



GOFFMAN, DURKHEIM ET LES RITES DE LA VIE QUOTIDIENNE

[Frédéric Keck](#)

Centre Sèvres | « [Archives de Philosophie](#) »

2012/3 Tome 75 | pages 471 à 492

ISSN 0003-9632

ISBN 9770003963008

DOI 10.3917/aphi.753.0471

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2012-3-page-471.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Goffman, Durkheim et les rites de la vie quotidienne

FRÉDÉRIC KECK

CNRS (Laboratoire d'anthropologie sociale)

Erving Goffman (1922-1982), professeur de sociologie aux universités de Chicago, Berkeley puis Pennsylvanie ¹, est un maillon essentiel de la tradition sociologique américaine du XX^e siècle : il fait le lien entre l'École de Chicago et l'ethnométhodologie, entre Robert Park et Harold Garfinkel ². Mais il s'inscrit également dans la tradition sociologique d'Émile Durkheim, notamment par un petit livre, *Les rites d'interaction* (paru aux États-Unis en 1967 et traduit en français dans la collection « Le sens commun » chez Minuit en 1974), où il fait explicitement référence aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Comment cette incursion de Durkheim dans l'École de Chicago modifie-t-elle la tradition sociologique américaine ³? Et comment, en retour, cette lecture américaine déplace-t-elle certains éléments centraux du dispositif durkheimien?

Pour répondre à cette question, on propose ici le concept de « rite de la vie quotidienne » en reliant les analyses des *Rites d'interaction* à celles des deux tomes de *La mise en scène de la vie quotidienne* (parus en français en 1973, également dans la collection « Le sens commun », et publiés initialement en 1969 et 1971). L'hypothèse de lecture est la suivante : Goffman bouleverse la conception durkheimienne du rite en l'insérant dans les situations de la vie quotidienne qui, en tant qu'elles sont des interactions ordinaires en face-à-face, exercent sur les individus une contrainte aussi forte que les grandes cérémonies publiques. Goffman insère ainsi l'extraordinaire dans l'ordinaire, le cérémoniel dans le quotidien, selon un geste que l'on peut rattacher à sa lecture de la phénoménologie de Schütz, à la philosophie analytique de Austin, voire à la tradition philosophique américaine ⁴. On se contentera ici de montrer l'influence du pragmatisme de Mead, mais aussi

1. Cf. DITTON 1980; WINKIN 1988; DREW et WOTTON 1988; BURNS 1992; JOSEPH 1998; BONICCO 2008.

2. Cf. CHAPOULIE 2001; GRAFMEYER et JOSEPH 2004; GARFINKEL 2007.

3. Une relecture de Durkheim à la lumière de Goffman a été récemment proposée par A. Rawls : cf. RAWLS 1987, 2005 et 2008.

4. Cf. CAVELL 1972 et 1988; LAUGIER 1999; BÉGOUT 2005; MACHERY 2009.

la critique que lui apporte Goffman en s'appuyant sur Durkheim. L'horizon général de cette lecture est d'ouvrir, à partir du dispositif durkheimien et de ses reprises, une réflexion plus large sur les variations de la vie sociale et les formes de subjectivation qu'elles produisent ⁵.

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

Dans *Les rites d'interaction*, Goffman reprend la définition que donne Durkheim du rite dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Selon Durkheim, la religion peut être définie comme un ensemble de croyances et de rites portant sur des objets sacrés. Cette définition suppose une distinction entre la théorie et la pratique, ou entre les représentations et les actions. Le rite est conçu comme secondaire par rapport à la représentation pleine et entière de l'objet sacré, parce qu'il n'en est que la répétition ou la reprise au niveau de l'action, une fois que cet objet est représenté par la conscience collective. Le rite est second parce que le mouvement est inférieur à la pensée dans cet ordre hiérarchisé des êtres qu'est la société. Mais le rite est supérieur aux autres types de pratiques parce qu'il met en rapport l'action avec la représentation de la société. Cette distinction entre le rite et la représentation est fondamentale dans la sociologie française : elle justifie l'intérêt privilégié de Lévi-Strauss pour le mythe, dont la logique intellectuelle est selon lui beaucoup plus complexe que celle du rite. Celui-ci est alors compris par Lévi-Strauss comme la répétition redondante du mythe sur le plan pratique, à un niveau intermédiaire entre l'intelligence des relations et l'expérience vécue, ce qui explique que l'on peut étudier rites et mythes selon des rapports de transformation dont la clé est à trouver en dernière instance dans les mythes eux-mêmes ⁶.

Durkheim peut ainsi définir le sacré sans recourir à la notion de divinité. Le sacré est ce qui se distingue du profane, cette distinction étant le minimum nécessaire à la pensée en vue d'établir une première classification dans la nature et de s'affirmer ainsi comme pensée entièrement et pleinement sociale. Or, pour que cette distinction soit possible au niveau de la pensée, il faut qu'elle existe en même temps au niveau des choses. La croyance au sacré pouvant apparaître comme un pur délire ou une hallucination collective, il faut qu'elle se fixe dans les choses, et en particulier dans l'espace social, pour devenir rationnelle ⁷. Il faut donc qu'il y ait un lieu où se manifeste le sacré

5. Cf. KECK 2005 a.

6. Cf. LÉVI-STRAUSS 1971, 596-603 et SMITH 1991.

7. Cf. DURKHEIM 1998, 322-327 et PAOLETTI 2002.

par distinction avec le profane. Ce lieu, c'est le temple ou l'Église, au-delà duquel le profane peut exister (au sens de *pro-fanum* : devant le temple) et qui concentre vers lui toute l'activité sociale, dans ce délire bien fondé qu'est la cérémonie religieuse. Pour qu'il y ait religion, il faut donc qu'il y ait une distinction spatiale entre le sacré, lieu de la manifestation de la société à elle-même à travers le culte, et le profane, lieu des activités économiques et domestiques ordinaires. C'est en ce sens que Durkheim considère comme primitive l'organisation totémique du village, avec sa maison des hommes au centre – où se déroulent les négociations politiques et les célébrations religieuses à l'ombre du totem – et ses maisons individuelles sur les limites – où se déroule le reste de l'activité économique et domestique. Le village totémique, aux yeux de Durkheim, c'est l'organisation sociale dont découlent logiquement, en se complexifiant progressivement, toutes les autres formes d'organisation politique et religieuse.

Soulignons d'emblée les conséquences de ce modèle totémique et les divergences qu'il implique avec l'école sociologique de Chicago. Le village est un espace social organisé de façon concentrique, dans lequel la vie sociale oscille entre des moments d'effervescence, lorsqu'elle se produit en son centre, et des moments de relâchement, lorsqu'elle se produit sur ses marges⁸. La ville, au contraire, telle qu'elle est analysée par l'École de Chicago, est un espace décentré, où la moindre interaction peut devenir l'occasion d'une célébration de l'ordre social, les marges n'étant plus vues alors seulement comme des lieux d'anomie mais aussi comme des sites d'invention de nouvelles normes. Cette opposition entre le centre et les marges, qui commande tous les dualismes durkheimiens (religion/magie, politique/économie, public/privé, collectif/individu), conduit Durkheim à dévaloriser l'ordinaire au profit des cérémonies extraordinaires au cours desquelles la société se manifeste à elle-même.

On sait que Durkheim, à la suite de Robertson Smith, fait du sacrifice le moment de la vie sociale par excellence, celui où la société produit du sacré en se représentant elle-même à travers l'animal totémique⁹. Le sacrifice est le modèle du rite, tous les autres rites visant à répéter l'opération sacrificielle pour en maintenir la trace dans les mémoires individuelles. Le rite est donc, dans l'ensemble des actions ordinaires des individus, ces actions extraordinaires qui se rapportent au sacré comme tel. Il se caractérise alors par le sentiment de respect qu'il produit chez les individus. Selon une analyse que Durkheim emprunte à Kant, le rite humilie l'individu en le soumettant à une règle rationnelle supérieure à ses désirs individuels. Radcliffe-Brown a

8. Sur ce que Durkheim appelle les « intermittences de la vie sociale », cf. PICKERING 1984.

9. DURKHEIM 1998, 127 sq. et 584 sq.

repris cette définition durkheimienne du rite pour décrire l'intégration de l'individu au groupe par des sentiments qui manifestent l'utilité de la vie collective. Parsons y a vu la façon dont la société impose ses valeurs aux individus. C'est à travers ces deux médiations anglo-américaines que Goffman hérite de la définition durkheimienne du rite.

Le rituel est un acte formel et conventionnalisé par lequel un individu manifeste son respect et sa considération envers un objet de valeur absolue, à cet objet ou à son représentant ¹⁰.

Cette définition du rite par le respect implique que le rite ne se rapporte pas seulement à un objet, la société comme concept rationnel, mais qu'il constitue aussi des sujets, en s'inscrivant dans les individus sous forme d'affects. La notion essentielle pour décrire ce double mouvement d'objectivation et de subjectivation du rite est, chez Durkheim comme chez Kant, celle de *personne morale*. Le rite rapporte les individus à une personnalité morale supérieure à eux, au sens où l'agrégation des individus dans l'effervescence de l'action collective constitue un tout supérieur à la somme de ses parties; mais en même temps il constitue les individus eux-mêmes en personnes morales, au sens où ceux-ci, en tant qu'ils participent à la vie sociale, se doivent mutuellement le respect. La société ne se manifeste dans la vie des individus comme une que parce qu'elle est toujours en même temps plusieurs personnes à la fois. Durkheim peut bien dire alors: « Je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement », en précisant: « sous condition toutefois que la société puisse être considérée comme une personnalité qualitativement différente des personnalités individuelles qui la composent ¹¹. » Ceci suppose que les individus ne sont des personnes qu'en tant qu'ils participent par la pensée à cette vraie personnalité qu'est la société. D'où un problème pour comprendre ce qui différencie les individus.

Selon Durkheim, ce principe d'individuation est le corps à travers lequel la société, entité purement idéale, s'incarne dans la matérialité. Chaque individu possède en lui-même une « parcelle » de la société qu'il a reçue et intériorisée par l'éducation, et c'est cette parcelle qui fait de lui non seulement un individu mais une personne, non seulement un corps matériel mais un corps doté d'une âme, et digne par conséquent de respect. Cette conception, qui a joué un rôle central dans la formation de la morale laïque de la Troisième République ¹², pose cependant un certain nombre de problèmes théoriques, en ce qu'elle suppose de partir de la personnalité morale qu'est

10. GOFFMAN E. 1973 b, 73

11. DURKHEIM 1996, 53 et 75.

12. Cf. BLAIS 2007.

la société pour en déduire les personnes individuelles qui en sont les émanations diffractées et comme retombées¹³. Il faut en effet supposer que la société est donnée d'emblée avant toute activité individuelle, ce qui oblige le sociologue à effectuer un saut magique de l'individu au social. Durkheim recourt précisément à la notion de *mana* pour désigner cette force supra-personnelle qu'est la société, à laquelle tous les individus participent à des degrés divers; et on sait que Mauss et Lévi-Strauss ont repris cette notion en l'interprétant non plus comme la force substantielle du social mais comme une fonction symbolique, c'est-à-dire un ensemble de relations différentielles qui s'ajoutent à la naturalité des corps individuels pour constituer, notamment à travers le langage, l'ordre social de la culture¹⁴. Mais cette auto-position du symbolique, ou cette intervention de la culture dans la nature, ne reconduit-elle pas le geste magique par lequel la société se manifeste toute entière aux individus dans la cérémonie religieuse? Supposer la société ou le langage ou le symbolique comme un ordre déjà donné avant d'en étudier les répercussions individuelles, n'est-ce pas, au prix d'un coup de force théorique, recourir à une hypothèse spéculative invérifiable expérimentalement?

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

La sociologie de Goffman permet de poser de telles questions, car elle s'appuie sur une conception du symbolique et du social radicalement différente de la tradition durkheimienne, et qui doit beaucoup à la psychologie sociale de George Herbert Mead, fondatrice d'un courant de pensée appelé dans l'École de Chicago « l'interactionnisme symbolique¹⁵ ». La philosophie de Mead permet de renverser trois grandes hiérarchies posées par Durkheim : entre la pensée et l'action, entre l'homme et l'animal, entre la société et l'individu.

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

13. Cf. HÉRAN 1987 et KARSENTI 2006.

14. Cf. KARSENTI 1997.

15. Ce courant a été créé non par Mead mais par le sociologue qui enseignait la philosophie de Mead à Chicago, et dont Goffman a suivi les cours : Herbert Blumer. Cf. BLUMER 1969.

C'est donc l'action qui est première ontologiquement et non la pensée. Dans ce cadre, les rapports entre la pensée et l'action, ou entre la représentation et le rite, que nous avons vus opérer dans la pensée durkheimienne, s'inversent radicalement : le rite ne traduit pas la représentation religieuse de la société sous forme pratique, mais la représentation apparaît dans le cours d'une activité rituelle qui ne vise d'abord d'autre fin qu'elle-même. Le pragmatisme repose sur le principe selon lequel la pensée, loin d'être supérieure à l'action, naît d'un échec ou d'un arrêt de l'action. Toute représentation religieuse est de ce point de vue un simple moment dans l'action rituelle, lorsque celle-ci se retourne sur elle-même pour comprendre le sens de ce qu'elle est en train de faire.

Mead apporte à cette tradition pragmatiste une contribution essentielle à travers sa théorie de l'imitation ¹⁶. Selon lui, il ne faut pas poser que l'action naît de l'imitation, mais au contraire que l'imitation est seconde par rapport à l'action. Un enfant imite ses parents non pas pour apprendre à agir, mais pour se regarder lui-même en train de les imiter, c'est-à-dire de jouer le rôle des parents. La réflexion apparaît donc à travers l'imitation comme repli de l'action sur elle-même. Cette analyse permet d'expliquer l'intérêt de Mead pour le rite : s'il est vrai que le rite est un comportement répétitif, c'est parce que le rite est une action réflexive, qui fait en permanence retour sur elle-même pour que l'acteur se voie ou s'entende lui-même en train de faire les mêmes gestes.

Cette théorie de l'imitation permet à Mead de repenser les rapports entre l'homme et l'animal sous l'angle d'une théorie originale du symbolique. Si le rite est une action qui précède la pensée au lieu d'en découler, alors il n'y a plus lieu, comme le font Durkheim et Lévi-Strauss, de penser les représentations religieuses comme caractérisant les hommes en propre à travers l'ordre symbolique de la culture ¹⁷ puisqu'elles s'inscrivent dans une dynamique vitale plus profonde. Goffman lui-même, au moment où il se rattache à la sociologie durkheimienne pour définir l'action rituelle, ajoute une seconde source : l'éthologie, ou science du comportement animal. Il note en effet : « Le terme "ritualisation" est très employé (à la suite des premiers travaux de Julian Huxley) dans un sens dérivé qui désigne un modèle comportemental adaptatif qui s'est trouvé déplacé de sa fonction originelle, rigidifié quant à sa forme et changé en signal ou "déclencheur" à l'intérieur de l'espèce ¹⁸. »

Selon Julian Huxley, en effet, certains comportements animaux peuvent être définis comme des rites – par exemple la parade sexuelle du grèbe huppé

16. Cf. MEAD 2006, chap. 8.

17. Cf. DURKHEIM 1998, 523, et LÉVI-STRAUSS 1967, chap. 1.

18. GOFFMAN 1973 b, 73, n.1.

– au sens où ces comportements, qui ont pu d’abord servir à reproduire l’espèce ou à l’adapter à son environnement, ont été déviés de cette fonction première et s’exercent en quelque sorte pour rien, pour le plaisir, ou pour maîtriser les émotions de peur ou de désir qu’ils ont d’abord suscitées¹⁹. Selon Huxley, cette fonction dérivée qu’est le rituel chez l’animal en vient à se prendre pour objet chez l’homme et à devenir une fonction centrale, en visant de façon réflexive la communication à travers l’instauration du langage des *symbôles*. Ce point avait été parfaitement vu par Mead : ce qui dans le rituel animal est pris comme un déclencheur ou un signal, en sorte que le comportement rituel animal est un simple dérivé de l’acte réflexe ou automatique, apparaît dans le rituel humain comme un symbole, c’est-à-dire comme un signe doté de valeur dans le processus de communication entre des humains, qui se reconnaissent à travers ces symboles comme des personnes rationnelles.

L’attaque d’un groupe humain par un autre n’est donc pas – selon Mead – un comportement animal, régi par les lois du stimulus et de la réponse : c’est un véritable rite, à travers lequel chaque groupe reconnaît l’existence de l’autre comme personne ennemie²⁰. C’est pourquoi il faut un geste ou un cri rituellement répété, c’est-à-dire une déclaration de guerre reconnaissant à l’autre le droit de se défendre, faute de quoi la guerre ne sera pas un comportement humain symboliquement interprétable, mais la réponse excessive à un stimulus interprété de façon non réflexive. Le rapport social est pensé d’abord par Mead comme une rencontre entre des étrangers, et donc comme toujours ouvert à la possibilité de la guerre ; cependant ces étrangers ne sont pas perçus comme des races selon leur aspect animal (odeur, couleur de peau), mais comme des personnes avec lesquelles il est possible d’interagir symboliquement, c’est-à-dire d’entrer dans une communication réglée par le langage.

Cet interactionnisme symbolique permet alors à Mead de formuler de façon nouvelle le rapport entre la société et l’individu. Durkheim a décrit ce rapport en recourant à l’hypothèse d’une auto-position de la société sous la forme de la conscience collective dont les personnes individuelles sont des émanations sous forme diffractée, selon une métaphysique du social qui pose problème. Mead part non de la société mais des individus en tant qu’ils interagissent et parviennent, à travers l’imitation réciproque, à se représenter eux-mêmes sous forme de symboles langagiers. Le symbole n’est donc plus la

19. Cf. HUXLEY 1971 et CONEIN 1992.

20. Il vaudrait la peine de rapprocher cette analyse de Mead de la scène primitive imaginée par Lévi-Strauss dans laquelle deux groupes ennemis renoncent à la guerre en se mettant à échanger des femmes : cf. LÉVI-STRAUSS 1967.

représentation de la société mais le produit d'un processus dynamique d'interaction par lequel se constitue l'expérience sociale que les individus font des autres et d'eux-mêmes. Ce processus est décrit par Mead au moyen de la métaphore du *jeu* : les individus jouent à prendre tous les rôles sociaux disponibles en se représentant eux-mêmes sur la scène sociale selon des modalités diverses. Pour décrire ce processus, Mead recourt à une distinction féconde entre le soi (*self*) et la personne. Le soi est le retour de l'individu sur lui-même dans l'imitation du geste d'un autre individu, qui lui permet de tenir un rôle social parmi d'autres, formant ce que Mead appelle un « Moi ». La personne, qui se manifeste par la capacité à dire « Je », est la synthèse de tous ces Moïs possibles, attestant de ce que l'individu participe à la totalité de l'expérience sociale ²¹.

Pour Mead, l'interaction suppose originellement une égalité et une liberté fondamentales, permettant d'essayer tous les rôles à la fois. Mais l'évolution de la vie sociale implique un contrôle prescrivant quel rôle peut être joué dans telle ou telle situation ²². D'où une ambiguïté de l'interactionnisme symbolique : si le contrôle social peut être critiqué au nom de l'égalité et de la liberté qu'il limite, il est nécessaire pour former une communauté de personnes morales. D'où aussi l'importance de l'école dans le pragmatisme de Mead : c'est le lieu où l'esprit de communauté peut être appris sans nier l'égalité et la liberté des individus. Mais une telle conception peut être qualifiée d'optimiste et de normative en ce qu'elle suppose que l'évolution de la société va vers la production de personnes morales bien intégrées. Or c'est ici que la sociologie de Durkheim, apparemment proche de la philosophie de Mead, sert à Goffman à penser la possibilité d'une radicale *anomie* dans la production des personnes morales. Il se pourrait que le « jeu réglementé » à travers lequel se forment les personnes morales n'ait pas de finalité substantielle ; il se pourrait qu'il se fasse pour rien, ou du moins simplement pour conserver un ordre social qui n'a pas en lui-même de justification intrinsèque. Il se pourrait que ce jeu ne soit pas animé par la bonne volonté de coopérer mais par le simple besoin de ne pas être dérangé. C'est l'objection fondamentale que Goffmann adresse à Mead :

Mead se trompait seulement lorsqu'il pensait que les seuls autres pertinents sont ceux qui ont intérêt à accorder à l'individu une attention soutenue et déli-
bérée. Il y a d'autres autres, à savoir ceux qui ont un intérêt à trouver en lui

21. Cette distinction est reprise par R. Park, l'un des fondateurs de l'École de Chicago, à travers celle entre personnage et personne : « Nous venons au monde comme individus, nous assumons un personnage, et nous devenons des personnes. » in PARK 1950, 249, cité in GOFFMAN 1973 a, 27.

22. Voir « Genèse du soi et contrôle social » in MEAD 2006.

une personne non alarmante, qui les laisse libre de s'occuper d'autre chose. Donc ce que l'individu doit en partie finir par être *pour lui-même* est une personne dont les apparences peuvent être perçues par les autres comme normales²³.

Goffman retrouve ici un enseignement essentiel de Durkheim, qui rompt avec tout évolutionnisme. Si la société se constitue *sui generis* sans rien devoir à des tendances biologiques, c'est que son existence tient à une coupure fondamentale qui prend la forme d'un arbitraire. Les rôles que jouent les individus importent peu : ce qui compte, c'est qu'il y ait des rôles, et que chacun joue son rôle pour que l'ensemble de la scène prenne un sens. Goffman va très loin dans la compréhension du concept durkheimien de sacré : le sacré est ce qui vient stabiliser un courant de forces sociales qui, sans lui, serait un pur délire, en établissant une première distinction entre ce qui a du sens et ce qui n'en a pas. Lorsque Goffmann affirme que la personne est sacrée, c'est au sens où, bien qu'elle n'ait en elle-même aucun sens, elle en acquiert un dans le jeu des relations sociales qui lui accordent le respect. Formulons cette idée dans le langage durkheimien de la représentation : il pourrait n'y avoir rien derrière la personne, elle pourrait être une pure représentation sans aucun objet représenté. Les moments où les hommes apparaissent anormaux sont précisément ces moments d'interaction où il devient visible que les normes ne sont fondées sur rien et que la personne est seulement une façade rassurante²⁴.

Mead avait vu ce moment d'anomie lorsqu'il constatait la multiplicité des soi possibles. Si l'individu occupe autant de rôles qu'il y a de positions sociales disponibles, alors il risque de perdre son individualité dans un tourbillon vertigineux, développant le symptôme de dédoublement de personnalité que Janet avait observé sur ses patientes hystériques. C'est pourquoi il faut selon Mead une éducation pour apprendre aux individus à se former une personnalité à partir de tous ces « soi » possibles²⁵.

On peut dire que toute la sociologie de Goffman a consisté à développer cette intuition fulgurante de Mead. Mais on voit alors que Goffman rompt avec le modèle selon lequel la multiplicité de personnalités doit se résorber en une personnalité unique, qui pourra alors être dite seule normale en un sens plein. C'est pourquoi Goffman abandonne le concept normatif de personne et ne garde que le concept de *self* comme représentation de soi dans

23. GOFFMAN 1973 b, 263. Cf. aussi la critique de Mead dans GOFFMAN 1974, 75.

24. Goffman cite son maître E.C. Hughes : « l'étiquette professionnelle est un ensemble de rites qui se développent spontanément pour sauvegarder devant les clients la façade habituelle de la profession. » GOFFMAN 1973 a, 91.

25. MEAD 2006, 213.

un processus d'interaction sociale, retrouvant ainsi le concept de personne qui a été développé après Durkheim par Mauss et Lévi-Strauss. La personne, c'est le masque que l'individu montre aux autres individus et derrière lequel il n'y a rien : ni individu se connaissant lui-même dans son intériorité, ni société se représentant aux divers individus, rien d'autre qu'un processus d'interaction aléatoire et toujours risqué. La personne, au sens de la *persona* latine, c'est donc bien « personne », masque anonyme tendu par l'individu pour cacher son vide intérieur²⁶, ou ce que Goffman appelle, reprenant l'analyse des rituels chinois, la face. Le risque de toute interaction sociale en face-à-face est de perdre la face, de découvrir que derrière le masque il n'y a rien d'autre qu'un craintif animal humain. Le rite n'est plus alors la grande cérémonie religieuse à travers laquelle la société se manifeste aux individus, ni le jeu d'enfant à travers lequel l'individu apprend à devenir une personne responsable en occupant tous les rôles, mais une scène de théâtre sur laquelle l'acteur doit se lancer comme dans le vide, avec la peur du trou qui le guette à chaque instant.

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

Nous pouvons entrer à présent dans les deux ouvrages de Goffman publiés sous le titre *La mise en scène de la vie quotidienne*. Arrêtons-nous d'abord au titre du premier ouvrage : *The Presentation of Self in Everyday Life*. En prenant le point de vue de la présentation de soi, il situe l'analyse des interactions sociales au moment qui précède celui de la re-présentation de la société : lorsque l'individu doit, comme le dit Schutz, « bondir sur la scène²⁷ » en endossant un rôle afin de jouer son personnage dans la société. Dans ce moment de contingence absolue, aucun rôle ne s'impose nécessairement, et pourtant il faut bien en choisir un pour entrer dans la représentation sociale, en fonction des nécessités de la situation. On peut dire alors qu'à ce moment là, l'individu qui entre en relation avec d'autres individus réinvente la société, au sens où le rôle qu'il est amené à jouer configure d'une façon nouvelle un ensemble cohérent de relations sociales. C'est ici que l'analyse durkheimienne du caractère sacré de la personne est utilisée par Goffman : en endossant un rôle, l'individu doit respecter les rôles que jouent

26. Cf. MAUSS 1950. Goffman cite plusieurs fois le philosophe Santayana : « La conscience transforme nos habitudes animales en engagements et en devoirs, et nous devenons des personnes ou des "masques" ». SANTAYANA 1922, 134, cité in GOFFMAN 1973 a, 60.

27. Cf. SCHUTZ 2003, 22 : « Bondissant, pour ainsi dire, de la salle sur la scène, l'ancien spectateur devient un membre de la troupe. Il fait son entrée comme partenaire à part entière dans les relations sociales avec les autres acteurs, et participe désormais au déroulement de l'action. »

les autres individus, faute de quoi la mise en scène de la relation sociale est impossible. Goffman étudie donc ces rites de la vie quotidienne à travers lesquels les individus se respectent les uns les autres en tant que personnes, comme l'étiquette professionnelle, la politesse, les salutations. Il retrouve ainsi le sens hégélien de la notion de *Sittlichkeit*, mode de constitution du social immanent qui ne passe pas par la grande représentation lumineuse de l'État ou de l'Église, mais se produit dans la multiplicité des interactions à travers lesquelles les individus se reconnaissent mutuellement et en permanence comme des êtres sociaux. Il n'est donc plus besoin de se lamenter sur la disparition des grands rites de représentation, car l'attention aux petits rites de présentation de soi découvre un ensemble de cérémoniels sociaux qui engagent tout autant l'énergie psychique des individus²⁸.

Cette conception de la civilité ne s'inscrit alors pas dans le schéma téléologique selon lequel la société doit nécessairement se représenter elle-même dans la figure souveraine de l'État. Au contraire, Goffman se situe sur ce seuil où la société peut en permanence basculer à nouveau dans l'ordre des relations purement animales, seuil symbolique que les individus franchissent en permanence lorsqu'ils se reconnaissent tantôt comme étrangers, voire ennemis, tantôt comme partenaires sur une même scène sociale. Goffman est donc attentif à tous ces moments de ruptures par lesquels la représentation sociale se défait dans la gêne et l'embarras, révélant ainsi dans leur nudité des individus qui se présentent sans nécessité en endossant un rôle quelconque²⁹.

La question que pose Goffman est alors celle-ci : comment les acteurs peuvent-ils survivre à ces moments d'effondrement de leur représentation ? Comment peuvent-ils rebondir sur la scène et endosser un nouveau rôle, en sorte qu'une nouvelle représentation sociale est possible, faute de quoi la vie sociale s'arrêterait ? C'est que, selon Goffman, les acteurs sociaux possèdent une réserve, analogue à ce qu'est pour les acteurs de théâtre la coulisse. En se projetant sur la scène sociale, l'acteur garde un lieu secret où il peut revenir en cas de danger, mettre au point un nouveau rôle en collaboration avec ses partenaires, et se ressourcer en énergie personnelle avant de retrouver la scène. La coulisse est donc le lieu de solidarité entre l'acteur et son équipe : c'est le lieu qui ne doit pas être vu par le public, mais qui permet à l'acteur de ne pas être seul sur la scène. Selon Goffman, qui reprend ici des analyses de Simmel sur les sociétés secrètes³⁰, l'ensemble des acteurs sociaux sont intéressés à ce que cette réserve existe : c'est le sens du tact qu'ils ont les uns

28. GOFFMAN 1973 b, 74.

29. GOFFMAN 1973 a, 21.

30. Cf. SIMMEL 1991.

envers les autres, c'est-à-dire cette attitude respectant non seulement le rôle que joue un acteur mais l'ensemble des identifications secrètes qui lui permettent de tenir ce rôle. Le moment où l'acteur et le public s'apparaissent l'un à l'autre sous la lumière aveuglante des projecteurs rompt alors cette séparation entre coulisse et scène, et c'est pourquoi ce moment est redouté et évité par l'ensemble des participants au jeu social.

Le public pressent des mystères et des pouvoirs secrets derrière la représentation, et l'acteur a l'intuition que ses secrets les plus importants sont dérisoires. Comme le montrent d'innombrables contes populaires et d'innombrables rites d'initiation, le véritable secret caché derrière le mystère, c'est souvent qu'en réalité il n'y a pas de mystère; le vrai problème, c'est d'empêcher le public de le savoir aussi ³¹.

Goffman a découvert ce phénomène de la coulisse lors de son travail de terrain dans un petit hôtel des îles Shetland, en observant la différence de comportement des employés du restaurant entre le moment où ils servent leurs clients et celui où ils sont en cuisine et échangent entre eux des commentaires sur les clients ou des consignes sur le service ³². On peut dire alors, en reprenant l'analyse que fait Sartre du garçon de café ³³, que les serveurs du restaurant jouent au serviteur quand ils sont sur la scène du restaurant, mais qu'ils jouent un autre rôle quand ils sont sur cette « autre scène » qu'est la cuisine. Cependant, cette autre scène n'est pas le lieu de la mauvaise foi où l'individu renonce à sa liberté en choisissant un rôle sans justification: elle est plutôt, au sens que lui donne Mannoni, le lieu des identifications secrètes qui déterminent le rôle joué sur la scène officielle ³⁴. C'est lorsque ces identifications secrètes entrent trop fortement en contradiction avec le rôle joué sur la scène, ou lorsque l'individu doit jouer ce que Goffman appelle des « rôles contradictoires », que l'acteur est amené à, comme on dit, « faire une scène », c'est-à-dire mettre en question les conditions mêmes dans lesquelles se déroule la mise en scène, en exigeant un réaménagement des rôles et la mise en place d'une nouvelle scène ³⁵.

La mise en scène de la vie quotidienne que décrit Goffman est donc fondamentalement dynamique: elle n'est pas une représentation statique et donnée une fois pour toutes, mais un ensemble de présentations et d'interactions qui s'enchaînent de façon contingente et imprévisible. C'est à ce titre

31. GOFFMAN 1973 a, 71.

32. GOFFMAN 1953.

33. SARTRE 1943, cité dans GOFFMAN 1973 a, 76-77.

34. MANNONI 1969.

35. GOFFMAN 1973 a, 199.

qu'il faut corriger la métaphore dramaturgique héritée des moralistes français du XVII^e siècle, car celle-ci condamne à une description cynique depuis le regard éloigné de celui qui a renoncé à participer au jeu social. Il ne faut pas dire que « le monde est une scène », ce qui laisserait supposer qu'il y aurait davantage de réalité dans le retrait à l'intérieur de soi, mais que « chaque monde social est une scène », ce qui encourage à se projeter dans le monde social pour y inventer de nouveaux rôles et de nouveaux jeux, en prenant le pari qu'il y a autant de réalités que de mondes sociaux possibles³⁶. Goffman renonce donc finalement à une approche strictement dramaturgique des rites d'interaction, au profit d'une approche en termes de structure :

Cet exposé ne porte pas sur les aspects du théâtre qui s'insinuent progressivement dans la vie quotidienne. Son objet propre n'est autre que la structure des rencontres sociales – ces entités de la vie sociales qui s'engendrent chaque fois que des individus se trouvent en présence immédiate les uns des autres. Le facteur décisif dans cette structure est constitué par le maintien d'une définition unique de la situation, définition que l'on doit exprimer et dont on doit maintenir l'expression en dépit d'une foule de ruptures possibles³⁷.

En quel sens une analyse structurale des rites de la vie quotidienne est-elle possible ? Au sens où celle-ci ne postule pas le caractère réel, c'est-à-dire substantiel, de son objet, mais opère sur ce seuil où, dans l'ensemble des structures possibles, certaines deviennent réelles, c'est-à-dire effectives dans une situation donnée. De ce point de vue, on peut bien dire que Goffman est structuraliste au sens de Lévi-Strauss³⁸. Il s'agit pour lui de considérer les rites de la vie quotidienne comme un langage universel à travers lequel les acteurs peuvent effectuer des comportements possibles, tout en gardant une réserve secrète de comportements non effectués qui, lorsqu'ils sont mis sur la scène, renversent les structures déjà établies en rendant réelles d'autres structures possibles. L'ensemble des transformations entre les rites relève alors d'une analyse logique appliquant partout les mêmes règles et découvrant des contraintes structurales là où il y apparemment subversion et nouveauté radicale³⁹.

Cet aspect dynamique des variations structurales de l'idiome rituel tient au caractère fondamentalement instable des éléments qu'il combine. La « face », c'est-à-dire le masque que présente l'acteur social à ses partenaires

36. Cf. GOFFMAN 1991. La notion de pluralité des mondes sociaux est empruntée à William James.

37. GOFFMAN 1973 a, 240.

38. Cf. KECK 2005 b.

39. GOFFMAN 1973 b, 225.

dans l'interaction, est, comme le signe chez Saussure, « entité oppositive, relative et négative ⁴⁰ », un élément vide, arbitraire et contingent. Mais de même que la combinaison des signes dans la langue suit selon Saussure des lois structurales nécessaires, de même l'interaction « en face-à-face » suit selon Goffman un idiome rituel contraignant. On peut bien dire alors que la vie sociale consiste à « sauver la face » comme la vie scientifique consiste à « sauver les phénomènes » et la vie linguistique à « sauver les phonèmes » : dans les trois cas, il s'agit d'éviter à ces entités en elles-mêmes vides d'apparaître dans leur nudité et leur absence de sens, en instituant des règles donnant aux interactions un sens positif. La notion de face est alors plus intéressante que celle de masque, car elle permet de dépasser l'analyse dramaturgique vers une véritable analyse structurale. Le masque laisse toujours en effet supposer une réalité plus profonde qu'il cache comme une intériorité secrète, alors que la notion de face oblige à rester à la « surface » de la vie sociale pour observer les effets de sens qui y apparaissent. C'est parce que la surface des interactions sociales est en rapport avec une négativité plus profonde qu'elle se replie sur elle-même en permanence pour produire de nouveaux effets de sens et des formes de réflexivité, c'est-à-dire des sujets ou des « soi » (*selves*).

La dimension structurale de l'analyse goffmanienne des interactions conduit donc à dépasser l'apparente superficialité de la métaphore théâtrale, pour aller vers une superficialité en quelque sorte plus profonde, qui implique dans son analyse les déformations et les renversements du sens. On a pu en effet reprocher à l'analyse goffmanienne de se tenir sur un plan unique d'interaction, celui des relations réciproques entre partenaires égaux issus des classes moyennes américaines, ignorant ainsi les effets de violence qui s'imposent du fait de la domination d'une classe sur une autre ⁴¹. On reproche également souvent à Lévi-Strauss de s'en tenir à la communication réciproque sur un plan horizontal sans analyser les rapports verticaux de pouvoir et de hiérarchie qui brisent cette communication ⁴². Mais, pas plus chez Goffman que chez Lévi-Strauss, ce reproche n'est fondé : de même que chez Lévi-Strauss les relations ne sont pas symétriques mais toujours asymétriques, de même chez Goffman les relations ne sont pas égales mais polarisées. Ce ne sont pas des relations entre égaux qu'analyse Goffman, mais des relations entre des employés issus des classes moyennes ou populaires et des clients plus aisés ⁴³, entre les patients d'un hôpital psychiatrique et

40. SAUSSURE 1972, 166.

41. Cf. BOLTANSKI 1973.

42. Cf. KECK 2005 b, 229 *sq.*

43. Cf. GOFFMAN 1953.

son personnel d'encadrement ⁴⁴, entre des Noirs et des Blancs, entre des individus qui se présentent comme normaux et d'autres qui se présentent comme handicapés ou « stigmatisés ⁴⁵ », ou entre des hommes et des femmes ⁴⁶. Comment alors décrire ces formes de relations inégalitaires en restant sur le plan des rites de la vie quotidienne, qui se présentent toujours d'abord comme des relations entre égaux? C'est ici que la référence à Durkheim prend un nouvel intérêt, en ce qu'elle ouvre à une analyse des formes juridiques que prend l'action et du type de sujet qui peut s'y former.

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

Dans le deuxième tome de *La mise en scène de la vie quotidienne*, intitulé *Les relations en public*, Goffman revient à l'analyse durkheimienne des rites en y repérant une distinction structurante de toute la sociologie religieuse de Durkheim : celle entre rites positifs, qui reposent sur des obligations, et rites négatifs, qui reposent sur des interdits. Par rites négatifs, Durkheim entend surtout les rites ascétiques de mortification, et par rites positifs les sacrifices (ou rites oblatoires), les rites mimétiques et les rites commémoratifs, ces derniers lui semblant plus fondamentaux que les deux autres ⁴⁷. Goffman traduit cette distinction dans son propre langage, et organise autour d'elle tout son ouvrage : les rites positifs sont baptisés « échanges confirmatifs », et les rites négatifs « échanges réparateurs ⁴⁸ ». L'analyse de ces deux ordres de rites nous permettra de trouver leur problème commun, qui nous semble être un certain rapport entre la structure juridique de l'échange et le sujet de droit dans les interactions sociales ordinaires.

Dans sa célèbre analyse de la religion, Durkheim divise le rituel en deux classes : le rituel positif et le rituel négatif. Le type négatif signifie interdiction, évitement, écart. C'est de cela que nous parlons quand nous considérons les réserves du moi et le droit à la tranquillité. Le rituel positif consiste à rendre hommage de diverses façons par diverses offrandes, ce qui implique que l'offrant se trouve d'une certaine manière à proximité du récipiendaire. La thèse classique est que ces rites positifs affirment et confirment la relation sociale qui unit l'offrant au récipiendaire. Manquer à un rite positif est un affront ; à un rite négatif, une violation ⁴⁹.

44. Cf. GOFFMAN 1968.

45. Cf. GOFFMAN 1975.

46. Cf. GOFFMAN 2002.

47. Cf. DURKHEIM 1998, liv. III.

48. Cf. DE FERNEL 1989.

49. GOFFMAN 1973 b, 73.

Les échanges confirmatifs visent à montrer à un partenaire de jeu que l'échange est bien en cours et que les deux acteurs respectent mutuellement le rôle qu'ils sont en train de jouer : en ce sens, ils confirment qu'une interaction sociale a bien lieu, et non une scène d'agressivité comme il peut s'en produire à tout moment dans ce décor dangereux qu'est la ville. Ainsi, deux personnes qui se rencontrent, même si elles ne se connaissent pas, se lanceront dans l'échange suivant : « Bonjour. – Bonjour. – Ça va ? – Ça va, merci. Et vous ? – Ça va, merci ⁵⁰. » Elles se confirment ainsi qu'elles se considèrent réciproquement comme des personnes civiles, en rendant un hommage discret au caractère sacré de la personne. Cet échange peut s'interrompre ici, car il est en lui-même total, ou bien il peut enchaîner sur un autre cycle d'échange, par exemple en demandant un service selon des formes là encore respectueuses. On est ici dans l'ordre de ce que Mauss a appelé des cycles réciproques de don et contre-don ⁵¹. Les échanges réparateurs ont lieu au contraire quand une règle de civilité a été violée, et ils réparent le dommage ainsi causé en revenant à une situation d'échange de type confirmatif. Par exemple, si un passant a bousculé un autre passant, il dit : « Excusez-moi », et l'autre répond : « Ce n'est rien. »

Parmi les adultes dans notre société, presque toutes les sortes de transactions, y compris la plus brève des conversations, s'ouvrent et se terminent par du rituel, réparateur ou confirmatif. (...) L'activité rituelle décrite permet aux participants de poursuivre leur chemin, sinon avec la satisfaction de voir l'incident clos, du moins avec le droit d'agir comme s'il était clos et l'équilibre rituel restauré ⁵².

Les échanges confirmatifs prennent ainsi une forme juridique : ce sont des petits procès quotidiens que les acteurs sociaux dressent les uns contre les autres, en endossant tantôt les rôles de victimes et tantôt les rôles d'accusés ⁵³. Les rites de la vie quotidienne ne sont donc pas seulement une façon d'inventer en permanence du social dans l'échange réciproque de signes de respect : ce sont aussi des formes violentes d'accusation, à travers lesquelles les acteurs se jugent les uns les autres quotidiennement. De ce fait, le « contrôle social » n'est pas décrit par Goffman comme une grande machinerie soumettant les individus à des règles arbitraires reçues d'en-haut, mais

50. Cf. GOFFMAN 1973 b, 89.

51. Cf. la référence à l'*Essai sur le don* de Mauss dans GOFFMAN 1973 b, 74.

52. GOFFMAN 1973 b, 138-139.

53. Cf. GOFFMAN 1973 b, 112 : « Il convient donc de ne pas considérer les situations sociales comme des lieux d'obéissance aux règles ou d'infractions secrètes, mais plutôt comme des cadres où des versions en miniature du processus judiciaire tout entier se déroulent à l'accélééré. »

comme un ensemble de stratégies opérant dans l'immanence des interactions quotidiennes, réinventant en permanence tout le cycle judiciaire qui conduit de l'offense à la réparation. Le modèle dramaturgique de la coulisse et de la scène, avec son opposition franche entre l'ombre et la lumière, est ainsi dépassé au profit d'une analyse structurale des micro-pratiques de pouvoir, dans le jeu de clair-obscur des jugements réciproques.

Goffman distingue, à l'intérieur de la catégorie des échanges réparateurs, deux types qui récapitulent en quelque sorte l'histoire de l'institution judiciaire elle-même. Le premier est la défense des territoires du moi, qui consiste à simplement écarter l'étranger du territoire sur lequel il vient empiéter, que ce soit le pied du passant ou l'espace privé d'une maison. On peut dire que ce type d'échange n'en est pas vraiment un, puisqu'il élimine le partenaire de l'échange en le repoussant dans son propre territoire hermétiquement clos. Le deuxième est la réparation de l'offense, qui prend occasion de l'offense pour établir un échange entre les deux acteurs, en demandant à l'offenseur de reconnaître le droit de la victime à exister comme personne ⁵⁴.

Cette analyse est strictement durkheimienne : elle reprend la distinction que faisait Durkheim dans *La division du travail social* entre le droit répressif caractéristique des sociétés primitives, par lequel toute la communauté s'unit pour détruire l'individu qui la menace en transgressant une règle, et le droit restitutif, caractéristique des sociétés modernes, selon lequel la punition de la faute consiste à revenir à l'état antérieur à la faute, préservant ainsi l'existence sociale de l'offenseur ⁵⁵. L'ensemble de l'évolution du droit est récapitulé dans la moindre interaction de la vie quotidienne : toute interaction sociale étant potentiellement menaçante, les acteurs peuvent choisir entre un rituel répressif qui replace chacun dans son territoire, un rituel restitutif qui répare l'offense et reconnaît l'existence de la règle de réciprocité, ou un rituel confirmatif qui établit d'emblée l'échange dans le respect des personnes. On est donc bien dans le cadre d'une analyse structurale des formes juridiques de la vie quotidienne, qui établit pour chaque situation l'ensemble des idiomes rituels possibles.

Il reste une forme de rite dont Goffman ne parle pas et qui occupe pourtant dans la sociologie des religions une place centrale : ce sont les rites picaresques ou de deuil, par lesquels les individus manifestent avec tristesse et gravité la perte de l'objet sacré. Ces rites témoignent selon Durkheim de l'ambivalence du sacré, puisqu'ils consistent à se réjouir de ce qui devrait causer la plus grande tristesse. Ils ne sont donc ni positifs ni négatifs mais

54. GOFFMAN 1973 b, 119-121.

55. Cf. DURKHEIM 1986.

se situent en deçà de cette opposition, au plus près de l'ambivalence du sacré. Selon Durkheim, il a en effet fallu que la société meure pour que les individus naissent comme personnes séparées : c'est là l'origine de tous les rites rappelant la présence de la société à elle-même au temps de sa disparition. Mais qu'en est-il chez Goffman ? On peut dire qu'il a fallu que la personne meure pour que les acteurs sociaux naissent comme personnages différents, au sens où c'est en faisant le deuil d'une personne absolument présente à elle-même qu'une interaction sociale est possible où l'acteur assume un personnage social en excluant les autres rôles possibles. La folie montre selon Goffman qu'un individu qui refuse de jouer les rôles qu'on lui donne, loin de revenir à une personnalité pleine et entière, est en proie à la plus grande déréliction : rompant progressivement tous les liens, il s'approche du plus grand vide au moment où il espère rejoindre l'objet absolu que serait un moi non altéré par les relations sociales. *La mise en scène de la vie quotidienne* se boucle ainsi sur une aporie tragique – comme si le fou révélait de la façon la plus cruelle le vide sur lequel sont bâties toutes nos interactions sociales.

Le maniaque renonce à tout ce qu'une personne peut être, et renonce à tout ce que nous retirons de la prudence de nos rapports mutuels. Ce faisant, et quelles que soient ses raisons, il nous rappelle à la réalité de ce tout, et à sa pauvreté ⁵⁶.

La folie nous ramène donc à ce point où l'activité rituelle échoue parce qu'aucun rôle n'est plus possible, en sorte qu'il ne reste que ce vide qu'est en elle-même une personne. Et pourtant, à ce stade ultime, des rites de la vie quotidienne sont encore possibles : ce sont ceux que Goffman analyse dans *Asiles*, c'est-à-dire l'ensemble des interactions qui relient les patients entre eux ou avec le personnel d'encadrement, pauvres et dérisoires rites comme demander une cigarette, jouer une pièce de théâtre, faire une promenade avec un compagnon d'infortune, à travers lesquels quelque chose comme de la vie sociale se réinvente. Goffman se montre sans doute très critique envers les « institutions totales » comme les asiles, les couvents, les casernes, les prisons et les camps de concentration, où les rapports de domination les plus violents portent sur les êtres les plus démunis ; et pourtant, il reste que, dans ces lieux de non-droit, quelque chose comme un rapport entre la vie quotidienne et le droit se réinvente, à travers la mise en forme de rites les plus simples de tous, ceux par lesquels des non-personnes parviennent à redevenir ou rester des personnes ⁵⁷. Ces rites asilaires sont en

56. GOFFMAN 1973 b, 360-361.

57. Cf. CASTEL 1989, 42 : l'interaction ordinaire se déroule entre ces deux limites que sont la folie, « vertige d'une humanité sans loi, c'est-à-dire sans règle de civilité », et l'institution totale,

quelque sorte fondamentaux parce qu'ils découlent du rite le plus extraordinaire, celui par lequel le maniaque accepte d'entrer à l'asile : véritable confession, qui demande au fou l'aveu de sa folie, mettant fin à toutes les activités rituelles qu'il a refusées jusque là pour enclencher un nouveau cycle rituel dans le cadre de l'asile, mais aussi rite de passage, par lequel le fou accepte de se reconnaître comme non-personne, en s'identifiant à sa folie, pour pouvoir redevenir une personne :

Et c'est bien là une chose extraordinaire. Car si l'activité rituelle est un moyen pour maintenir une image constante face aux déviations du comportement, alors l'aveu de folie est la plus énorme activité rituelle de toutes, car cette position vis-à-vis de sa conduite annule les plus grandes déviations ⁵⁸.

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

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

Ouverture : les rites de la vie quotidienne et la biopolitique

On compare souvent Goffmann et Foucault, soit pour mettre en lumière la façon dont l'expérience de la folie bouleverse les dispositifs structuraux de savoir et de pouvoir, soit pour montrer que le pouvoir se diffuse au plus près des corps dans des institutions totales comme les casernes, les asiles et les prisons ⁵⁹. La lecture ici proposée permet de suggérer un autre rapprochement : entre la réflexion foucauldienne sur la biopolitique et la notion goffmanienne de rite d'interaction. On sait que Foucault entendait par biopolitique le moment où le pouvoir cesse de se manifester de façon souveraine par la mise à mort pour porter de façon plus discrète sur les corps vivants dont il cherche à maximiser la puissance ⁶⁰. Foucault ne voyait pas dans ce

« dureté métallique d'un ordre social qui exclut toute possibilité de négociation et de compromis. »

58. GOFFMAN 1973 b, 340.

59. Cf. CASTEL 1989 et HACKING 2004.

60. Cf. FOUCAULT 1997.

passage du pouvoir souverain à la biopolitique un progrès historique de l'archaïsme à la modernité, ou de la modernité à la post-modernité, mais un seuil que les sociétés ne cessent de franchir dans les deux sens lorsqu'elles doivent résoudre les problèmes que leur posent la vie et la mort des corps individuels. La notion de « rite de la vie quotidienne », proposée ici en croisant les travaux de Goffman avec leur source durkheimienne, permet alors de préciser cet entrelacement du pouvoir souverain – qui se manifeste par des cérémoniels extraordinaires – et de la biopolitique, visible dans les moindres interactions de la vie ordinaire. La sociologie des interactions de Goffman alimentée par l'anthropologie des religions de Durkheim fait voir dans la biopolitique foucauldienne non plus un régime de pouvoir en remplaçant un autre mais un espace d'interactions variables où les individus se constituent en personnes à travers une pluralité de rites, tournant autour de ce lieu vide et pourtant fondateur qu'est la folie.

Bibliographie

- BÉGOUT B. 2005, *La découverte du quotidien*, Paris, Allia.
- BLAIS M.-C. 2007, *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Gallimard.
- BONICCO C. 2008, « Rigidité et souplesse de l'ordre de l'interaction chez Erving Goffman », *Klesis*, « Philosophie et Sociologie (2) », p. 27-45.
- BLUMER H. 1969, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- BOLTANSKI L. 1973, « Erving Goffman et le temps du soupçon », *Information sur les sciences sociales*, vol. 12, n°3, p. 127-147.
- BURNS T. 1992, *Erving Goffman*, Londres, Routledge.
- CASTEL R. 1989, « Institutions totales et configurations ponctuelles », in *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit.
- CAVELL S. 1972, *The Senses of Walden*, New York, Viking Press.
- CAVELL S. 1988, *In Quest of the Ordinary, Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago, University of Chicago Press.
- CHAPOULIE J.-M. 2001, *La tradition sociologique de Chicago, 1892-1961*, Paris, Seuil.
- CONEIN B. 1992, « Éthologie et sociologie. Contribution de l'éthologie à la théorie de l'interaction sociale », *Revue française de sociologie*, XXXIII, p. 87-104.
- DITTON J. (dir.) 1980, *The View from Goffman*, Londres, MacMillan.
- DREW P. et WOTTON A. (dir.) 1988, *Erving Goffman, Exploring the Interaction Order*, Cambridge, Polity Press.
- DURKHEIM E. 1986 (1897), *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- DURKHEIM E. 1998 (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- DURKHEIM E. 1996 (1924), *Sociologie et philosophie*, présentation de B. Karsenti, Paris, PUF.
- FOUCAULT M. 1997, « Il faut défendre la société », Paris, Seuil/EHESS.
- DE FORNEL M. 1989, « Rituel et sens du rituel dans les échanges conversationnels », in E. Goffman, *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit, p. 180-195.
- GARFINKEL H. 2007 (1967), *Recherches en ethnométhodologie*, introduction de M. Barthélémy et L. Quéré, Paris, PUF.
- GOFFMAN E. 1953, *Communication conduct on an Island Community*, University of Chicago, PhD Dissertation.

- GOFFMAN E. 1968 (1961), *Asiles. Étude sur la condition sociale des malades mentaux*, présentation de R. Castel, Paris, Minuit.
- GOFFMAN E. 1973 a (1959), *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 1, *La présentation de soi*, Paris, Minuit.
- GOFFMAN E. 1973 b (1971), *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 2, *Les relations en public*, Paris, Minuit.
- GOFFMAN E. 1974 (1967), *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.
- GOFFMAN E. 1975 (1963), *Stigmates, Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit.
- GOFFMAN E. 1991 (1974), *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit.
- GOFFMAN E. 2002, *L'arrangement des sexes*, Paris, La dispute.
- GRAFMEYER Y. et JOSEPH I. 2004, *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion.
- HACKING I. 2004, « Between Michel Foucault and Erving Goffman: between discourse in the abstract and face-to-face interaction », *Economy and Society*, vol. 33, 3, p. 277-302.
- HÉRAN F. 1987, « L'institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà », *Revue française de sociologie*, XXVII, p. 67-97.
- HUXLEY J. 1971, *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris, Gallimard.
- JOSEPH I. 1998, *Erving Goffman et la microsociologie*, Paris, PUF.
- KARSENTI B. 1997, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF.
- KARSENTI B. 2006, *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Paris, Economica.
- KECK F. 2005 a, « Vie sociale et genre de vie chez Maurice Halbwachs », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n°13, p. 33-50.
- KECK F. 2005 b, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Paris, La découverte-Pocket.
- LAUGIER S. 1999, *Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd'hui*, Paris, PUF.
- LÉVI-STRAUSS C. 1967 (1949), *Les structures élémentaire de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton
- LÉVI-STRAUSS C. 1971, *Mythologiques IV. L'homme nu*, Paris, Plon.
- MACHEREY P. 2009, *Petits riens. Ornières et dérives du quotidien*, Paris, Le Bord de l'Eau.
- MANNONI O. 1969, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Seuil.
- MAUSS M. 1950, « Une catégorie de l'esprit humain. La notion de personne, celle de moi », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- MEAD G. H. 2006 (1934), *L'esprit, le soi et la société*, trad. et présentation A. Ogien et L. Quéré, Paris, PUF.
- MÉTRAUX A. 1955, « La comédie rituelle dans la possession », *Diogène*, 11, p. 26-49.
- PAOLETTI G. 2002, « Durkheim et le problème de l'objectivité », *Revue française de sociologie*, 44 (3), p. 434-459.
- PARK R. E. 1950, *Race and Culture*, Glencoe, Free Press.
- PARSONS T. 1937, *The Structure of Social Action*, New York, Mac Graw-Hill.
- PICKERING W.S.F. 1984, *Durkheim's Sociology of religion*, Londres, Routledge & Kegan Paul
- RADCLIFFE-BROWN A. R., « Le Tabou », in *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit, 1969.
- RAWLS A. 1987, « The order of interaction sui generis », *Sociological Theory*, vol. 5, 2.
- RAWLS A. 2005, *Epistemology and Practice, Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RAWLS A. 2008, « Théorie de la connaissance et pratique chez Durkheim et Garfinkel », *Enquête*, Paris, Editions EHESS.
- SANTAYANA G. 1922, *Soliloquies in England*, New York, Scribner's.
- SARTRE J.-P. 1943, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.
- SAUSSURE F. de 1972, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.
- SCHUTZ A. 2003, *L'étranger*, Paris, Allia.
- SIMMEL G. 1991, *Secret et sociétés secrètes*, Paris, Circé.

- SMITH P. 1991, « Rite », in P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 630-633.
- WINKIN Y. 1988, « E. Goffman. Portrait du sociologue en jeune homme », in Goffman E., *Les moments et leurs hommes*, Seuil/Minuit.

Résumé: On propose ici la notion de « rite de la vie quotidienne » en liant les analyses de Goffman sur la « mise en scène de la vie quotidienne » avec sa réflexion, d'inspiration durkheimienne, sur les « rites d'interaction ». Après avoir rappelé l'analyse durkheimienne du rituel, on montre en quoi le pragmatisme de Mead permet à Goffman de refuser un certain nombre de présupposés de la sociologie de Durkheim. On montre ensuite que la référence à la mise en scène théâtrale permet à Goffman de se détacher du normativisme de Mead pour proposer une analyse des personnes (selves) qui rejoint le cœur de la pensée durkheimienne, celle qui sera reprise par le structuralisme lévi-straussien et qui s'inscrit dans la réflexion juridique. La conclusion propose alors une nouvelle comparaison entre Goffman et Foucault à partir du domaine de la biopolitique.

Mots-clés: Rites. Interaction. Vie quotidienne. Personne. Sacré.

Abstract: This article proposes the notion of « rite of everyday life » by linking Goffman's analyses on « the presentation of self in everyday life » to his reflection, inspired by Durkheim, on « rites of interaction ». After recalling the Durkheimian analysis of ritual, we show how Mead's pragmatism allows Goffman to refuse some postulates of Durkheim's sociology. We then show that the reference to theatrical mise-en-scène allows Goffman to detach himself from Mead's normativism, and to propose an analysis of selves that goes back to the heart of Durkheim's thought, that which will be at the center of Lévi-Strauss's structuralism and takes its roots in a reflection on law. The conclusion proposes a new comparison between Goffman and Foucault starting from the domain of biopolitics.

Keywords: Rites. Interactions. Everyday life. Person. Sacred.