractéristiques sociales, parfois les caractéristiques géographiques, servent de supports à des produits qui peuvent être des objets de consommation ou des services ou encore des lieux. Ainsi les exemples sont légion d'associations de lieux et de produits à travers des traits culturels mis en avant. Ce qu'on peut remarquer, toutefois, c'est que, le plus souvent, les régions et les produits se servent d'imageries culturelles traditionnelles en parallèle : la jovialité des gens du midi servira aussi bien d'argument de vente pour de l'alcool que d'argument promotionnel pour une localité touristique par exemple. Mais, il est des cas où un lieu et un produit construisent leur mode de présentation en symbiose : c'est le cas pour Pont Aven et Traou Mad. Car, non seulement Pont Aven est la ville des galettes et les traou mad ne peuvent être que de Pont Aven mais encore, lorsque l'image de Pont Aven se modifie, il en est de même de celle de Traou Mad sans que l'on puisse démêler très clairement qui de l'un ou de l'autre génère le changement.

Aux atouts touristiques de Pont-Aven, s'ajouta après la seconde guerre mondiale la réputation des pâtisseries locales, crêpes bretonnes mais surtout Traou Mad, palets bretons fabriqués artisanalement jusqu'à cette période et dont l'image fut étroitement et définitivement associée



à celle de la ville par le succès populaire d'un film au titre explicite : "Les galettes de Pont aven".

L'historique fort banal d'une petite biscuiterie bretonne n'aurait pas retenu mon attention si sa politique commerciale ne s'était pas inscrite d'une façon constante dans la problématique de l'identité culturelle bretonne puis plus finement encore dans celle du pays de l'Aven à tel point qu'on ne sépare plus Pont Aven et ses galettes. Dès le début de cette biscuiterie, la référence bretonne servit de support publicitaire. Les boîtes les plus anciennes présentent l'image associée au produit (qu'on appelle maintenant le logo !) : il s'agit de la carte de Bretagne sur laquelle se trouvent trois petits personnages que le sens commun perçoit immédiatement comme des bretons, personnages à chapeau large et costume de marin. Ces boîtes, en fer ou en carton, sont assez peu décorées et se reconnaissent par leur couleur quasi exclusive, le rouge. Assez tard, probablement dans les années 70, on voit apparaître sur les boîtes en fer des décorations d'images de costumes ou de paysages bretons. Les galettes sont vendues très cher et la qualité est le premier argument de vente du produit, doublé par celui du secret de leur recette. En résumé, pour cette phase régionale d'implantation de Traou Mad, on trouve donc des références aux caractères bretons du produit, à sa fraîcheur et à la particularité de sa recette. Et le film de Séria assure, dans ce contexte, une audience nationale aux galettes en les liant à l'extérieur à l'image de Pont Aven.

C'est avec l'extension commerciale très importante de la société depuis 1986 (le chiffre d'affaires de 1986 a été doublé en 1990) que se modifie en partie l'image de marque du produit. Cette année-là, en effet, l'idée d'associer l'image de Traou Mad à la tradition picturale conduit à mettre en place une collection dénommée "Prestige Gauguin" qui concerne l'emballage des biscuits. Plusieurs séries de boîtes métalliques décorées de reproductions de tableaux de Gauguin de la période bretonne constituent l'emballage renouvelé des galettes qui parallèlement sont toujours vendues dans leur emballage ancien. Les traou mad qui ont, au moins depuis les années 50, servi de produits typiques de la cité et toujours connu une vente touristique importante

renouvellent ainsi leur vente et cela d'autant plus que Pont Aven adopte dans les mêmes années l'image de cité des peintres.

Cette curieuse rencontre n'a fait, pour autant que je le sache, l'objet d'aucune concertation entre la municipalité et la biscuiterie et il est intéressant de voir que la modification de l'image de la cité coexiste avec celle de la publicité de la biscuiterie alors que l'une et l'autre sont liées dans l'opinion publique par le fait de l'évolution ancienne de l'image qu'elles donnent d'elles-mêmes. Cette particularité d'association étroite des conceptions d'un lieu et d'un produit est d'autre part renforcée par le choix de la politique commerciale de l'entreprise. Elle privilégie l'aspect rural de la région à travers l'affirmation de la fraîcheur des ingrédients de fabrication et le slogan de l'authenticité. Les traou mad et les galettes sont d'"authentique tradition de Pont Aven". Il y a donc un choix explicite de la part de la société Traou Mad de se distinguer des autres producteurs par son origine en mettant en avant tout ce qui caractérise cette origine, de la ruralité à la peinture. Mais la société par l'extension de son marché se trouve être un ambassadeur important de la ville à laquelle elle est, par ailleurs, déjà liée dans l'opinion.

Il me semble qu'on peut parler en terme de duo des images de marque respectives de Pont Aven et de Traou Mad qui suivent des évolutions similaires et se croisent quasiment sans retour possible à l'occasion d'un film pour se modeler ensuite l'une à l'autre. Le produit ici sert autant le lieu que le lieu le produit et tous deux puisent dans le fond commun de l'identité bretonne l'argumentaire de leurs images de marque.

Ces exemples de construction des modèles identitaires de villes et de leurs habitants montrent que cette question est revenue de façon récurrente dans mes préoccupations. Certaines de ces enquêtes ne seront pas reprises mais il est vraisemblable que je poursuive mes investigations à Pont-Aven, tout comme je pense développer sur un autre terrain l'interrogation sur la construction identitaire locale et régionale.

# Chapitre 5

## Identité de sexe

Si je me suis intéressée à savoir ce que signifie "être une femme", socialement parlant, c'est bien évidemment parce que j'ai le sentiment, en tant que telle, qu'au-delà des déterminations proprement physiologiques, sociales, psychologiques, "naturelles" de ce qu'est "être un homme" ou "être une femme", se pose un problème particulier. Dans la seconde moitié du XXème siècle, le modèle traditionnel des rôles différenciés de sexe est bousculé et cela remet profondément en cause l'ensemble social. C'est un changement idéologique profond qui atteint le monde économique, celui de la famille, celui des comportements quotidiens que celui d'une remise en cause des modèles sociaux de sexe. Il n'est pas interdit de penser que l'idéologie égalitariste, individualiste et universaliste de la modernité ait beaucoup contribué à déstabiliser les modèles de comportements sexués mais l'interrogation sur les origines des changements sociaux est complexe. Ce qui est manifeste, en tous cas, c'est que quelque chose a changé avec les mouvements féministes des années 70 et que ce changement ne peut être étranger à une lecture sociologique.

Or, ce changement des rôles sociaux est beaucoup plus sensible pour les femmes qu'il ne l'est pour les hommes. Le discours égalitariste met l'accent sur les désagréments des rôles féminins et les avantages des rôles masculins en réclamant, en droit, une égalité de positions sociales. C'est pourquoi il est perçu comme revendicatif et porteur de conflits avant d'être considéré comme un des éléments de l'analyse scientifique des rôles sexués. D'ailleurs, si la sociologie a tant de difficultés à trouver une dénomination pertinente pour l'étude des "rapports sociaux de sexe", hésitant entre l'anglo-saxon "sociologie de genre", le polémique

"sociologie des femmes", l'englobant "sociologie de la famille" ou le maladroit "sociologie des rapports sociaux de sexe", c'est très vraisemblablement parce que ce champ est conflictuel. La science sociale est universaliste comme toute la science. Partant une catégorie de genre ne peut y trouver légitimité si elle est présentée comme discriminatoire. Pourtant les faits, têtus au-delà de toute interprétation, prête le flan à des interprétations en terme d'inégalité sociale profonde, sinon fondamentale entre les sexes.

Après tout, cela prend place dans le travail de la sociologie de la connaissance sur des lectures paradigmatiques des conditions de développement de la connaissance. Cependant, dans la pratique quotidienne, encore une fois s'il nous faut une "morale provisoire", le discours est fermement celui de la négation de toute légitimité à une discrimination selon le sexe. On comprend que ces décalages créent un malaise perceptible pour les femmes dans leurs difficultés propres à réaliser leurs projets sociaux mais sensible pour les hommes en position sociale d'accusé d'une faute dont ils ne se sentent nullement coupables individuellement.

Parce que je ne pouvais pas ne pas rencontrer ces questions en tant que femme, et bien que les problèmes de fondements idéologiques qui occupent mon attention ne soient guère porteurs de différenciation sexuelle, j'ai été amenée à considérer la question de l'identité de sexe, et bien évidemment essentiellement du point de vue de l'identité féminine.

Cela ne signifie nullement que je considère que l'identité féminine ne se construit pas en lien étroit avec l'identité masculine, ou qu'il me semble qu'il soit beaucoup plus facile de comprendre ce qu'est "être un homme", cela signifie simplement que, dans notre société, ce qui fait problème aujourd'hui c'est la place des femmes. Et le problème, de façon très nette, est un problème de normes. Il l'est en ce qu'il s'agit d'appliquer l'idéologie égalitariste de la modernité à toutes les situations comprises comme discriminatoires et de légitimer les changements que cela implique. Il l'est également en ce qu'il s'agit de savoir sur quels fondements s'appuient les rôles sociaux qui sont dévolus aux deux sexes.

Les études de sociologie ont été nombreuses, plus d'ailleurs dans les années 70 qu'ensuite, menées le plus souvent, mais pas uniquement,

par des femmes dans différents champs de la discipline. Elles ont essayé essentiellement de mettre à jour des états de fait. Et il s'est trouvé qu'ils n'étaient pas très favorables aux femmes. Quand donc il s'est agi de les interpréter, les problématiques avancées se sont révélées conflictuelles. La lecture d'un grand nombre de ces études m'a amenée progressivement à l'idée qu'il restait nécessaire d'analyser une réalité extrêmement complexe, avant de s'engager scientifiquement dans une perspective nécessairement profondément idéologique. Je ne dirais certainement pas cela d'un engagement social mais ce n'est pas de mon propos ici.

## Le choix d'un terrain

Comment donc relire les modèles identitaires normatifs de sexe et approfondir les analyses de leurs composants sociaux ?

La réponse que j'ai apportée à cette question est caractéristique de la façon de faire de la sociologie que je privilégie. J'ai choisi un terrain, appréhendable par les moyens d'enquête dont je disposais, dont j'escomptais qu'il illustrerait les problèmes touffus qu'il visait à analyser. Pour des raisons diverses, c'est le monde domestique qui m'a paru répondre à ces exigences mais c'est encore un terrain trop vaste et j'ai donc délimité dans cet univers une seule pratique domestique, celle de l'entretien du linge.<sup>127</sup>

J'ai étudié le travail de l'entretien du linge, dont la féminité a été largement établie par toutes les études statistiques. Je l'ai exploré,

---

<sup>127</sup> S.Denèfle *Tant qu'il y aura du linge à laver...*, Arlea-Corlet, Paris, 1995, 140p. ; "Lessives", Revue du Collège du travail, n°9, Genève, Suisse, février 1994, p.9-29 ; *De la division sexuelle du travail domestique*, Cahiers du Lersco, n°14, septembre 1992, 115p. ; "Le lave-linge ou le propre du sale", *Technologies du quotidien*, sous la direction de C.Moricot et A.Gras, Autrement, mars 1992, p.46-56 ; "L'entretien du linge : uniformité de l'équipement, diversité des pratiques", *Sociologie des techniques de la vie quotidienne*, sous la direction d'A.Gras, B.Joerges et V.Scardigli, L'Harmattan, Paris, 1992, p.189-200 ; *Du neuf au chiffon, l'entretien du linge*, Rapport de recherche Mission du Patrimoine Ethnologique, janvier 1990, 130p. ; "L'entretien du linge : toujours une affaire de femmes", *Rencontres Floresca Guépin*, Nantes, 1990, p.26-47 ; "Tant qu'il y aura du linge à laver...", Terrain, n°12, avril 1989, p.14-27.

analysé, décomposé, disséqué soigneusement, méthodiquement dans ses formes actuelles. Cela a permis de voir non seulement que ces travaux divisaient les comportements féminins et masculins mais à quelles articulations, autour de quelles attentions se produisaient les différences.

Par ailleurs, alors qu'on pouvait supposer que des changements dans l'accomplissement et la répartition de ces tâches seraient consécutifs aux modifications techniques considérables qu'a connues en ce domaine la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, on constate que si cela est vrai dans les exigences du travail dont la pénibilité est très minimisée, cela ne l'est ni dans la contrainte temporelle ni dans l'inégalité profonde de l'attribution de la charge. En fait, le progrès technique ne libère pas les femmes de la responsabilité sociale du propre.

L'étude a montré, d'autre part, que ce rapport normatif particulier des femmes au propre se transmet à travers des lignées féminines dont le travail domestique demeure subalterne, accessoire, second. Les femmes nourrissent, ravaudent, nettoient, aménagent, lavent depuis aussi longtemps que remonte notre mémoire culturelle parce que cela fait partie intégrante de leur rôle social, parce que c'est constitutif de leur identité sociale.

Partant, cet objet, à première vue très modeste, m'a paru au contraire tout à fait à même de m'aider à lire quelques unes des composantes de l'identité féminine et cela d'autant plus qu'il s'agissait d'une tâche si quotidienne et si peu valorisée socialement qu'elle ne semblait pas atteinte par les changements sociaux de sexe dont est porteur le discours idéologique dominant.

L'étude des pratiques de l'entretien du linge m'a donc permis de transformer une question théorique, générale et abstraite sur les normes de l'identité de sexe en une question un peu plus appréhendable du point de vue de la pratique sociologique : Pourquoi l'exigence du propre et la remise en ordre des apparences restent-elles sous la responsabilité des femmes ?

On pourrait y voir l'une des marques générales, peut-être universelles, de la division sociale du travail. Mais il apparaît que, dans l'entretien du linge, c'est un rôle un peu différent de celui des tâches ménagères habituelles qui incombe aux femmes. Car le lavage du linge s'est révélé comme le nettoyage des marques de l'intimité du corps. Or ce monde

de l'intime, de l'alcôve, du secret, du plaisir ou de la souffrance physiques, c'est celui des femmes.

C'est un monde non-dit socialement mais qui a souvent été présenté comme celui du "pouvoir" des femmes. C'est un univers qu'elles connaissent et qu'elles assument et leur rôle de nettoyeuses continuelles est le sas qui permet à cet ordre de l'être privé d'être toléré dans l'ordre social.

Plus que les travailleuses du propre, les femmes qui lavent le linge sont les gardiennes des limites de la vie privée et les intermédiaires nécessaires entre le privé et le social. Les femmes tracent incessamment la limite sociale de l'intime.

Et c'est parce que cette limite évolue historiquement que se modifie la forme du travail des femmes. Au XVII<sup>ème</sup> siècle, le propre n'a pas encore développé les exigences qui en feront une marque morale au XVIII<sup>ème</sup> et l'expression de l'ordre social au XIX<sup>ème</sup>. Et l'on verra, avec les progrès de l'hygiène, s'alourdir et se préciser les obligations féminines du propre, suivant en cela la privatisation de l'intime.

Les femmes qui doivent être les maîtresses des désordres, parce qu'on leur assigne la fonction d'en être la source, sont éduquées pour l'accomplissement de leur tâche qui, bien au-delà d'un simple travail, est devenu une obligation morale. Les femmes d'aujourd'hui, comme celles d'antan, ont intériorisé leur rôle et s'appliquent à le remplir soigneusement. L'entretien du linge nous le montre amplement. Non seulement les femmes lavent mais elles s'efforcent de le faire bien.

Les femmes sont en charge du propre, de l'intime, du privé ; elles sont gardiennes de l'ordre social, de l'ordre moral que garantit notamment leur assimilation des normes du propre.

### **Quelques données de l'enquête**

Pour prendre la mesure des particularités des pratiques d'entretien du linge, j'ai interrogé longuement 169 personnes<sup>128</sup> qui ont, chez elles, la responsabilité de cette tâche, sur l'ensemble du processus qui fait passer le linge du panier de linge sale à la pile parfumée de l'armoire. À partir de la connaissance des pratiques et de l'outillage mis en oeuvre,

<sup>128</sup> 125 femmes et 44 hommes.

on peut espérer voir se dessiner les lieux des investissements féminins et l'on tentera de saisir quelques éléments explicatifs de ce paradoxe qui fait de l'activité domestique la plus mécanisée celle qui reste et restera probablement encore longtemps, malgré tous les changements sociaux, la plus traditionnellement féminine.

Mon premier objectif était donc de faire une description fine de la chaîne opératoire de l'entretien du linge : lessive, repassage, raccommodage, etc... en faisant l'inventaire de l'outillage et des techniques utilisées car ces tâches sont très différenciées et je crois que l'idée qu'a le sens commun de leur banalité n'est qu'une erreur de perspective. Chaque femme a sa manière, ses produits, ses échecs, ses succès. Ces pratiques nouvelles qui sont le fait des générations contemporaines n'en sont pas moins exigeantes que tous les autres modèles normatifs et l'enjeu social n'est pas moindre pour les femmes d'aujourd'hui que pour celles du passé dans la présentation de leurs capacités à "bien tenir leur famille".

J'en veux pour preuve le fait que tous les travaux récents sur la division du travail ou sur les comportements familiaux montrent, pour ce qui est du travail domestique, l'enracinement profond et comme inamovible du modèle traditionnel qui opposent les tâches féminines et masculines.

On constate ainsi que non seulement dans les familles 95% des femmes font l'entretien du linge pour 2% des hommes (dans les autres cas le travail est fait par un tiers) mais que les catégories socioprofessionnelles ne font que fort peu varier cette différenciation (les plus aisées ayant un peu plus recours à des tiers) et que, de surcroît, le travail féminin n'infléchit pas du tout ce résultat.

Ainsi, malgré le sentiment assez largement partagé d'une évolution notable dans la répartition des tâches domestiques dans la seconde moitié du XXème siècle, les faits s'entêtent à présenter l'inégale répartition sexuelle de ces activités et, lorsqu'il s'agit du linge, on est obligé de constater la rigidité de la pratique sociale<sup>129</sup>.

Reste à comprendre pourquoi l'entretien du linge est si uniquement féminin.

---

<sup>129</sup> Les études présentant ce résultat sont nombreuses. Voir notamment D.Chabaud-Rychter *Famille, travail domestique et espace-temps des femmes*, Nanterre, 1981, ou *Espace et temps du travail domestique*, Méridiens, Paris, 1985 ; A.Dussuet *La représentation du travail domestique chez les femmes salariées de milieu populaire*, Thèse, Nantes, 1983 ; M.Pouchol - M.Severs *Travail domestique et pouvoir masculin*, Cerf, Paris, 1983, etc...



L'enquête a détaillé les pratiques de l'entretien du linge, l'outillage et l'évolution historique des techniques. Elle a également mis en évidence une articulation importante du caractère sexué de ces pratiques à propos des conceptions du propre et du sale.

L'enquête prévoyait, en effet, une interrogation rapide sur le linge sale qui visait essentiellement à avoir une idée de l'endroit où on le mettait avant de le laver. Mais, dès les premiers entretiens, cette question s'est révélée extrêmement sensible. Les personnes interrogées se montraient réticentes pour expliquer ce qu'elles mettaient au sale ou plus précisément ce qu'elles considéraient comme sale.

Or, ce qui distingue les sociétés, les époques, les classes et surtout les sexes, c'est précisément la désignation du sale, les normes du propre et du sale, du convenable, de l'acceptable, du tolérable comme celles des dégoûts et des inconvenances. Ce sont ces normes qui, elles-mêmes, génèrent les pratiques acceptables et dire ce qu'on considère comme sale, c'est se placer en position d'être jugé. En disant sa façon d'estimer le sale, on ne se situe plus dans un discours technique sur une pratique domestique mais dans un propos normatif sur ce qu'il est bienséant de faire.

Ces normes ont bien évidemment changé dans le temps et une histoire du sale<sup>130</sup> est très utile à la compréhension des pratiques actuelles que j'ai relevées de façon aussi précise que possible.

En fait, la question de savoir comment on détermine le moment de mettre le linge au sale, a permis de dégager quatre types de comportements très différenciés selon le sexe des interlocuteurs : un mode visuel, un mode régulier, un mode olfactif et un mode systématique. Les hommes plus que les femmes suivent les deux premiers modes alors que les deux autres sont presque exclusivement féminins.

Par *mode visuel* de désignation du sale, il faut entendre le fait de considérer les marques visibles de la saleté sur le linge. Ces marques peuvent être de deux origines : ou bien elles proviennent de l'extérieur des corps comme les taches causées par des aliments ou de la boue ou du cambouis etc... ou bien elles proviennent du corps lui-même et se voient, au col et aux poignets des chemises, par exemple. C'est le mode

---

<sup>130</sup> Je l'ai tenté dans le chapitre 5 de *Tant qu'il y aura du linge à laver...*, Arlea-Corlet, Paris, 1995, 140p.

de l'évidence, de l'incontestable. L'idée que les seuils de cette évidence aient varié dans le temps, n'effleure personne et l'on renverrait sans état d'âme les pratiques médiévales, décrites entre autres par Norbert Elias<sup>131</sup>, dans les limbes de la sauvagerie. On ne peut imaginer une société où on se lave mais où on ne change pas son linge de plusieurs mois et bien moins encore les pratiques du Grand Siècle où la propreté est sèche et parfumée.

Malgré son caractère d'évidence, la visibilité du sale est cependant toute relative et telle élégante ne pourra rester sans malaise dans un vêtement défraîchi alors que tel célibataire tranquille remettra sans problème une chemise soulignée de taches alimentaires. Se sentir mal à l'aise parce qu'une goutte de graisse macule son chemisier est bien différent d'enlever, pour le laver, son bleu de travail, mais il n'est pas facile de mettre en évidence les seuils de tolérance des uns et des autres. Quoiqu'il en soit, on peut affirmer que les exigences féminines sont beaucoup plus grandes que celles de leurs compagnons.

L'enquête a mis en évidence un deuxième mode de désignation du sale : le *mode régulier*.

Il s'agit de la pratique du changement du linge et des vêtements selon des rythmes réguliers, rythmes variant selon les différentes pièces de linge.

Les pièces de linge qui reviennent dans cette description des rythmes de changement sont les vêtements et les sous-vêtements d'adultes et d'enfants puis le linge de maison avec les draps, le linge de toilette, le linge de table et les torchons.

À propos des vêtements des adultes, on note que les femmes se changent plusieurs fois par semaine, voire tous les jours, alors que les hommes se satisfont dans leur grande majorité d'un changement hebdomadaire, de deux au plus.

Coquetterie ou propreté ?

Ce qui vaut pour les vêtements, s'accroît pour le linge de corps sur lequel tout un chacun est plus exigeant. La saleté du corps est bien plus sensible que celle de l'extérieur.

Cette remarque est renforcée par l'examen des rythmes de changement des draps puisque les trois quarts des femmes et des hommes les

<sup>131</sup> N.Elias *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

changent toutes les semaines ou tous les quinze jours avec la nuance importante que le changement est hebdomadaire pour presque toutes les femmes et tous les quinze jours pour presque tous les hommes. On retrouve des indications semblables avec le linge de toilette et le linge de table.

Dans les années 80, une conception du propre excluant la saleté visible et exigeant un renouvellement relativement rapide du port des vêtements et surtout du linge de corps semble s'imposer très largement mais des distinctions entre ces pratiques opposent très sensiblement les hommes et les femmes.

Ces premières remarques sont d'ailleurs renforcées par le fait que les femmes quasiment seules reconnaissent le sale selon d'autres modes que les modes visuels et réguliers, en mettant en oeuvre des normes très sensibles voire morales.

En effet, presque toutes les femmes interrogées dans le cadre de cette enquête utilisent, en plus des modes précédents de désignation du sale, l'un ou l'autre des deux modes olfactif et systématique décrits dans la suite. Et il est alors très manifeste que, pour elles, la saleté est bien autre chose qu'une question d'aspect extérieur.

Le *mode olfactif* de désignation du sale renvoie à des propos du type : "*je mets le linge au sale quand il sent mauvais*" ou "*quand j'ai transpiré dans un vêtement, je le lave*". La saleté ainsi reconnue relève totalement d'une origine corporelle. C'est le corps qui salit. Ce sont les humeurs qu'il produit qui doivent être éliminées. Or ces humeurs proviennent essentiellement de la peau par la transpiration et du bas ventre par l'urine, les excréments ou les sécrétions sexuelles qu'il produit. Pratiquement toujours, le discours est retenu sur cette question. On nous fait comprendre ce qu'on évoque, on ne le dit pas abruptement. On entre dans un champ dangereux, en tous cas socialement considéré comme tel. Ce sale-là est du sale caché. Il est tout le contraire du sale visible évoqué plus haut. C'est le sale de la contingence humaine, c'est l'inconvenant inéluctable. Mais s'il n'est pas très explicitement dit, s'il est suggéré, avancé prudemment, il manifeste néanmoins très clairement la souillure corporelle qu'on peut difficilement éviter de rapprocher de la sexualité. Le sale ainsi dit est celui de la

moralité bien plus que celui de la crasse. En mettant au sale le linge quand il sent mauvais, les femmes expriment une surveillance de soi qui interdit que les autres puissent être témoins des actes intimes de la vie.

Par contre, cet univers dangereux qui est tangent au mode olfactif de désignation du sale semble évacué, vaincu, par les pratiques ici regroupées sous le nom de *mode systématique* de mise au sale du linge. Ces pratiques pourraient être jugées quasiment maniaques puisque les femmes qui y ont recours changent très souvent de vêtements ou de linge pour ne pas dire continuellement. À tel point même que certaines déclarent laver le linge "*avant qu'il ne soit sale*" ! Elles indiquent ainsi la nécessité d'éliminer les saletés qui sont produites de façon continue par le corps, même si on ne le voit pas. En changeant systématiquement son linge et ses vêtements, on s'assure une netteté absolue que les sens ne pourraient seuls assurer.

La saleté qui se voit et celle qui se sent sont déjà trop présentes. La propreté véritable consiste à ne jamais en arriver à ces situations. L'objectif est précisément la propreté, ce n'est plus l'éviction de la saleté.

Face à ces pratiques, on peut légitimement se demander ce que signifie cette référence féminine à un sale qui ne se voit pas mais qui se sent ou qui se sait et pourquoi seules les femmes le disent ou y sont sensibles. Comment et pourquoi portent-elles ces références normatives ? Quelles souillures la lessive efface-t-elle ? Et en quoi les femmes en sont-elles plus responsables que leurs compagnons ?

L'histoire du sale montre que pour parvenir à la notion du propre que nous admettons aujourd'hui, un temps long nous a menés de normes extrêmement différentes des nôtres reflétant l'état technologique des sociétés passées et les exigences diverses des populations à travers des modèles qui nous sont maintenant totalement étrangers jusqu'à la construction progressive des conceptions idéologiques et des outils de leur mise en oeuvre à partir du XVIIIème siècle où se sont progressivement constituées les conceptions actuelles, à travers l'hygiénisme, les évolutions techniques et scientifiques et l'introduction des formes modernes de confort chez les particuliers.

D'Érasme à Nietzsche, de A.Paré à J.J.Rousseau, de Mme de Sévigné à Mary Douglas, on a noté l'importance de la propreté, de l'apparence, de la présentation de soi et l'on a saisi l'enjeu social et culturel du propre et du sale. Et s'il faut attendre le XXème siècle pour voir, avec N.Elias ou A.Corbin, se développer l'histoire culturelle des moeurs ou des odeurs, on trouve dans toute la littérature des remarques sur le rôle social de l'image de soi.

Si la propreté s'impose au fil du XIXème siècle, ce n'est pas seulement pour des raisons sanitaires. Ce qui a grandement changé aussi c'est la représentation que l'on a du propre et du sale. Avec J.J.Rousseau, apparaît l'idée d'une nature profonde de l'être qui ne saurait se refléter entièrement dans l'apparence extérieure. À la conception toute extérieure de l'apparence des siècles passés, s'est substituée progressivement une connotation morale. Non seulement la saleté est physiquement dangereuse mais elle l'est aussi moralement car elle est l'expression de l'âme de la personne. Progressivement, la saleté et les ordures vont symboliser la putridité morale et la propreté apparaîtra comme le salut. Ce mouvement va s'amplifier considérablement avec le développement industriel et le monde ouvrier représentera plus que tout autre ce monde du mal, du pauvre, du sale physique et moral. Les bourgeois du XIXème siècle lutteront contre ce mal et cette déchéance. Car on craint le pauvre et le sale comme l'expression du désordre et du mal. *"La saleté ne serait que la livrée du vice"*<sup>132</sup>. Mais attention, si la propreté tend à s'imposer au XIXème siècle aussi bien dans les rues que dans les maisons et sur les personnes, on se méfie encore bien d'un usage immodéré de l'eau et le bain est fort loin de devenir une pratique banale. La nudité reste dangereuse. Elle est plus le fait des gens de mauvaise vie que des honnêtes travailleurs. Et selon un précepte prudent *"d'abord lavez vos mains dans une eau fraîche et claire. Bassinez-en vos yeux pour les bien rafraîchir... mais n'allez pas au-delà "*

<sup>133</sup> !

Et il faudra attendre largement la deuxième moitié du XXème siècle pour que les préceptes hygiénistes s'imposent dans la pratique quotidienne. La conception que nous trouvons aujourd'hui d'un propre systématique

---

<sup>132</sup> C.E.Clerget, 1843 in G.Vigarelllo *Le propre et le sale*, Seuil, Paris,1985, p.208.

<sup>133</sup> J.P.Goubert *La conquête de l'eau*, Paris, R. Laffont, 1986, p.221.

n'est donc en rien "naturelle". Elle est tout au contraire le résultat d'une longue évolution qui souligne le caractère spécifiquement social des pratiques de l'entretien du linge.

Notre façon de voir le sale est donc historiquement inscrite dans un ensemble de réalités culturelles. Mais, en quoi ce propre qui s'impose historiquement serait-il spécifiquement féminin ?

Si l'on considère, en effet, les modes d'éducation des enfants dans la période où se mettent en place ces nouvelles attitudes sanitaires et morales concernant la propreté, on trouve des expressions très sensiblement différentes des devoirs des filles et des garçons. Il me semble inutile de revenir sur ce que chacun sait de la dévolution systématique des tâches ménagères aux femmes et de celle de l'entretien économique de la famille aux hommes. Aux femmes, la gestion domestique, aux hommes le travail rémunéré. Les femmes sont d'intérieur comme chacun sait, elle génère la vie et la vie ordonnée, organisée, propre. C'est un thème récurrent qui sert à la fois au cantonnement des femmes dans des fonctions subalternes et à leur encensement idéologique substitutif. Les traités d'éducation nous en livrent des exemples nombreux qui seraient amusants s'ils n'étaient si prégnants. La répartition actuelle des travaux domestiques montre, s'il en était besoin, que les femmes jusqu'à la fin du XXème siècle ont bien intériorisé leur rôle qu'elles perpétuent en en tirant parfois même des satisfactions. Et le message est encore bien transmis aux jeunes générations.

Mais on a montré largement, surtout dans les années 70, que les différenciations sexuelles des rôles façonnent les comportements et l'on ne peut guère être surpris que la place culturellement et traditionnellement assignée aux femmes les mettent dans une position très favorable à leur prise en charge des tâches ménagères et de la lessive en particulier. Ce qui surprend, c'est que les modifications technologiques de la lessive n'aient eu qu'une assez faible incidence sur l'organisation familiale de ce travail. En fait, il me semble que dans l'éducation des filles, ce n'est pas tant l'aspect d'apprentissage des tâches qui joue que celui beaucoup plus profond de l'exigence morale. Car, si la femme se voit assigner la responsabilité spécifique de la tenue domestique, c'est beaucoup plus au nom de l'accomplissement moral

qu'à celui de la répartition pratique du travail. Si la femme est propre sur elle, elle l'est dans sa maison et pour sa famille et c'est la marque de sa vertu et de son influence sociale positive. On sait bien, en effet, que *"une femme propre et soigneuse est presque toujours une femme honnête et vertueuse"*<sup>134</sup> et que *"tant vaut la femme, tant vaut la famille et la société"*<sup>135</sup> car *"la propreté est la gardienne de la santé, la sauvegarde de la moralité, le fondement de toute beauté"*<sup>136</sup>.

Ainsi en assurant la propreté familiale, les femmes garantissent les bons choix moraux et le font dans l'accomplissement de la beauté. Voilà bien réunis tous les attributs de la féminité !

Mais à toute médaille son revers. Si la femme est assignée à la propreté, elle n'en est pas moins porteuse de la tache du péché originel et jusqu'au milieu de notre siècle, elle ne participait jamais au lavage des linges sacrés du culte catholique<sup>137</sup>.

Lorsqu'elle accomplit son devoir, elle efface soigneusement toutes les marques des souillures familiales et il faut prendre au sens propre le proverbe selon lequel *"il faut laver son linge sale en famille"*. C'est pourquoi, les femmes qui lavent pour les autres ne bénéficient pas d'une réputation très honorable. Elles nettoient la saleté du monde et cette saleté est tout autant morale que physique car *"l'homme tache de sa sueur, de son sang, de son sperme, de son tabac ce linge omniprésent, foisonnant qu'entretient et manie de ses mains délicates et fortes à la fois, la femme que l'on rêve préservée des blessures de la mêlée sociale"*<sup>138</sup>. Les femmes pauvres qui blanchissent le linge, notamment au XIXème siècle, le font dans la promiscuité avec la souillure et cette saleté retombe symboliquement et socialement sur elles. Les femmes doivent laver mais elles peuvent en être salies car la saleté sur le linge révèle bien souvent son origine.

La souillure, comme la lessive, a une fonction symbolique profonde qui exprime entre autres la sexualité et la mort et qui se retrouve de ce fait dans l'ordre du sacré et du religieux et dans celui du tabou.

---

<sup>134</sup> Mme Bassanville, citée par P.Perrot *Le travail des apparences ou les transformations du corps féminin : 18ème-19ème siècle*, Paris, Seuil, 1984, p.107.

<sup>135</sup> G.Heller *Propre et en ordre*, Lausanne,1979, p143.

<sup>136</sup> *Idem*, p.221.

<sup>137</sup> A.Corbin *Le miasme et la jonquille*, Flammarion, Paris, 1986, p.305.

<sup>138</sup> *Idem*, p.29.

Les liens étroits entre le sale et la mort sont d'ailleurs constants et on a souvent souligné que les mauvaises odeurs, celles qui répugnent et qu'on associe le plus immédiatement avec la saleté sont celles du pourrissement voire du cadavre alors que la propreté c'est la vie. Il est clair que le pourri est aussi une catégorie de l'ordre moral et que l'association n'est pas de hasard. Les femmes en ce qu'elles travaillent à la naissance (sage-femme) et à la mort (habilleuse) sont placées au centre de l'émission de la souillure et elles sont responsables de son enlèvement. En étant maîtresse du linge, la femme révèle ou efface toute trace de la mort et du sexe.

C'est précisément le sexe, l'urine, la sueur qui marquent le linge et c'est ce que les femmes sentent et lavent quand elles disent qu'elles mettent le linge au sale quand il a des odeurs. L'odeur est porteuse du désir et du dégoût car elle évoque l'intime qui parfois transparait dans le linge porté.

Car notre intimité s'est construite socialement dans le temps même où se formait notre conception de la propreté. Cette intimité, c'est bien sûr d'abord celle de la sexualité que les femmes préservent mais dont elles sont aussi les incitatrices. Et la société s'est enquisse d'un contrôle strict sur l'éventualité de tout débordement car la femme vertueuse est celle qui lave et présente bien sa famille et non celle qui, par un usage excessif des bains par exemple, pourrait affirmer des plaisirs du corps que la morale réproouve. La société veille et *"au cours du processus de civilisation <gènère> la formation progressive de deux sphères différentes de la vie humaine, dont l'une est intime et secrète, l'autre ouverte"*<sup>139</sup>. Les femmes seront chargées de la première. Car c'est dans la famille que se replie l'intimité de la sexualité et tout particulièrement dans la famille restreinte qui émerge au XXème siècle, dans la famille qui est le domaine privilégié de l'intervention féminine.

On comprend mieux peut-être, à travers cette lecture historique rapide, comment on peut saisir les différences de pratiques des hommes et des femmes dans leur désignation du linge sale. C'est toute l'intimité et la morale familiales que les femmes ont la charge de préserver et *"l'histoire du linge traduit l'évolution des images sociales de la pudeur et*

---

<sup>139</sup> *Idem*, p.276.



*de la sagesse des femmes*<sup>140</sup>. C'est peut-être pourquoi aussi les femmes sont seules à dire ces façons de faire parce que les discours féminins, les discours entre femmes, portent sur le corps et ses souffrances, sur le corps et ses humeurs, sur le sang, sur le sexe et ses excréments et que leur rôle est de préserver, pour la société, l'intimité de cet univers pulsionnel.

Il reste encore à voir en quoi le XXème siècle a modifié ce soubassement culturel fondamental, puisqu'il semble bien qu'il ne l'a pas renouvelé radicalement.

La "libération" des femmes dont on prétend voir tant d'indices dans la société actuelle a relevé les femmes de leur animalité physique et de leur servitude nécessaire mais elle n'a certainement pas effacé les dangers potentiels du corps des femmes et bien souvent l'alibi de la libération des femmes sert essentiellement *"à circonscrire dans l'idée de la femme et de son corps tout le péril social de la libération sexuelle"*<sup>141</sup>. La dualité culturelle profonde entre la femme-mère et la femme-putain garde toute sa vitalité à la fin du XXème siècle et l'on attend toujours que la bonne ménagère maîtrise, pour la société, les dangers de la sexualité. La publicité nous le montre quotidiennement qui nous présente tantôt la femme lascive du luxe et des parfums et tantôt la maîtresse de maison, maîtresse précisément du désordre et de la saleté. Une forme nouvelle du contrôle de la féminité apparaît cependant, me semble-t-il, à travers les images des femmes nettes, lisses dans un corps modelé auquel on n'accorde pas le droit à l'obésité, à la déformation, aux odeurs animales. La contrainte à l'effacement des odeurs par l'usage des déodorants de toute espèce rivalise pour modeler l'image des femmes avec l'usage des lessives et autres produits nettoyants. Et il est clair que la femme d'aujourd'hui doit contenir tous les excès par une sorte d'aseptisation des désirs, générateurs de toutes les souillures. Elle efface les marques immorales de l'intimité révélée par l'odeur bavarde, pour les couvrir du voile décent du parfum muet des produits de lessive. Aux femmes revient la propreté et une propreté qui *"résulte d'une répression de tout ce qui serait force de vie, jaillissement, désordre, sensualité, odeurs fortes et suggestives"*<sup>142</sup>.

---

<sup>140</sup> *Idem*, p.309.

<sup>141</sup> J.Baudrillard *La société de consommation*, Paris, Denoël, 1970, p.217.

<sup>142</sup> G.Heller, op. cit., p.229.

En interrogeant sur le sale, on a révélé des spécificités des comportements féminins et ces différences entre sexes à l'égard du propre renvoient à des modèles culturels profonds que l'on vient d'effleurer mais qui transparaissent manifestement dans l'organisation domestique. Que les femmes gardent des exigences de propreté très hautes et qu'elles soient d'ailleurs aussi les maîtresses d'oeuvre de l'entretien domestique, de nos jours comme dans le passé, malgré les évolutions technologiques, est tout autant la marque de ce que N. Elias nomme "*le processus de civilisation*" que l'une des formes les plus générales de l'organisation humaine.

L'enquête montre sous bien des aspects ce rôle particulier des femmes et les différences profondes qui séparent les sexes dans les pratiques d'entretien du linge. Elle montre aussi comment ces modèles normatifs se transmettent aux plus jeunes. Si, en effet, les changements techniques importants dans les modes d'entretien du linge n'ont quasiment pas libéré de temps et si les difficultés physiques ont été remplacées par la méticulosité de ce travail, on a pensé que la nouveauté de ces changements n'avait pas encore eu raison des pratiques culturelles anciennes mais que, petit à petit, on allait voir se modifier les comportements.

Pour apprécier cet aspect des choses, j'ai enquêté sur l'apprentissage et la transmission des techniques de l'entretien du linge. Les deux tiers des personnes interrogées, quel que soit leur sexe, reconnaissent avoir pris conseil ou partie de leurs informations auprès de leur mère ou de leur grand-mère, plus rarement d'une amie et quelques femmes disent avoir bénéficié d'un enseignement ménager.

Aucun homme ni aucune femme n'ont appris quoique ce soit dans ce domaine d'un homme.

De très loin, ce sont les femmes qui ont des enfants qui ont le plus, avec l'ensemble du souci éducatif probablement, celui de transmettre les techniques ménagères de l'entretien du linge. Et il est tout à fait remarquable de voir que ces femmes enseignent leurs façons de faire d'abord à leurs filles. Les filles sont les personnes qui reçoivent le plus d'informations sur les techniques de l'entretien du linge de leur mère suivies par les fils puis de très loin par les pères !

Que les pères ne soient pas ou peu impliqués dans les travaux d'entretien du linge n'a rien de très surprenant en fin de compte car le discours sur les changements de comportements liés à l'évolution technologique semble bien renvoyé par les faits à ce qu'il est, c'est-à-dire un discours idéologique tendant à évacuer la question de la répartition des tâches domestiques ou à rêver un avenir meilleur. Pourtant il est assez étonnant qu'en ce qui concerne les enfants, les femmes reproduisent le schéma traditionnel de division des tâches et cela d'autant plus que cette constatation heurte le discours général des familles sur la répartition des tâches domestiques entre les enfants qui est pratiquement toujours déclarée équivalente par les parents.

Quand on interroge les enfants et les adolescents sur l'entretien du linge, on constate que les évolutions sont très faibles et que les modèles culturels fondamentaux du sale et du propre continuent de façonner notre comportement et relèvent des normes qui sont très profondément intériorisées par tous, hommes et femmes.

L'avenir semble donc encore bien féminin pour les travaux de l'entretien du linge et les changements technologiques n'y changent pas grand chose.

La charge de ce travail dont la pénibilité est très minimisée, maintient une contrainte temporelle importante et une inégalité profonde de sa répartition. On pourrait assez bien comparer cette évolution à celle qu'a engendrée l'automobile. On ne consacre pas moins de temps à nos déplacements grâce à cet outil rapide, au contraire. Mais on fait un effort physique moindre. Et, pour poursuivre la comparaison, le maniement de cet instrument suppose des connaissances nouvelles que l'utilisateur acquiert très généralement.

La lessive, telle qu'on la fait de nos jours, demande beaucoup de temps et des connaissances spécifiques et, dans cette mesure là, on peut dire que la technique a changé les comportements.

Mais la répartition du travail domestique n'a en rien été modifiée par l'introduction des nouvelles technologies. Tout au plus, voit-on un léger changement s'opérer dans le fait que certains hommes seuls font ce travail ou que quelques jeunes garçons y participent. Mais ce changement est immédiatement estompé par les différences énormes de pratiques entre les sexes qui montrent sans conteste que

l'implication et la responsabilité à l'égard du propre et du sale ne sont pas également partagées entre hommes et femmes.

L'enquête a également mis en évidence le rôle féminin d'interface entre l'intime et le social mais aussi entre les principes de désir et de réalité. Les femmes sont éduquées pour assumer et transmettre les exigences sociales de la morale et aujourd'hui comme hier elles intègrent cette part de leur identité sexuelle, si profondément qu'elle leur devient naturelle.

La façon d'entretenir le linge montre les ressorts de l'habitus au sens que Bourdieu donne à ce terme. Elle montre aussi combien la socialisation familiale est à la source des modèles normatifs.

C'est vers les questions de la transmission familiale des normes sociales que se dirige ma recherche présente mais il m'apparaît indispensable de reprendre sur d'autres terrains la question des rapports sociaux de sexe.



## Chapitre 6

### Transmission familiale des normes

La lecture de la construction sociale de l'identité ne peut, comme on vient de le voir, faire l'économie du problème de la socialisation.

Comprendre comment on est de quelque part, comment on est une femme, comment on s'inscrit dans un choix religieux ou idéologique ramène constamment vers le procès de socialisation et même tout particulièrement vers la socialisation familiale.

Car le rôle de la famille dans la construction de l'identité mais aussi son aspect déterminant dans l'établissement des choix idéologiques, métaphysiques, moraux, ressort avec force des recherches évoquées plus haut.

C'est pourquoi une interrogation sur les mécanismes de la transmission des valeurs au sein de la famille s'est progressivement imposée et m'a conduite à l'élaboration d'une recherche visant à en mettre en évidence les processus d'intériorisation et de production des normes. La famille se révèle en effet être le lieu où se rencontrent et se modèlent les façons de comprendre le monde, ce que D.Jodelet nomme les "représentations sociales" de la réalité dans un mouvement extrêmement intéressant d'aller-retour entre l'individu et la société. C'est évidemment un lieu d'interrogation fondamental pour saisir les articulations entre le collectif et l'individuel mais aussi entre la stabilité sociale et le changement.

Maurice Halbwachs le soulignait déjà lorsqu'il notait que, à travers sa mémoire, la famille "tend progressivement à interpréter à sa manière les conceptions qu'elle emprunte à la société"<sup>143</sup>. Pour Halbwachs, en effet,

---

<sup>143</sup> M.Halbwachs *Les cadres sociaux de la mémoire*, Mouton, Paris, 1976, p.177.

la famille constitue bien un lieu privilégié pour ce qu'il nomme "un genre d'union indissoluble" qui fait de chacun, un individu et un membre de la société : "Nulle part la place de l'individu ne semble ainsi davantage prédéterminée, sans qu'il soit tenu compte de ce qu'il veut et de ce qu'il est.

Cependant il n'est pas de milieu non plus où la personnalité de chaque homme se trouve plus en relief."<sup>144</sup>

D'une certaine façon, la famille est à l'articulation entre la société et les points de vue de chaque personne ; elle peut donc permettre d'en saisir à la fois les continuités et les changements.

Lorsqu'on s'intéresse donc aux normes, manifestations intériorisées de la coercition sociale, "habitus" au sens que donne P.Bourdieu à ce terme, l'observation familiale permet de prendre en compte, à la fois les caractéristiques sociales qui peuvent en partie expliquer l'insertion de l'individu dans le groupe et ses particularités individuelles.

Comme mes travaux sur les choix religieux et idéologiques, tout comme ceux que j'ai menés sur les identités, notamment de sexe, montraient l'importance des modèles familiaux et que la famille présente la spécificité de constituer un univers d'échange entre le particulier et le social, comprendre comment se transmettent les modèles de vie dans les familles et comment cela peut porter à la fois la continuité (des rôles sexués ou des croyances religieuses, par exemple) et le changement (dicté par exemple par les idéologies de la modernité), devenait un problème consécutif.

Et cela est particulièrement net, si l'on considère que deux problèmes essentiels distincts traversent mon interrogation actuelle : d'une part celui du rôle joué par la famille dans les évolutions macrosociales et d'autre part celui de l'appréhension des processus de la transmission.

Ces questions qui renvoient à l'ensemble de la socialisation familiale, recourent bien évidemment de nombreux travaux contemporains qui se dispersent dans des champs divers de la sociologie allant de la sociologie de la famille, à celle de la religion, de la sociologie politique à celle des rapports sociaux de sexe mais aussi de la sociologie de l'éducation à celle du travail, puisque la socialisation ne saurait se penser sans l'ensemble des manifestations du social.

---

<sup>144</sup> *Idem*, p.163.

Elles n'ignorent pas non plus les réflexions sur ce que l'on peut nommer "famille" dans une période où l'on traite fréquemment de sa crise à travers les modifications conséquentes qu'elle connaît mais elles prennent pour appui toutes les manifestations de son rôle fondamental, quelles que soient les formes qu'elle prend.

La recherche que j'ai entreprise s'inscrit donc en marge des grandes oppositions qui traversent actuellement la sociologie de la famille, d'une part entre conception conjugale ou élargie de la famille et d'autre part entre déstructuration de l'institution familiale et recomposition, pour poser le regard sur certains éléments du fonctionnement familial.

Par contre, en faisant porter l'attention sur les modèles normatifs véhiculés par la famille, mon travail rencontre tout à fait les perspectives qui tendent à montrer que la famille, par ses évolutions, se trouve au coeur du procès de la modernité, comme "médiateur dans le processus de changement social"<sup>145</sup>, ce que C.Dubar place au centre de nombreuses analyses empiriques actuelles<sup>146</sup>.

Dans son inscription dans le champ de la sociologie de la famille, la recherche que j'ai entreprise qui tente d'analyser des processus internes, ceux de la transmission de systèmes de valeurs, pour saisir sur un terrain microsocial certains éléments des processus macrosociaux, reste donc relativement marginale.

Elle rencontre pourtant les réflexions sur la construction de l'identité dont C.Dubar dit qu'elle est "un produit des socialisations successives"<sup>147</sup> et dont les sociologues qui ont travaillé sur l'identité de sexe ont montré qu'elle se forgeait en grande partie au sein de la famille, à travers la transmission des valeurs dont O.Bourguignon<sup>148</sup> souligne le caractère évident dans un passé relativement récent et plus difficile à faire apparaître dans notre situation de modifications importantes des formes familiales.

Mais plus encore, elle rencontre, de façon beaucoup plus frontale, les interrogations des sociologues du politique. En effet, on sait que depuis

---

<sup>145</sup> F.Schultheis - K.Luscher "Familles et savoirs", L'Année Sociologique, n°17, 1987, p.259.

<sup>146</sup> C.Dubar *La socialisation*, A.Colin, Paris, 1991, p.262.

<sup>147</sup> *Idem*, p.5.

<sup>148</sup> O.Bourguignon "L'album de famille" *Finie la famille ?*, ouvrage collectif dirigé par H.Dougier, Autrement, Paris, 1992, p.119.



les années 50, la sociologie américaine a fait une place importante à l'étude du rôle de la socialisation familiale dans le comportement politique<sup>149</sup>, en mettant surtout l'accent sur le caractère déterminant de la transmission des modèles idéologiques au sein de la famille.

Cette perspective a été représentée, de façon essentielle, par A.Percheron dans la sociologie française et notre travail s'inscrit dans le mouvement des recherches qu'elle a initiées sur la transmission familiale. A.Percheron montre notamment que "quatre grandes approches dominant le champ des recherches sur la transmission familiale"<sup>150</sup> : l'une s'appuie sur les analyses des déterminations de l'indicateur de l'origine sociale, utilisant un ensemble restreint de variables dans des approches quantitatives; la deuxième se concentre autour des interrogations (plutôt par questionnaires) des jeunes sur les rapports intrafamiliaux de ressemblances ou d'opposition aux parents, sans que ceux-ci ne soient interrogés ; la troisième plus qualitative tend à recueillir et analyser les discours parentaux comme ceux des jeunes dans une perspective comparatiste ; et la quatrième prend davantage en compte la durée en privilégiant les techniques d'histoire de vie.

Ma recherche s'inscrit, dans une très large mesure, dans la troisième de ces perspectives. Cela implique quelques précisions. D'une part, la méthode qui est privilégiée est celle des entretiens semi-directifs. On est donc dans une approche qualitative qui tend à recueillir des discours complexes sur des grands thèmes prédéfinis auprès des parents et d'enfants des mêmes familles et à les comparer après analyse de façon à mettre en évidence sur les questions abordées la continuité ou l'opposition entre les générations et à prendre en considération les modes de la transmission. Cette façon de procéder pourrait être opposée à la première des approches que décrit A.Percheron, surtout en ce qu'elle pourrait laisser de côté l'inscription sociale des familles considérées. Mais, ce n'est nullement le cas pour ce qui nous intéresse ici car je ne saurais oublier la nécessité d'une inscription macrosociale des familles étudiées pour rendre compte de la

---

<sup>149</sup> Voir A. Campbell, P. Converse, W. Miller, D.Stokes *The American voter*, New York, 1964 ; H.Hyman *Political socialization*, Glencoe, 1959 ; ou D.O.Sears "Political socialization", *Handbook of political Science in micropolitical theory*, vol.2, Massachussetts, 1975, par exemple.

<sup>150</sup> A.Percheron *La socialisation politique*, A.Colin, Paris, 1993, p.91.

médiation familiale dans le processus d'intériorisation des normes sociales. Et suivant la leçon durkheimienne, je ne peux oublier que l'éducation "de la ville n'est pas celle de la campagne, celle du bourgeois n'est pas celle de l'ouvrier"<sup>151</sup>. C'est pourquoi une prise en compte soigneuse de la diversité sociale a présidé au choix des familles interrogées.

D'autre part, la focalisation de la recherche sur les processus de la transmission implique quelques réflexions sur cette notion. Il est clair qu'il s'agit d'un élément du tout complexe que l'on subsume sous le concept de socialisation et qu'il ne saurait nullement le recouvrir. On a vu également qu'il s'appliquait à des objets aussi divers que les identités, les choix idéologiques, les modèles d'éducation, les choix scolaires et professionnels, etc. et la liste n'est pas exhaustive. Il ne peut donc s'agir de cerner l'ensemble de ces domaines mais tout au contraire d'essayer de voir, dans des contextes différents, le déroulement des processus de la transmission idéologique.

Cette ambition, qui pourrait rejoindre des perspectives psychologiques, piagetiennes ou behavioristes par exemple, se veut totalement sociologique et c'est la raison pour laquelle l'inscription sociale des familles est soigneusement éclairée.

Par ailleurs, on ne peut guère éviter, en pénétrant dans les logiques de la socialisation, de faire une part conséquente aux définitions des termes si proches qu'ils peuvent parfois être confondus avec celui de transmission, comme héritage, filiation, voire hérédité. Ces termes qui marquent de façon variée l'importance de l'économique, du culturel, du biologique, etc. ont été souvent utilisés dans le contexte de la sociologie de l'éducation.

Car en effet, si la sociologie politique, en tant qu'elle s'intéresse à la construction idéologique des identités, a généré des recherches qui sont confluentes à celle que je développe, la sociologie de l'éducation a également fait une place considérable aux processus que j'essaie d'étudier. Alors qu'en France, la sociologie de l'éducation a longtemps mis en avant les déterminations des indicateurs macrosociaux dans les processus de socialisation, depuis quelques années s'est mise en place une recherche plus qualitative qui tend à décrypter les facteurs

<sup>151</sup> É. Durkheim *Éducation et sociologie*, PUF, Paris, p.48.

microsociaux, essentiellement familiaux, de l'inscription sociale des jeunes dans les modèles sociaux d'enseignement puis de professionnalisation.

Dans un esprit voisin, les sociologues du travail ont réfléchi à l'analyse microsociale des choix professionnels, soit à travers la transmission des savoirs professionnels, soit à travers les itinéraires d'orientations scolaires ou préprofessionnelles<sup>152</sup>. C'est ainsi que C.Dubar réfléchissant sur les liens entre les formes de la socialisation et les choix professionnels, choisit une définition de la socialisation à laquelle, sur un autre terrain, je ne peux que souscrire. Il la définit comme "un processus biographique d'incorporation des dispositions sociales issues non seulement de la famille et de la classe d'origine, mais de l'ensemble des systèmes d'action traversés par l'individu au cours de son existence. Elle implique certes une causalité historique de l'avant sur le présent, de l'histoire vécue sur les pratiques actuelles, mais cette causalité est probabiliste : elle exclut toute détermination mécanique d'un "moment" privilégié sur les suivants."<sup>153</sup>

On le voit, la recherche entreprise met en oeuvre à la fois les composantes de ce que Durkheim considère comme inhérent à l'éducation, à savoir : "le niveau auquel il convient de se situer, la société ; l'importance d'un mécanisme, l'apprentissage ; une forme privilégiée de contenu, les normes"<sup>154</sup>; mais aussi l'approche de la sociologie politique et celle de la lecture du structuralisme génétique de Bourdieu, notamment.

Car, il est manifeste qu'en faisant une place centrale à la transmission de ce qui constitue l'ensemble des opinions individuelles mais aussi des pratiques et des systèmes de représentation, on se situe au coeur de la notion d'habitus, notamment en ce qu'elle tend à concilier une certaine homogénéité sociale avec la diversité individuelle. Car l'habitus est le "produit d'une histoire", et définit la "trajectoire des individus" à travers la diversité des champs sociaux.

---

<sup>152</sup> Voir par exemple C.Dubar *La socialisation*, A.Colin, Paris, 1991 ou G.Delbos et P.Jorion *La transmission des savoirs*, MSH, Paris, 1984.

<sup>153</sup> C.Dubar, op.cit., p.77.

<sup>154</sup> A.Percheron, op.cit., p.22.

L'enchevêtrement des notions et des champs de la sociologie qui sont mis en mouvement par le projet d'étudier la transmission des modèles normatifs au sein de la famille mérite un travail de longue durée qui, pour ce qui est des analyses, n'en est encore qu'à ses prémises. Il est vraisemblable que son cadre théorique évoluera encore considérablement.

Par contre, le développement de mes recherches antérieures éclaire indiscutablement les raisons de cette interrogation et les choix techniques qui ont été faits dans sa mise en place.

### **Transmission de normes idéologiques**

Plusieurs éléments m'ont permis de déterminer le cadre empirique de mon travail qui s'est établi autour de deux enquêtes distinctes.

Initialement, dans ma recherche sur l'identité féminine, à travers l'exemple de l'entretien du linge, j'ai été amenée à poser le problème du rôle de l'éducation familiale dans l'apprentissage de ces tâches mais aussi dans l'intériorisation des modèles sexués de comportement. Les données recueillies alors ont amorcé une réflexion sur les facteurs familiaux de la construction identitaire de sexe qui s'est avérée intéressante pour construire la problématique de la recherche sur la transmission des valeurs au sein de la famille<sup>155</sup>.

D'autre part, mon enquête sur la sécularisation a mis en évidence également le rôle déterminant de l'éducation familiale dans le choix religieux et moral puisque, sous plusieurs aspects, cette éducation apparaît comme l'élément le plus discriminant des attitudes idéologiques. Ce phénomène important a porté la nécessité de poursuivre les investigations dans l'univers des idéologies et ce d'autant plus que de nombreux travaux antérieurs avaient déjà souligné le caractère nodal de ces acquis culturels familiaux.

Pour ne citer qu'un exemple, je rappellerai le point de vue d'É. Durkheim selon lequel: "En chacun de nous, peut-on dire, il existe deux êtres qui,

---

<sup>155</sup> A. Michel avait déjà développé une telle problématique dans les années 70. Voir par exemple "La dinette ou le train électrique" *Finie, la famille ?*, Autrement, Paris, 1992, p.111.

pour être inséparables autrement que par abstraction, ne laissent pas d'être distincts. L'un est fait de tous les états mentaux qui ne se rapportent qu'à nous-mêmes et aux événements de notre vie personnelle : c'est ce qu'on pourrait appeler l'être individuel. L'autre est un système d'idées, de sentiments et d'habitudes qui expriment en nous, non pas notre personnalité, mais le groupe ou les groupes différents dont nous faisons partie ; telles sont les croyances religieuses, les croyances et les pratiques morales, les traditions nationales ou professionnelles, les opinions collectives de toute sorte. Leur ensemble forme l'être social. Constituer cet être en chacun de nous, telle est la fin de l'éducation."<sup>156</sup>

Mais les études de sociologie politique américaine des années 50 n'ont fait que reprendre cette idée.

À partir de ces thèmes (construction de la sexualité et choix moraux et religieux), s'est élaboré un premier protocole d'enquête qui a rapidement mis en évidence qu'il n'était guère possible, en travaillant sur l'éducation, même familiale, de faire l'économie du rapport à l'institution scolaire.

Une première enquête a donc été mise en place, sur la question de la transmission des valeurs au sein de la famille, autour des thèmes de la construction identitaire sexuée, l'élaboration des choix religieux et moraux et des modèles éducatifs. L'objectif étant d'affiner la compréhension des mécanismes d'intériorisation des normes familiales, la technique de l'entretien a été retenue. Une centaine de familles de l'Ouest de la France ont été retenues dans lesquelles on a interrogé un jeune, (entre 18 et 25 ans) en position de réussite scolaire, et ses deux parents séparément. Le choix de ces familles s'est fondé sur leur diversité sociale et leurs orientations religieuses, essentiellement.

Sur la différenciation sexuelle, l'interrogation devait mettre en évidence les comportements familiaux concernant les jeux, les sorties, les loisirs, les sports des filles et des garçons, le partage des tâches domestiques, les exigences vestimentaires, etc.... Ces comportements pouvant évoluer dans le temps, des questions portaient sur l'enfance des parents comme sur leurs exigences à l'égard du jeune interrogé.

---

<sup>156</sup> É. Durkheim, op.cit., p.51.

Les valeurs sociales sur lesquelles l'enquête a porté étaient de trois ordres : d'une part les choix idéologiques familiaux sur des faits de société comme la peine de mort, le racisme, le chômage, l'aide humanitaire, l'euthanasie, etc..., d'autre part sur les grandes valeurs comme la liberté, le savoir, la tolérance... et enfin sur des traits plus spécifiques aux individus concernés autour de la question "qu'est ce que réussir sa vie ?" Une interrogation particulière a été faite sur les questions religieuses qui devrait permettre, notamment par la participation aux rituels, de mesurer les exigences familiales.

Enfin, un ensemble de questions a porté explicitement sur les problèmes éducatifs : autorité parentale, place et rôle de l'école, difficultés de l'éducation, évolution des modèles éducatifs, rapports familiaux présents et envisagés etc...

Cette première enquête actuellement en cours d'analyse a déjà permis de corroborer certains des résultats des recherches antérieures, notamment sur l'importance des positions familiales dans les choix idéologiques des jeunes et sur les modèles sexués de comportement<sup>157</sup>.

Sur cette dernière question, une analyse informatisée fait ressortir des résultats assez probants. L'analyse met en évidence une classe qui porte sur les achats que font les parents pour leurs enfants et tout particulièrement les vêtements. Très clairement, que ce soit pour leur fille ou pour leur garçon, ce sont les mères qui accompagnent, guident, conseillent dans les choix vestimentaires. Chacun raconte son rapport à la mode, ses courses dans les magasins, son plaisir plus ou moins vif à aller avec sa mère faire les boutiques. Dans le vocabulaire se retrouvent très fréquemment le couple "je-elle". Les pères eux-mêmes désignent leur épouse comme impliquée quasi seule dans ce processus. Les femmes sont maîtresses dans l'art des chiffons. Toute la famille s'accorde sur cette question.

La seconde classe constituée, qui traite des autorisations de sorties qui sont données aux enfants, montre un discours maternel dominant. Elles disent leurs exigences, leurs inquiétudes, les libertés accordées et elles expriment largement aussi les problèmes particuliers des filles qu'elles

---

<sup>157</sup> S.Denèfle "Constructions de typologies en sociologie", *Analisi Statistica dei Dati Testuali*, CISU, Rome, vol II, 1995, p.363-371

jugent plus exposées, plus fragiles que les garçons, suivies en cela par la gent masculine, frères et pères.

À l'intérieur de la maison, c'est le travail domestique qui constitue les deux classes de l'analyse, représentant un peu plus de la moitié des textes. Curieusement, le logiciel fait apparaître deux classes distinctes que le vocabulaire seul ne permet pas de distinguer dans un premier temps. Il y est question de "vaisselle", "cuisine", "lessive", "bricolage", "repas", etc. Mais l'examen plus attentif fait apparaître une nette différence entre ces deux classes. L'une est constituée majoritairement par un discours paternel qui décrit la norme sexuée en matière de travail domestique. L'homme "aide", "participe", "bricole" alors que la femme "s'occupe de la maison". Le discours est normatif, il oppose les rôles féminins et masculins et l'une des expressions les plus fréquentes est "c'est normal".

La seconde est formée surtout à partir des descriptions que font les enfants de la répartition du travail domestique. L'organisation temporelle domine le propos qui décrit comment se passe la journée du matin au soir. On y retrouve une mère omniprésente, même lorsqu'elle travaille, et une participation mineure des enfants qui "mettent le couvert" et "donnent un coup de main".

Pour tous, et de façon écrasante, la norme décrite est l'organisation traditionnelle qui divise rigoureusement le travail domestique entre hommes et femmes. À l'extérieur, comme à l'intérieur, l'analyse informatisée fait apparaître une opposition marquée des comportements selon le sexe.

Sur les questions religieuses, les premières analyses montrent une concordance très manifeste avec les résultats déjà connus mais la problématique complexe des oppositions, accommodements, intégrations des opinions entre les générations demandera une gestion plus fine des données que nous envisageons de mettre en oeuvre en 1997 dans le cadre d'un projet commun avec une équipe de recherche de l'Université de Lausanne.

Un premier approfondissement de la question des modèles éducatifs sous l'angle des rapports entre la famille et l'institution scolaire a montré par ailleurs les interactions entre ces deux univers et la façon

dont les jeunes participent à des systèmes de valeurs non-nécessairement homogènes<sup>158</sup>.

De ces analyses, ressortent plusieurs considérations sur les relations entre les systèmes de valeurs familiaux et scolaires, dans le cas de jeunes qui sont en position favorable dans le système d'enseignement.

La pression familiale est forte sur la question des objectifs d'avenir des enfants, notamment en matière professionnelle, et cela que ce soit pour les garçons ou pour les filles. Cette pression sans cesse répétée est intériorisée par les jeunes et entre très manifestement dans l'école. Les changements conséquents dans le discours scolaire par rapport à la professionnalisation, dans la seconde moitié du XXème siècle, en sont une manifestation claire.

Symétriquement, l'organisation hiérarchique des savoirs qui est celle de l'école avec la prééminence de telle orientation sur telle autre, de telle discipline sur telle autre, appartient si profondément à l'univers de vie des jeunes qu'ils la transportent au sein de leur famille à tel point que les espoirs parentaux finissent par coller à l'orientation scolaire.

Il est par contre remarquable de noter que cette lecture inter-influencée de la vie sociale qui passe essentiellement par l'univers professionnel se réalise sans problème, quelle que soit l'institution scolaire, lorsque les familles partagent les orientations idéologiques des écoles qu'elles ont choisies pour leurs enfants.

En fait, les écarts sur ce que peut être le modèle de la réussite d'une vie semblent plus importants entre les discours féminins et masculins qu'ils ne le paraissent entre les orientations religieuses et idéologiques. Les choses se passent comme si tout l'univers scolaire était instrumentalisé vers la voie essentielle de la formation alors que les systèmes confessionnels ou laïques ne s'inscrivaient qu'en contrepoint de ces valeurs transmises par la famille.

Dans cette rencontre essentielle entre un système scolaire et un désir familial d'établissement professionnel des enfants, la notation semble le point de convergence. Les carnets scolaires apportent dans la famille la hiérarchie de l'école et la pression utilitaire parentale porte l'image dernière de ce que sera la réussite de tel ou tel enfant. Les parents

---

<sup>158</sup> S.Denèfle "Interactions de valeurs familiales et scolaires", *Entre l'univers de la famille et celui de l'école*, Rapport de recherche MIRE, DEP, Université de Nantes, déc.1995.



intègrent alors l'ensemble des questions en se proposant un soutien systématique à la réussite scolaire si les capacités de l'enfant le permettent et un accommodement avec le modèle scolaire à travers des orientations moins sélectives dans le cas contraire.

Il semble clair, en conclusion, que dans ces familles où les enfants atteignent ou atteindront très vraisemblablement le niveau post-baccalauréat, les stratégies éducatives prennent en compte les valeurs de l'école sans pourtant gommer les choix idéologiques familiaux qui, somme toute, se transmettent plutôt bien.

Le dépouillement de cette enquête est encore en cours. On peut en espérer bien des informations qui modifieront et répondront à la problématique de recherche que nous avons présentée plus haut.

### **Transmission du métier**

À cette première enquête dont les thèmes sont très centrés sur les constructions identitaires des jeunes, il m'a semblé intéressant d'adjoindre une seconde recherche sur les choix professionnels puisque ce thème n'avait pas été retenu auparavant. Or, dans la situation sociale présente où l'emploi se raréfie, il paraît clair qu'il joue un rôle de plus en plus important et dans les modèles éducatifs et dans la construction identitaire de soi.

C'est pourquoi, pour demeurer dans la perspective générale de ma recherche tout en intégrant ce champ, j'ai choisi pour ce second protocole d'enquête de travailler sur des familles dans lesquelles on exerce le même métier sur plusieurs générations. Ce projet tout à fait spécifique vise à analyser dans des cas très particuliers où la transmission professionnelle est manifeste ce qui est transmis et comment ça l'est. Dans les situations étudiées, l'héritage, la filiation, voire là encore l'hérédité, entrecroisent les voies de l'apprentissage et de l'imprégnation d'une façon étroite. Partant, l'hypothèse d'une lecture facilitée des processus de la transmission n'est pas sans fondement. Par ailleurs, l'aspect factuel, souvent matériel, de la transmission du métier complète fort utilement les données très immatérielles recueillies dans la première enquête. D'autre part, cette filiation professionnelle s'inscrit

très souvent sur une histoire longue pour laquelle la mémoire familiale est constituée. Cela permet de saisir les évolutions, les similitudes et les différences entre les générations et donc d'éclairer plus nettement le rôle médiateur de la famille entre l'ensemble social et l'individu.

Cette enquête, qui s'est déroulée dans la région Rhône-Alpes, a été construite de façon à répondre à la précédente : elle introduit un temps plus long, une matérialité plus grande de la thématique, l'aspect de la projection familiale dans le choix professionnel des jeunes qui apparaissait comme importante dans l'enquête précédente mais pour laquelle les données étaient peu nombreuses.

Comme l'enquête précédente, la méthode de l'entretien semi-directif a été retenue et les membres d'une même famille ont été interrogés séparément sur leur métier, son apprentissage, sa transmission, son contexte, etc. Ont été interrogés cette fois les membres d'une même famille exerçant le même métier en choisissant les filiations les plus longues possibles. L'enquête a privilégié nettement l'investigation sur les modes implicites de la transmission culturelle et en conséquence a fait une place relativement faible aux métiers pour lesquels l'intérêt économique et social de l'héritage écrase ses formes inconscientes. Les familles retenues sont des familles dans lesquels un métier semble s'imposer aussi bien aux diverses générations qu'aux fratries et au moins trois personnes exerçant le même métier ont été interrogées dans chacune d'elles. Une trentaine de familles ont participé à cette recherche dont le travail de recueil des données vient de se terminer.

Les analyses devraient compléter de façon intéressante les données de la première enquête pour faire ressortir les vecteurs de la transmission familiale sous des aspects qui diffèrent de ceux qui ont été traités jusqu'ici dans mes recherches. Cependant, il est clair que la transmission du métier est un processus très différencié selon le sexe et qu'il met en oeuvre des positions sociales pour lesquelles les choix moraux et idéologiques ne sont pas indifférents. Le décalage introduit par cette seconde enquête qui ouvre sur des résultats bien spécifiques, est donc bien à comprendre comme un éclairage nouveau sur le problème constant de la construction normative. Il ne peut être pensé sans lien avec l'ensemble de mes travaux.

En fait, l'objectif principal de ce nouveau volet de ma recherche est la compréhension de l'univers des normes. Il découle de mes interrogations antérieures et j'espère qu'il les éclairera sous un jour nouveau.

Dans l'exposé qui précède des résultats des premières analyses qui ont été faites sur les données recueillies pour cette recherche sur la transmission familiale des normes, j'ai exposé quelques exemples de l'utilisation de l'informatique dans le dépouillement des entretiens. Il me semble donc important maintenant de rendre compte des implications sous-jacentes à ce type de pratique dont l'intérêt me semble dépasser celui d'une simple utilisation accessoire.



# Chapitre 7

## Méthodologie

Réfléchir à la question des fondements de la connaissance m'a amenée à passer de la philosophie à la logique mathématique avant d'en venir aux sciences sociales. Les raisons de cette évolution se situent au coeur de mon objet d'étude : puisque le constructivisme montre le caractère idéologique de la connaissance et que les idéologies sont des productions sociales, pour poursuivre des investigations dans l'organisation des savoirs, il faut explorer ce qu'en sont les normes. On peut le faire à la manière des épistémologues qui est d'observation et d'analyse, et je m'y suis moi-même exercée, ou on peut ressentir le besoin de la recherche empirique parce que la production de connaissance est fondamentalement synthétique. C'est la nécessité de la production empirique de connaissance qui m'a orientée vers les sciences sociales.

Suivre cette seconde voie est irritant parce que la recherche en sciences sociales est balbutiante, parce que les travaux y sont trop généraux ou trop limités, les méthodes souvent artisanales, les objets quelque peu flottants. Les propos sont répétitifs sur les faiblesses de nos disciplines par rapport aux sciences de la nature et la question de la possibilité d'exigences équivalentes entre toutes les activités de connaissance rationnelle divise les points de vue entre ceux qui montrent, comme J.C.Passeron, que l'objet même des sciences sociales rend ce projet impossible et ceux qui soulignent la jeunesse relative des sciences humaines et inscrivent la rigueur de leurs discours dans l'avenir, comme G.G.Granger.

De la même façon, on a le sentiment d'avoir, à l'intérieur des sciences sociales, entendu mille fois opposer les projets quantitativistes et qualitativistes et presque autant de fois expliquer l'imbrication nécessaire entre les deux projets.

Ces débats sont passionnants et nécessaires car il faut réfléchir à sa pratique. F. von Hayek souligne à juste titre combien les tiraillements sont grands à l'intérieur des sciences sociales pour imposer des conceptions de la connaissance qu'il qualifie de "scientistes". Il montre également les différences essentielles entre sciences de la nature et sciences sociales tenant principalement à l'hétérogénéité de nature entre les objets des unes et des autres. Mais s'il "met l'accent sur le fait qu'en science sociale les données ou "faits" sont elles-mêmes des idées ou des concepts, ce n'est pas pour dire que *tous* les concepts auxquels nous ayons affaire dans les sciences sociales aient ce caractère"<sup>159</sup> de subjectivité mais au contraire que la démarche scientifique est à l'oeuvre sur les objets des sciences sociales de la même façon que sur ceux des sciences de la nature, pour peu qu'on n'ait pas de la science une vision trop étroite.

On a vu, par ailleurs, que les chercheurs qui ont travaillé sur la connaissance s'efforcent, tout en montrant les traits sociaux de la production scientifique, d'éviter un relativisme sceptique.

Ces méta-problèmes n'appartiennent pas à la science, du moins au sens où K. Popper la définit, et ils laissent le choix entre deux maux, une connaissance non scientifique ou une science peut-être toujours future des faits humains.

Il me semble qu'il faut accepter le présent des sciences sociales pour ce qu'il est, c'est-à-dire un ensemble de discours plus ou moins rigoureux et plutôt mal fondés d'un point de vue théorique qui essaie cependant de prendre en compte des réalités empiriques complexes pour alimenter un effort théorique encore bien partiel. Il me semble que si l'on peut intervenir dans ce contexte, c'est en travaillant à la rigueur de sa pratique et c'est pourquoi, c'est du côté des pratiques de recherche, de la définition des terrains, des méthodes mises en oeuvre que j'ai porté mon attention. Mais je dois à la vérité de dire que l'effort méthodologique que j'ai tenté m'a largement été imposé par la pratique.

---

<sup>159</sup> F. von Hayek *Scientisme et sciences sociales*, Plon, Paris, 1953, p.49.

Les terrains sur lesquels j'ai travaillé étaient symptomatiques des évolutions méthodologiques et des changements de problématiques théoriques des sciences sociales. Ils m'ont engagée à faire une place importante aux méthodes qualitatives parce que leur complexité aurait demandé des moyens logistiques trop lourds pour relever du quantitatif mais ce choix conduit inévitablement à s'interroger sur la fiabilité de ce type de méthodologie.

Tout pose problème, de la grille d'entretien à la transcription, des rapports enquêteur-personnes interrogées à l'analyse de contenu. C'est ce dernier point surtout qui a retenu mon attention. En effet, les choix méthodologiques liés aux types d'analyse de contenu retenus, ne sont généralement pas suffisamment explicités dans les publications, car d'eux dépendent en grande partie l'intérêt et la fiabilité des résultats exposés. Il me semble que dans le cas le plus général, le professionnalisme des chercheurs est le seul garant de l'analyse des données et je ne doute pas que ce soit une excellente garantie. Cependant cela pose quelques problèmes que soulignent à juste titre les tenants de plus d'objectivation dans nos disciplines. Souvent, d'ailleurs, ces derniers croient trouver dans le quantitatif le palliatif à ces problèmes mais il me semble alors qu'ils ignorent superbement le caractère éminemment subjectif de la seule construction d'un questionnaire. Mais cette polémique est parfaitement stérile puisqu'il nous faut faire avec les outils que nous maîtrisons en tentant de les améliorer et de les utiliser avec la plus grande rigueur.

C'est cette volonté d'améliorer la démarche méthodologique qui m'a conduite à m'intéresser aux outils nouveaux que nous proposent les techniques informatiques. Il ne s'agit nullement de "découvrir" une méthode magique qui, à base d'ordinateurs, résoudrait toutes les difficultés des sciences humaines. Mais, au contraire, d'essayer sur certains points de pallier les inconvénients susceptibles d'être diminués dans la méthodologie qui est la nôtre. De fait, la sociologie a besoin d'un outillage méthodologique diversifié car tous les objets étudiés ne sauraient l'être, ne peuvent l'être, de la même façon. Opposer le quantitatif au qualitatif, c'est oublier que les deux sont nécessaires car ils ne permettent pas d'accéder aux mêmes données. Mais lorsqu'on oppose le premier au second au nom de la rigueur mathématique et le second au premier au nom de la subtilité, de la complexité du matériel

humain, on se trompe d'époque. Le temps n'est pas encore hélas à la fiabilité d'une méthode quelle qu'elle soit dans notre discipline. Il est tout juste, et c'est déjà beaucoup, à la rigueur de son utilisation. C'est pourquoi il importe de travailler à l'amélioration de nos outils. En ce sens, il me semble intéressant et important d'utiliser au mieux de ses possibilités dans le quantitatif la statistique, bien que l'on sache qu'une machine traite avec la même rigueur n'importe quel tableau de données et que l'on n'a pas sur celles-ci les mêmes garanties que sur l'outil utilisé. Et c'est pourquoi également il me semble fondé d'introduire tout le sérieux et toute la subtilité possible dans le traitement des données qualitatives en reconnaissant leurs spécificités.

Cette position me conduit pourtant à croiser ces exigences. Un questionnaire a besoin d'être un bon questionnaire et la finesse d'une pré-enquête qualitative élaborée lui est nécessaire. Mais inversement si la possibilité se fait jour d'améliorer les techniques et partant la fiabilité des méthodes qualitatives par des outils nouveaux, il me semble important d'explorer cette voie. On a vu, par exemple, avec le développement des techniques audiovisuelles, advenir une nouvelle façon de recueillir les données qui, si elle ne résout pas tous les problèmes, n'en renouvelle cependant pas moins les perspectives de travail, ne serait-ce que par l'utilisation du magnétophone, sans même évoquer la question du recueil des images. De même, il me semble que le temps est venu d'expérimenter le potentiel informatique pour compléter la méthodologie qualitative car des outils accessibles sont disponibles pour traiter la parole transcrite ou l'écrit de façon très générale. La lexicométrie informatisée s'appuyant sur l'analyse statistique des données, qui connaît un développement très important depuis une petite dizaine d'années, permet en effet de traiter, à l'aide d'un outil relativement objectivant, des données d'enquête, de quelque nature qu'elles soient, à partir du moment où elles sont transformées en textes, dans le sens le plus large qu'on puisse donner à ce mot : discours parlés, écrits, séquences gestuelles, bruits, mimiques etc. qui deviennent "textes" par la transcription qu'en fait le chercheur.

L'outil informatique permet, si on accepte l'hypothèse de la possibilité de percevoir le sens d'un discours à travers le vocabulaire utilisé et l'organisation du propos, de faire apparaître des champs sémantiques spécifiques au texte étudié. On en vient donc, d'une certaine façon, à



une analyse de contenu sans qu'intervienne, à toutes les étapes, la subjectivité du chercheur.

Les principes généraux qui président à la technique des logiciels d'analyse de données textuelles m'ont semblé assez pertinents, dans la perspective sociologique, pour entreprendre une expérimentation méthodologique d'analyse de contenu à leur lumière.

Cette méthodologie n'a évidemment pas vocation à remplacer les méthodes classiques car l'analyse statistique des données textuelles n'est pas un procédé qui permet en elle-même de générer des interprétations. Elle ne permet même pas de limiter le temps de travail. Simplement, elle ouvre à des explorations fouillées et renouvelées des données complexes que véhiculent les discours humains et il me semble qu'elle est promise à un avenir incontournable en sciences sociales.

J'ai utilisé cette méthodologie dans les analyses de contenu que j'ai effectuées à partir des entretiens auprès de personnes sans-religion qui ont servi à la réflexion sur la modernité évoquée plus haut. Je l'ai utilisé également dans mes dernière recherches sur la transmission des normes au sein de la famille.

Dans chaque enquête, le nombre de personnes interrogées était relativement important et les entretiens ont duré en moyenne une heure. Les informations recueillies constituent donc un ensemble de textes d'une dimension assez considérable. Ce problème est étroitement lié à la méthode choisie : trop peu d'entretiens peuvent sembler trop particuliers pour une exploration riche de l'objet d'étude, trop d'entretiens deviennent très difficiles à analyser.

Guy Michelat et Jacques Maître ont montré que l'analyse de contenu, telle qu'elle a été mise au point par les psychosociologues américains et qui est souvent utilisée n'épuise pas le sens des discours car elle considère "le corpus comme un ensemble abstrait, comme le discours d'un seul, discours considéré comme l'expression anonyme de la société." De leur point de vue, il est nécessaire d'y superposer une "attention particulière à la singularité de chaque entretien" qui "va de pair avec une mise en relation des divers entretiens entre eux"<sup>160</sup>. Cette attention doit permettre d'entrer dans une lecture interprétative des

---

<sup>160</sup> G.Michelat "Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie", Revue Française de Sociologie, vol.16, n°2, 1975, p.242-43.

discours qui prenne en compte davantage que la forme verbale explicite. Cette lecture toujours recommencée des textes doit permettre d'affiner la compréhension des données pour restituer au mieux les informations pertinentes sur l'objet de l'étude. Elle ne saurait avoir de fin<sup>161</sup>. Cette exigence extrêmement importante et intéressante qui seule permet de ne pas assécher les discours recueillis et d'y être aussi fidèle que possible me semble pourtant se heurter à une contingence malheureuse : le temps. Non que nous ne puissions prendre le temps nécessaire à une pratique correcte mais que cette pratique s'inscrive dans un temps qui ne peut être que long. Or, le travail se trouve alors soumis aux aléas de la mémoire. Dans la pratique d'une analyse de discours ou de contenu, thématique ou propositionnelle, la stabilité de la découpe sémantique dépend en grande partie des capacités de mémoire et de concentration du chercheur et il me semble que ce qu'on peut assurer sur une heure ou sur quelques jours est difficile à étaler sur plusieurs heures d'affilée et plusieurs semaines de travail. C'est d'ailleurs la raison principale de la limitation du nombre d'entretiens dans ce type de méthode. On ne peut pas dépouiller à l'infini des discours. Le point de vue de G.Michelat qui préconise un retour incessant sur le matériel est extrêmement intéressant et tente de diversifier les points de vue pour pallier aux difficultés voire aux insuffisances de l'analyse classique. Cependant, chacun sait que la reprise des entretiens plusieurs mois après leur dépouillement fait apparaître des perspectives nouvelles qui n'étaient pas ressorties initialement. Dans un sens, c'est fort heureux : cela montre la richesse des données recueillies mais cela pose quelques problèmes qui méritent attention.

Depuis une vingtaine d'années, des travaux ont été entrepris par des linguistes et des statisticiens sur l'analyse lexicale du discours à l'aide de la méthode d'analyse statistique des données mise au point en France dans les années 60 par J.P.Benzécri<sup>162</sup>. En fait, l'analyse statistique multidimensionnelle, qui s'applique aux données quantitatives, est apparue dès le XIXème siècle mais son renouvellement fondamental est

---

<sup>161</sup> G.Michelat écrit à ce sujet : "Théoriquement l'analyse ne connaît pas de fin, il est toujours possible de modifier le schéma obtenu, de poursuivre l'interprétation en découvrant de nouvelles surinterprétations.", op.cit., p.245.

<sup>162</sup> Le premier exposé de la méthode appelée "analyse des correspondances" fut donné en 1963 par J.P.Benzécri dans un cours au Collège de France.

lié au développement de l'informatique car elle nécessite le maniement d'un nombre énorme d'opérations. En effet, si la statistique classique décrit les données, les croise, les analyse, elle limite l'analyse des interrelations entre les variables à quelques unes. L'analyse multidimensionnelle traite au contraire des relations liant toutes les variables entre elles. Si, donc, on considère un tableau de données, (le plus souvent de mesures), l'analyse des données va décrire toutes les relations existantes entre toutes les variables portées en ligne et en colonne. Lorsque on en viendra, sous l'influence des linguistes d'ailleurs, à retenir comme variables significatives tous les mots d'un texte, débutera réellement ce qu'on appelle l'analyse des données textuelles. Avec les possibilités de calcul des ordinateurs et les méthodes statistiques d'analyses multidimensionnelles, on se trouve donc en situation d'analyser statistiquement tous les textes en eux-mêmes ou dans leur contexte d'enquête (indiqué par des variables)<sup>163</sup>. Il y a là un outil nouveau susceptible de modifier complètement notre rapport à l'analyse de textes, à la condition toutefois que cette analyse soit productrice d'autres choses que de comptages de mots et permette de percevoir du sens. Car les premiers logiciels d'analyse des données textuelles calquaient leur travail sur l'analyse des données numériques ou répondaient aux exigences des linguistes et proposaient l'établissement de dictionnaires de vocabulaire et une statistique relativement élémentaire de fréquence, ce qui n'intéressait qu'assez peu le sociologue. À l'heure actuelle, les chercheurs peuvent disposer de logiciels beaucoup plus spécifiquement élaborés pour traiter les textes du type : relations d'observation, transcription d'entretiens, récits de vie, etc.

Ces logiciels permettent d'établir des dictionnaires sur le vocabulaire ou sa fréquence, permettent une lecture thématique du texte, en suivant un terme par exemple, ou une comparaison entre différentes parties du texte (déterminées par le chercheur) ou d'appréhender les contextes d'utilisation d'une forme, lorsqu'on a choisi des référents significatifs. Ils ouvrent à une analyse statistique multidimensionnelle de ces éléments et permettent d'établir des graphes factoriels qui peuvent faire ressortir

<sup>163</sup> Voir pour plus d'informations P.Achard "Analyse de discours et sociologie du langage", Langage et Société, n°37, 1986, p.5-60 ; J.P.Benzecri *L'Analyse des Données*, Dunod, Paris, 1980 ; L.Lebart, A.Salem *Analyse statistique des données textuelles*, Dunod, Paris, 1981 ; C.Muller *Principes et Méthodes de Statistique Lexicale*, Hachette, Paris, 1977, par exemple.

des rapports non immédiatement perceptibles entre les notions. De façon plus intéressante encore, ils permettent de mettre en relation un texte ou un ensemble de textes avec toutes les variables que l'on souhaite et de déterminer qui dit quoi, quel est le discours type des femmes, des personnes âgées, des cadres, etc. quels thèmes sont abordés par qui, quels champs sémantiques se dégagent du vocabulaire de tel ou tel individu, etc. Des programmes permettent de faire apparaître les ensembles de mots répétés (ce qui permet entre autre de traiter la négation) et de les croiser également avec les variables jugées utiles, etc.

Enfin, certains logiciels se distinguent en abordant systématiquement les textes par la recherche de champs sémantiques qui sont déterminés par des méthodes classificatoires spécifiques. Ils livrent ainsi des classes de mots et les variables qui y sont associées à la réflexion du chercheur. L'idée en est qu'à chaque discours appartient des champs sémantiques propres que le vocabulaire et la syntaxe reflètent. Pour illustrer cette hypothèse générale, citons Max Reinert qui a mis au point l'un de ces logiciels : "Dans une petite expérience d'association d'idées auprès de ses deux nièces, A.Binet avait remarqué que si l'une cherchait sa source d'inspiration dans son imagination, l'autre, peut-être moins inspirée, se contentait de désigner les objets qui l'entouraient... Essayons d'imaginer l'évolution du vocabulaire des réponses de cette dernière si le lieu des séances avait varié. Un changement de pièce aurait induit un changement de vocabulaire et il est possible d'imaginer qu'une simple étude sur la distribution du vocabulaire durant les différentes séances aurait pu discriminer les différentes pièces du logement de Binet. En effet, à chacune d'elle serait associé le vocabulaire en caractérisant les objets...".

L'outil informatique permet donc, si on accepte l'hypothèse de la possibilité de percevoir le sens d'un discours à travers le vocabulaire utilisé et l'organisation du propos, de faire apparaître des champs sémantiques spécifiques au texte étudié. On en vient donc, d'une certaine façon, à une analyse de contenu.

C'est un outil de ce type que j'ai expérimenté : le logiciel "Alceste" mis au point par Max Reinert. C'est un logiciel d'analyse des données textuelles pouvant être utilisé pour l'analyse d'entretiens, de corpus de réponses à une question ouverte, de corpus de textes littéraires, etc. ou

pour traiter des données non textuelles de type qualitatif (séquentielles ou non séquentielles) ou des données textuelles en langue étrangère. L'objectif des traitements par ce logiciel est d'obtenir un premier classement des énoncés en fonction des ressemblances ou dissemblances de leur vocabulaire, préalablement à toute analyse de contenu, afin d'en dégager les principaux "mondes lexicaux". En effet, "l'analyse des données donne une première représentation iconique globale, schématique, des relations formelles modélisées dans un tableau de données. Elle ne décrit aucun objet en lui-même mais visualise une forme déjà enregistrée dans le tableau au même titre qu'un microscope ou qu'un télescope le fait pour une forme physique (au prix d'une certaine déformation), l'analyste restant libre d'interpréter cette forme en relation avec un système sémiotique de son choix." Lorsque les données portées sur le tableau sont les mots d'un discours, la méthode va permettre "d'étudier la structure formelle de leurs co-occurrences dans les énoncés" en se proposant "de mettre en évidence une dimension d'organisation du texte qui "mémorise" ses conditions de production." L'hypothèse sous-jacente à ce travail consiste "à considérer le vocabulaire d'un énoncé particulier comme une trace pertinente" du point de vue d'un sujet-énonciateur et l'ensemble de ses traces constitue ce que Max Reinert nomme un "monde lexical". "Un "monde lexical" est la trace du monde propre d'un sujet-énonciateur, trace des objets qui sont à la fois "objets du monde" et "cibles" de son activité". Les mondes lexicaux sont définis statistiquement à partir d'un grand nombre d'énoncés. "Ils peuvent s'imposer davantage à l'énonciateur qu'ils ne sont choisis par lui, même si celui-ci les reconstruit, leur donne une coloration propre. Un recouvrement avec la notions de représentation sociales apparaît donc ici clairement : dans les deux cas, ces notions évoquent un lieu situé entre les représentations individuelles et les préconstruits culturels."<sup>164</sup>

Les principes généraux qui président à la technique du logiciel "Alceste" m'ont semblé assez pertinents, dans la perspective sociologique, pour entreprendre une expérimentation méthodologique d'analyse de contenu à sa lumière. Ce texte n'est pas le lieu d'en décrire tout le processus<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> M.Reinert "Les mondes lexicaux et leur logique...", Langage et Société, n°66, déc.1993, p.5-40.

mais il me faut souligner quelques unes de ses incidences sur les techniques qualitatives.

En effet, les capacités de la machine à gérer des variables en nombre aussi grand qu'on le souhaite, suppose que l'on mène une réflexion importante sur le choix des contextes d'enquête puis sur les variables qui peuvent être porteuses d'interprétations intéressantes. Chaque chercheur procède bien évidemment de cette façon mais je veux dire que la rigidité de l'outil implique un soin très grand porté à la préparation des protocoles d'enquête, ce qui ne peut qu'ajouter à la qualité de la recherche. L'outil peut, donc, modifier dans le sens de la précision et de la rigueur le recueil des données lui-même. Puis, l'utilisation d'un traitement informatique renouvelle la question de la transcription des textes oraux. Aucun signe ne doit être laissé au hasard. La précision et surtout l'homogénéité, après des choix explicites, des procédés de retranscription s'imposent. Plus encore ces techniques permettent d'entrer dans les données tous les signes non verbaux significatifs que l'on souhaite, les inflexions de voix, les silences, les hésitations, les rires, les soupirs, etc. et de les traiter. Ainsi, si "transcrire, c'est nécessairement écrire, au sens de réécrire" comme le déclare P.Bourdieu et si "le passage de l'oral à l'écrit impose, avec le changement de support, des infidélités qui sont sans doute la condition d'une vraie fidélité"<sup>166</sup>, on peut dire que l'application informatique dont nous parlons renouvelle les formes de ces infidélités.

Les résultats obtenus par l'analyse informatisée sont trop complexes pour être traités ici. On en trouvera quelques exemples dans des textes plus spécialisés. Toutefois, on peut signaler que les difficultés de la mise en oeuvre de cette méthode se situent surtout au moment de l'interprétation éventuelle des résultats mis en évidence, mais ce n'est probablement pas spécifique à l'utilisation de l'informatique.

Ainsi, l'analyse des données textuelles informatisée, pratiquée à l'aide d'Alceste, répond de façon intéressante mais incomplète au projet

---

<sup>165</sup> On en trouvera quelques indications dans S.Denèfle "De la lexicométrie en Anthropologie", *Journal des Anthropologues*, n°57-58, 1994, p.62-74 ; "Trois logiciels, trois interprétations ? Etude comparative d'un même corpus", *Secondes Journées Internationales d'Analyse des Données Textuelles*, Montpellier, Paris, 1993, p.102-112 ; "Constructions de typologies en sociologie", *Analisi Statistica dei Dati Testuali*, CISU, Rome, vol II, 1995, p.363-371.

<sup>166</sup> P.Bourdieu *La misère du monde*, Paris, 1993, p.921.

sociologique. Elle permet de décrire d'une façon extrêmement pertinente un contenu sémantique à partir d'un corpus d'entretiens. D'autre part, elle provoque une réorganisation de la lecture des entretiens, voire parfois met en évidence des éléments qui échappent à l'attention du chercheur. Dans son objet d'analyse de discours, Alceste réussit positivement. Par contre, si le logiciel ouvre la possibilité de dessiner une composition métalinguistique du corpus (pour nous, une interprétation sociologique), celle-ci dépend très étroitement des indications qui ont été retenues pour caractériser les textes.

Des problèmes très difficiles demeurent au niveau d'une interprétation métalinguistique de textes que la sociologie ne travaille pas pour eux-mêmes. Alceste ouvre des possibilités intéressantes mais encore embryonnaires pour dépasser un objectif d'exploration vers l'interprétation sociologique. Cependant, les résultats saisissants et concordants avec l'ensemble des données connues que l'on constate dans l'exemple du discours sur le religieux, amènent à penser que des évolutions futures devraient intéresser de plus en plus notre pratique sociologique. Enfin, il nous semble, d'une façon très générale, que la pratique suivie de l'analyse de données textuelles, procure, à un coût de moins en moins important (l'investissement initial d'apprentissage s'amortissant bien), pour le sociologue, un outil qui devrait se montrer de plus en plus performant.

Au-delà du caractère technique de l'outil que je viens d'exposer, il me semble que l'informatique est un moyen d'accès totalement nouveau aux objets des sciences humaines dont le potentiel est encore fort loin d'être exploré. Ce qui caractérise les disciplines de sciences sociales, c'est l'extrême complexité des éléments qui composent toute notion, tout concept, toute situation, toute structure, etc. Les possibilités d'analyse d'un cerveau humain ne permettent pas de décrire cette complexité autrement que par des approximations. Il est possible que le potentiel de calcul des machines changent totalement cette situation, dans la mesure bien évidemment où on le maîtrisera. Si, comme le propose le mathématicien J.D.Barrow, on prend au sérieux le modèle scientifique que nous propose le calcul et que l'on remplace notre conception de la continuité du réel par celle d'un discontinu algorithmique, l'informatique peut transformer totalement le modèle

même de la science. Cette hypothèse s'appuie sur le fait que "la science existe parce que le monde concret semble réductible à un algorithme"<sup>167</sup> et que cette réductibilité est en fait la marque des limites de notre esprit, mais que c'est aussi "grâce à ces abréviations que la pensée et la mémoire existent."<sup>168</sup> La fiabilité des sciences naturelles réside dans notre attention aux seuls faits réduits par notre appréhension du monde mais la complexité du réel reste en grande partie hors de l'attention scientifique. Si l'on adopte donc un modèle algorithmique de l'organisation du monde, on suppose une complexité dont ce qu'on prend pour les lois de nature "ne sont que de vagues extrapolations des lois générales du calcul qui régissent un Univers essentiellement discontinu."<sup>169</sup> J.D.Barrow pense que c'est la porte de cet univers que nous entrouvre l'informatique.

Si c'est le cas, on peut nourrir quelque espoir pour décrypter aussi la complexité des comportements humains. Si ça ne l'est pas, on peut toujours tenter d'améliorer sa pratique artisanale.

---

<sup>167</sup> J.D.Barrow *Pourquoi le monde est-il mathématique ?*, O.Jacob, Paris, 1996, p.100.

<sup>168</sup> *Idem*, p.103.

<sup>169</sup> *Idem*, p.110.





## Perspectives

Pour tracer les perspectives de mon travail, dans ses dimensions d'évolution temporelle, mais aussi dans ses objectifs, j'aimerais citer encore une fois É.Durkheim. Alors qu'il répondait à M.Darlu, lors de la séance de discussion de la Société Française de Philosophie du 11 février 1906, à propos de sa communication intitulée *Détermination d'un fait moral*, É.Durkheim précisa sa position sur la question des rapports entre science et action de la façon suivante : "La seule raison pour laquelle vous puissiez légitimement revendiquer, ici comme ailleurs, le droit d'intervenir et de s'élever au-dessus de la réalité morale historique en vue de la réformer, ce n'est pas ma raison, ni la vôtre ; c'est la raison humaine, impersonnelle, qui ne se réalise vraiment que dans la science. (...) Et d'ailleurs, en m'exprimant ainsi, je n'entends nullement dire que nous ne puissions réformer la morale que quand la science est assez avancée pour nous dicter les réformes utiles. Il est clair qu'il faut vivre et que nous devons souvent devancer la science. Dans ce cas, nous faisons comme nous pouvons, nous servant des rudiments de connaissances scientifiques dont nous disposons, les complétant par nos impressions, nos sensations, etc. Nous courons alors plus de risque, il est vrai, mais il est parfois nécessaire de risquer."<sup>170</sup>

Cette citation me paraît assez bien résumer mon cheminement entre les recherches de fondements de la rationalité dans ses formes théoriques puis historiques et mes observations empiriques sur les normes identitaires, cheminement dont le but ne peut être qu'une compréhension meilleure de la réalité en vue d'orienter plus justement l'action.

---

<sup>170</sup> É.Durkheim *Sociologie et Philosophie*, P.U.F., Paris, 1967, p.75-76.

C'est dans la science, en effet, et dans la science sociale tout particulièrement, que se situe l'assise des normes de la connaissance de notre temps dont l'expression peut se lire dans ce qu'on appelle la modernité. Mais cette science est d'une part en construction, ce qui ne signifie nullement d'ailleurs qu'elle n'est porteuse que d'imprécisions, et elle ne nous permet pas, d'autre part, de choisir dans toutes les circonstances de la vie. Je me garderai d'aborder la question de savoir si la science pourra ou non résoudre tous les problèmes humains "un jour" ou encore celle de savoir quelle peut être la nature des sciences de l'homme et de la société, j'essaierai simplement de faire au mieux avec la science provisoire de mon temps. Par l'expression "faire au mieux", j'entends : explorer des voies théoriques, réfléchir aux méthodes de la mesure, mais surtout construire progressivement les éléments, toujours fondés empiriquement, d'une pratique sociologique rigoureuse. Il me semble, en effet, que les questions générales, et cela vaut pour la philosophie comme pour toutes les sciences, ne peuvent être traitées qu'à partir de données précises qui ne permettent le plus souvent qu'une approche très partielle d'éventuelles réponses mais qui sont la seule voie possible de la recherche scientifique.

Je suivrais assez volontiers aussi le point de vue de J.Piaget lorsqu'il considère que s'il est légitime de faire l'hypothèse de l'existence d'une continuité fonctionnelle entre le sujet "naturel" préscientifique et le sujet scientifique, "on peut en conclure à une généralité encore bien plus grande des deux caractères que nous reconnaissons à toute connaissance sur le terrain des sciences elles-mêmes : une inconscience relative de son propre mécanisme et un devenir continu dans sa construction."<sup>171</sup>

Le premier point entraîne la nécessité de la recherche épistémologique, le second celle du développement de la pratique scientifique, même si elle reste toujours à reprendre et à parfaire parce que son caractère ne peut être que très limité.

---

<sup>171</sup> J.Piaget, R.Garcia *Psychogenèse et Histoire des Sciences*, Flammarion, Paris, 1983, p.294.

Ces démarches sont celles que j'ai choisies. Elles sont marquées par des étapes, quelquefois explicites, et par des détours qui peuvent paraître buissonniers mais, quoiqu'il en soit, elles demeurent le fil conducteur de mon activité intellectuelle, au prix probablement de quelques risques.



## Liste de travaux et publications

Les textes précédés de \* se trouvent dans le dossier d'habilitation.

### Philosophie des mathématiques

- \* <1> "Intuitionnisme et philosophie des sciences", *Systèmes symboliques, science et philosophie*, Éd. du CNRS, Paris, 1978, p.81-92
- \* <2> *L'intuitionnisme hollandais*, Thèse de 3ème cycle de Philosophie, Aix-en-Provence, 1976, 206p.
- <3> *L'intuition en mathématiques*, mémoire de Maîtrise de Philosophie, Aix-en-Provence, 1975

### Sociologie des religions

- \* <4> *Sans-religion*, Paris, 280p., (publication en cours)
- \* <5> "La croyance comme modalité de la connaissance", *Religion et religiosités parallèles*, à paraître en 1996 dans la revue *Studies in Religions* (Canada)
- \* <6> "Ouvriers incroyants ou l'administration de la preuve", *Crises et métamorphoses ouvrières*, L'harmattan, Paris, 1996, p.259-266
- <7> "Thérapie ou miracles aux fontaines ?", *Les Bretons et leur santé*, Éditions Nouvelles du Finistère, Spézet, 1995, p.25-31

- \* <8> "Catholiques en rupture", *Dépassées, les valeurs chrétiennes?*, Panoramiques, n° 23, Arlea-Corlet, Paris, trim.1995, p.167-178 4ème
- \* <9> "Hagiographie et territorialisation", *La construction religieuse du territoire*, L'harmattan, Paris, 1995, p.212-224
- \* <10> *Croyances aux fontaines en Bretagne*, Edisud, Aix-en-Provence, 1994, 224p. et 60 iconographies  
(publication de ma thèse)
- <11> "La légitimation du croire", communication pour le GDR "religion et modernité", Paris, février 1994
- <12> "Ethnocentrisme et charité", communication au Colloque *L'Afrique des Interrogations*, Nantes, avril 1993
- \* <13> "Rites sacrés, rituels profanes", *Rites et vie quotidienne*, P.U. Lille, Lille, 1993, p.131-143
- <14> "Une épreuve d'endurance : la Troménie de Gouesnou, Actualisation de la tradition", *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Éd. du C.T.H.S., Paris, 1993, p.35-43
- <15> "Les fontaines en Bretagne", *Actes des conférences de l'Université d'été des Enclos et des Monts d'Arrée*, Morlaix, 1992, p.9-25
- \* <16> "Croyances et valeurs d'étudiants se déclarant sans religion", *Crépuscule des religions chez les jeunes ?*, L'Harmattan, Paris, 1992, p.149-162
- <17> "Les fontaines miraculeuses", *Bretagne*, Éd.C.Bonneton, Paris, 1991, p.175-184
- <18> "Étude quantitative de données immatérielles : les croyances aux fontaines en Bretagne", *Bretagne et Religions*, ICB, Rennes, 1990, p.25-38
- <19> ""Etre sans religion", ce n'est pas ne croire en rien. Bien au contraire", communication au colloque *Le syncrétisme dans le monde contemporain*, Paris, décembre 1990

- <20> *Les fontaines en Cornouaille et Léon - Pratiques et croyances*, Thèse de 3ème cycle d'Ethnologie, E.H.E.S.S., Paris, 1983, 288p., (publiée en 1994)
- <21> "Hagiographie sans textes", *Les saints et les stars*, Éd. Beauchesne, Paris, 1983, p.135-141
- <22> Fichier bibliographique sur les fontaines bretonnes, micro-édition du Musée de l'Homme, Institut d'Ethnologie, Paris, 1983
- \* <23> "Une approche des récits légendaires Perspectives ouvertes par une recherche collective en Bretagne", *Croyances, Récits et Pratiques de tradition*, numéro spécial du Monde Alpin et Rhodanien, Grenoble, 1982, p.117-123
- <24> *La légende*, rapport d'étude pour la Société d'Ethnologie Bretonne, Brest, 1981, 61p.
- <25> "Entre les accordailles et l'entrée à l'église", Catalogue de l'exposition "Le mariage en Bretagne", Rennes, 1980, p.171-175
- <26> *La médecine populaire*, rapport d'enquête dans le cadre de l'ATP du CNRS "Observation du changement social et culturel", Brest, 1979
- <27> *Les fontaines en Cornouaille et Léon*, D.E.A. d'Anthropologie sociale et historique, E.H.E.S.S., Paris, 1979, 96p.

### Identités locales et développement culturel

- \* <28> *Identités et économies régionales*, direction d'édition des Actes du colloque "Identités culturelles et développement économique" de novembre 1990 à Nantes, L'Harmattan, Paris, 1992, 397p.



- <29> "Traou Mad et Pont-Aven : des images de marque inséparables", *Identités et économies régionales*, L'Harmattan, Paris, 1992, p.207-214
- <30> "Avant-Propos", *Identités et économies régionales*, L'Harmattan, Paris, 1992, p.5-9
- \* <31> "Images de Pont-Aven De la cité des moulins à la cité des peintres", *Du Folklore à l'Ethnologie en Bretagne*, Éd. Beltan, Braspart, 1989, p.100-110
- <32> "La culture des minables ? ", *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, Éd. Peeters, Louvain, 1989, p.686-691
- <33> "Du folklore à l'ethnologie de la Bretagne", *Du Folklore à l'Ethnologie en Bretagne*, Éd. Beltan, Braspart, 1989, p.95-100
- \* <34> "Malakoff - Premier regard", *Philographies Mélanges offerts à M.VERRET*, ACL édition, Nantes, 1987, p.39-47

## Sociologie de la famille

- <35> "Interactions de valeurs familiales et scolaires", *Entre l'univers de la famille et celui de l'école*, Rapport de recherche MIRE, DEP, Université de Nantes, décembre 1995
- \* <36> *Tant qu'il y aura du linge à laver...* , Arlea-Corlet, Paris, 1995,140p.
- <37> "Lessives", *Revue du Collège du travail*, n°9, Genève, février 1994, p.9-29
- <38> *De la division sexuelle du travail domestique*, Cahiers du Lersco, n°14, septembre 1992, 115p.
- <39> "Le lave-linge ou le propre du sale", *Technologies du quotidien*, Autrement, mars 1992, p.46-56

- \* <40> "L'entretien du linge : uniformité de l'équipement, diversité des pratiques", *Sociologie des techniques de la vie quotidienne*, L'Harmattan, Paris, 1992, p.189-200
- <41> "Lecture sociologique de la faible participation des femmes à la représentation politique", Communication au Colloque *Femmes et Politique*, Nantes, décembre 1992
- <42> *Du neuf au chiffon, l'entretien du linge*, Rapport de recherche pour la Mission du Patrimoine Ethnologique, janvier 1990, 130p.
- <43> "L'entretien du linge : toujours une affaire de femmes", *Rencontres Floresca Guépin*, Nantes, 1990, p.26-47
- \* <44> "Tant qu'il y aura du linge à laver ...", *Terrain*, n°12, avril 1989, p.14-27

## Méthodologie

- \* <45> "Constructions de typologies en sociologie", *Analisi Statistica dei Dati Testuali*, CISU, Rome, vol II, 1995, p.363-371
- \* <46> "De la léxicométrie en Anthropologie", *L'anthropologue face à la langue*, *Journal des Anthropologues*, n°57-58, 1994, p.62-74
- \* <47> "Trois logiciels, trois interprétations ? Étude comparative d'un même corpus", Actes des Secondes Journées Internationales d'Analyse Statistique des Données Textuelles, Montpellier, 1993, p.102-112

