

**Pour faire de la sociologie,
il faut des sociologues**

MICHEL MARIÉ

Lorsque j'ai demandé à Élisabeth Pasquier de me dire ce qu'on attendait de moi, elle m'a répondu: « j'aimerais que tu abordes trois questions dont tu parles souvent dans tes écrits et qui nous intéressent au plus haut point; la première, celle du territoire et de ses rapports avec l'identité et l'altérité, vieille question de l'anthropologie; la seconde, celle des rapports dans les sciences humaines entre terrain et théorie. Et enfin, que tu nous dises un mot sur ce que tu appelles le métier de passeur. »

85

Mais elle a ensuite ajouté, et c'est peut-être plus important : « ce qui nous intéresse, ce n'est pas tellement que tu nous fasses un cours théorique sur le résultat de tes cogitations quant à ces trois questions, mais que tu nous dises comment elles ont germé en toi, dans ton expérience, ton itinéraire, dans ta vie ». Donc, si j'ai bien compris, il s'agit de parler au moins autant du bonhomme que de ses théories, ou tout au moins d'essayer de voir ce que les théories ont à voir avec la structuration de la personne. Après tout, on oublie peut-être un peu trop souvent que pour faire de la sociologie, il faut des sociologues, pour faire de l'architecture il faut des architectes. Alors, pour répondre à cette proposition, je vais vous parler d'un livre écrit en 1989 qui a précisément pour but de réfléchir à la construction d'un regard, et où j'essaye de raconter mon histoire intellectuelle. Ce livre s'appelle *Les Terres et les mots*, et on essaiera précisément de voir comment les trois questions posées au début ont émergé tout au long de ce parcours. Pour vous donner une idée de ce qui m'animait lorsque j'ai entrepris d'écrire ce livre, je vous dirai que j'avais alors trois sortes de préoccupations.

La première — la plus évidente, car elle apparaît dans le titre même — est que, travaillant depuis une quarantaine d'années dans les sciences humaines, j'étais un "homme des mots", et j'avais envie de comprendre d'où me venait cette passion des mots, et plus particulièrement les rapports qu'il pouvait y avoir entre cette passion et mes origines terriennes. D'où tout ce travail théorique que j'ai fait sur le cadet de famille et dont je vous parlerai.

Il y avait une deuxième motivation qui peut-être avait une portée un peu plus large que la première, et qui me venait d'un professeur de philo que j'avais eu au lycée d'Amiens en 1948 — Gilles Deleuze — que je n'ai cessé de lire depuis, et qui a eu une influence déterminante dans l'éclosion de ma vie intellectuelle. Deleuze disait en gros : la philosophie est la rencontre en soi de deux phénomènes, d'une part un appareillage conceptuel, une culture avec ses langages, ses gloses et ses enchaînements que l'on apprend au contact des grands auteurs et, d'autre part, une sorte d'impulsion secrète, de disposition de l'esprit à concevoir les choses les plus simples, les plus quotidiennes de la vie. Je me souviens, dans ses cours, il nous parlait (comme d'ailleurs le sociologue Georg Simmel, que je lisais bien longtemps après) de choses aussi évidentes et banales pour l'époque que le sport, l'amour, la neurasthénie, le badinage, la guerre dont nous venions à peine de sortir... La philosophie était à la fois ce qui m'était le plus

proche — et en même temps ce par rapport à quoi je devais prendre le maximum de distance. C'était la rencontre entre la vie et le concept, entre l'affect et la pensée. Et je me suis senti particulièrement concerné par ce message.

Or le problème que j'ai rencontré par la suite, lorsque j'ai fait mes études universitaires et que je me suis mis à lire quantité de livres de sociologie, c'est que les sciences humaines nous étaient presque toujours présentées comme un donné qu'il nous fallait apprendre, mais pas du tout comme une construction dans laquelle on aurait son mot à dire. Par exemple, l'histoire de la sociologie m'apparaissait comme une sorte de phénomène linéaire et cumulatif du savoir qui s'inculquait par filiation et allégeance à la pensée de nos grands maîtres normaliens. Et je ne nie d'ailleurs pas l'importance et la part de vérité qu'il y a dans cette forme d'apprentissage. Mais ce qui est exorbitant, c'est qu'on nous mettait dans une attitude exclusivement passive et réceptrice. Pire encore : ces maîtres en sociologie ne nous disaient pratiquement rien des conditions sociales de leurs savoirs, de leurs apprentissages, des cuisines et des arrière-cuisines de leur production intellectuelle. Et comme le savoir était une chasse gardée du monde universitaire, et qui ne devait rien à ce qui se passait hors de son enceinte, dans l'expérience, dans le frottement social et dans la vie, il nous était extrêmement difficile de nous servir de ce savoir pour comprendre ce que nous vivions. Pour exprimer les choses d'une autre façon (que j'emprunte d'ailleurs au philosophe allemand Gadamer), il semble qu'il y ait deux manières de produire et de propager le savoir : l'une dont je viens de parler, qui est celle du savant et du professeur, et qui s'est propagée de manière fulgurante avec le développement des sciences. Cette forme de communication est de l'ordre de l'enseignement par paternité ou par filiation : grand-papa Durkheim ou petit-papa Bourdieu ! Pour donner un exemple de ce que je dis là, je vous parlerai de ma propre lecture de Durkheim. Je me souviens avoir lu pendant mes études ce qui est considéré comme son grand livre méthodologique, *Règles de la méthode sociologique*, où il est dit : « les faits sociaux sont des choses », et avoir éprouvé alors un assez grand malaise, sans être capable à l'époque de savoir exactement pourquoi. Ça n'est que trente ans plus tard, lorsque j'étais un peu plus capable de penser par moi-même, que je lisais la correspondance de Durkheim (éditée dans les années 70 par Victor Karady) et que je faisais une stupéfiante découverte, laquelle m'éclairait sur la nature de mon malaise. Durkheim, lorsqu'il s'adressait à des collègues, à des pairs, ne disait plus que rarement « les faits sociaux sont des choses »,

mais « il faut traiter les faits sociaux comme si c'était des choses » ; ce qui est bien différent de la version donnée aux étudiants. Cela veut dire en gros : quand on approche une nouvelle réalité sociale qu'on connaît encore mal, ce qui s'impose à vous ce sont d'abord des mots, qui fonctionnent un peu comme des vêtements ou des façades d'immeubles. Le message de Durkheim est : méfiez-vous des mots ; ne les prenez pas au pied de la lettre ! Faites toujours effort pour resituer les mots dans leurs conditions sociales de production. Comme s'il y avait chez Durkheim un double langage : — d'un côté le catéchisme pour étudiants, version paternelle — de l'autre une version beaucoup plus nuancée à l'usage des collègues, de l'ordre du dialogue, version fraternelle. Ce qui m'amène donc à dire qu'il y a une deuxième manière de produire et de propager le savoir qui, elle, fonctionne non plus à la paternité et à l'héritage, mais cette fois beaucoup plus à la contagion, au dialogue et au frottement social. Autrement dit, on n'est pas sociologue parce qu'on a bien réussi des examens de sociologie. Mais il y a une forme d'intelligence sociologique qui, elle, ne peut que s'apprendre au contact de l'existence, par tâtonnement et par expérience, par le regard d'autrui, par le voyage, par le dépaysement et le repayement, par la réflexion sur soi-même. Et c'est précisément cette autre manière de produire un regard dont j'ai essayé de raconter l'histoire dans mon livre.

J'ai procédé dans le fond un peu à la manière du cinéaste qui tantôt produit sa profondeur de champ par le jeu du travelling, tantôt sa profondeur de temps par le flash-back. Dans mon cas, on pourrait parler de "filières de sens" que j'ai essayé d'élaborer à partir de trois sortes d'ingrédients :

— 1. Il y a d'abord les éléments les plus intérieurs de ce que des historiens comme Duby ont appelé "l'ego-histoire", ou "*l'ego-laborator*"; par exemple, qu'est-ce que ça veut dire être homme ou femme, avoir une certaine place dans la lignée familiale, ou encore avoir eu un père paysan ? — 2. Il y a ensuite les événements que l'on a vécus et qui sont déterminants dans les phénomènes de générations. Ça n'est pas du tout la même chose de connaître par les livres et de connaître par l'expérience ou par la vie ; par exemple d'avoir entendu parler de la seconde guerre mondiale ou d'avoir vu à treize ans, comme ce fut mon cas, sa voisine mourir à quelques mètres, tuée par une bombe. — 3. Et puis enfin il y a dans la production de l'*ethos* intellectuel le rôle qu'il faut attribuer à l'enchaînement des différents boulots, statuts et rôles professionnels

que l'on a connus au cours de son itinéraire, et qui sont comme le pain quotidien des sociologues.

Voilà donc une deuxième motivation qui, en soi, vaut bien que l'on se donne le mal d'écrire un livre : montrer que, derrière la vision du monde que l'on a, c'est tout le bonhomme qui se bricole, et qui apprend à bricoler son regard. J'aurais même envie de dire « qui s'invente un regard », au sens où l'on dit par exemple : « Monsieur Parmentier a inventé la pomme de terre ». Certes, Parmentier n'a pas inventé la pomme de terre de toutes pièces. Mais il l'a importée d'Amérique et il en a fait une "traduction", au sens littéral du terme. C'est-à-dire que d'une plante d'agrément exotique il a fait un légume nutritionnel, adapté aux besoins de la France qui était à l'époque en période de blocus avec les Anglais. Alors, j'aurais envie de dire que la sociologie, c'est un peu comme la pomme de terre de Parmentier. Pour qu'il y ait invention, il faut qu'il y ait une plante qui ait des prédispositions de légumineuse, de même qu'il faut des sociologues qui disposent de certains savoirs. Il faut par ailleurs des circonstances historiques qui fassent que la sociologie devienne une forme de savoir utile et reconnaissable à un moment donné, qui ait donc un minimum de statut social. Et il faut enfin un traducteur, c'est-à-dire une sorte de passeur entre des langages qui, par ses expériences successives, par ses aptitudes à se situer à l'intersection des points de vue, des intérêts et des significations, soit capable de traverser les mondes. Ce détour par la pomme de terre et Parmentier m'amène à la troisième raison que j'ai eue d'écrire ce livre, et qui cette fois déborde largement l'horizon de la biographie intellectuelle. Si l'on s'en tient à une histoire des sciences humaines qui se limite à celle des grands penseurs et qui s'enferme dans le clos des débats universitaires, on se met dans la situation de ne pas comprendre grand-chose à un phénomène qui pourtant est de très grande envergure, à savoir celui de l'explosion et de la diffusion des sciences humaines depuis la seconde guerre mondiale, ce que j'appelle dans mon livre le phénomène de "socialisation des sciences sociales".

Tandis que jusqu'alors les sciences de l'homme et de la société (SHS) étaient nées et restaient confinées dans le monde universitaire, à partir de la seconde guerre mondiale on commence à les voir apparaître dans des domaines où elles ne jouaient jusqu'alors qu'un rôle relativement faible. On peut penser par exemple à l'urbanisme, à l'industrie, à la santé, au monde du travail mais aussi — pourquoi pas — à l'art de la guerre. J'ai été très étonné du fait qu'une grande partie de l'enseignement sociologique,

psychologique et psycho-sociologique que l'on recevait dans les années 50 venait en droite ligne de l'*American Soldier*, des études et des tests sur le moral des escadrilles et des marines (les psychodrames de Moréno), ou que les jeunes instituts d'opinion publique de l'époque puisaient à pleines mains dans les techniques de sondages apprises dans les propagandes guerrières. Sans doute faut-il voir dans les phénomènes de crise (guerres de décolonisation, conflits de classes, crises internationales...) des moments accélérateurs, paroxystiques de cette tendance à l'expatriation des SHS hors de leur milieu fondateur. C'est vrai pour l'économie, la psychologie, la sociologie. Lorsque j'ai commencé à travailler en 1955, il y avait en France un maximum de trente sociologues (quelques professeurs d'université, 20 à 25 au Centre d'études sociologiques du CNRS), alors qu'ils se comptent aujourd'hui par centaines. C'est certainement moins vrai pour la géographie et l'anthropologie qui avaient déjà amplement baigné dans les affaires coloniales depuis plus d'un siècle.

En langage économique on pourrait dire qu'à la sortie de la seconde guerre mondiale, et peut-être plus encore des guerres de décolonisation, nous sommes passés d'une situation où le contenu du discours des SHS était essentiellement conditionné par la structuration de l'offre (le monde universitaire, les grandes écoles), à une situation où la demande sociale commence à intervenir fortement, d'abord par le truchement de l'État, puis par un certain nombre de pans de la société civile et des médias. Or ce qui me frappait, quand j'ai commencé à écrire ce livre, c'est que, dans les histoires des SHS que je lisais, cette question de la demande sociale et de la socialisation des SHS (mais aussi les phénomènes de guerre et de crise) était quasiment absente. Il est quand même curieux que dans un ouvrage récent (écrit par Y. Grafmeyer) sur cette histoire, il n'y soit fait aucune allusion, comme si la pensée ne s'alimentait que de son propre mouvement et de ses propres impulsions.

J'étais d'autant mieux à même de ressentir cette incapacité des sociologues à sociologiser leurs propres rapports à la société que ce phénomène de socialisation dont je viens de parler correspondait en gros à l'espace de ma vie professionnelle, que je l'avais vécu moi-même dans mes expériences de bureaux d'études et de baroudeur ; et qu'en fait ils ne disaient rien — et continuent de ne rien dire — de ce qui avait été l'essentiel de ma vie et de celle de bien d'autres. Dans le meilleur des cas (par exemple, les récentes histoires qui ont été faites depuis dix ans concernant la pensée des sciences sociales sur la ville*), l'histoire se réduit à un affrontement entre la pensée

technocratique des années gaulliennes et une sociologie "radicale" à la Mai 68 (dont le grand prêtre a été Manuel Castells). Or, si je me réfère à ma propre histoire dans les bureaux d'études et dans la coopération technique, cette manière de reconstruire l'histoire souffre d'un double défaut de mise en perspective :

— d'abord du point de vue des acteurs que l'on met en scène ; À vouloir focaliser l'histoire sur les querelles académiques d'une époque, on occulte le versant pratique et pragmatique de la genèse des idées. Il existe entre la pratique et la pensée bien d'autres espaces de frottements que ceux que l'on produit dans les instances savantes, — défaut de perspective aussi au niveau du temps ; Si l'on veut comprendre quelque chose à la sociologie que l'on fait aujourd'hui, il faut remonter bien plus loin en arrière que la crise de Mai 68, et voir par exemple ce qui s'est passé au niveau des crises majeures comme celle de la grande dépression des années 30, ou encore celle de la défaite de 1940 et de la reconstruction d'après-guerre. Si donc j'ai écrit ce livre, ce n'est pas seulement pour réfléchir au sens de ma vie professionnelle — et faire un peu les comptes avec moi-même — mais aussi parce que je pensais qu'il y avait tout un pan de l'histoire sociale des SHS qui n'était pas restitué ; et que c'est précisément celui dont vous aurez le plus besoin, car je vois difficilement comment on peut être architecte sans avoir jamais affaire aux sciences de l'homme et de la société.

Un événement initiatique

Avant de développer les filières de sens dont je vous parlais précédemment, je voudrais commencer par une anecdote qui est une expérience vécue en Algérie, à Oran, en pleine guerre, c'est-à-dire fin 1958, et qui d'une certaine façon a eu un rôle déterminant, quasi initiatique dans le cours de mon histoire. Dans le cadre d'un bureau d'études, j'étais chargé par le Centre scientifique et technique du bâtiment (CSTB) d'étudier pour les architectes la façon dont vivaient les petites classes moyennes musulmanes dans les HLM où il y avait aussi de nombreux pieds-noirs. En fait j'avais deux clients : — Le directeur du CSTB (ingénieur des Ponts) qui incarnait la technocratie et dont le

* Je renvoie ici à un texte récent : Michel Marié, "La guerre, la colonie, la ville et les sciences sociales" dans *Sociologie du travail*, n° 2/95, pp. 277- 299.

but était, sans que je le comprenne bien au départ, de mettre en place une méthode d'organisation interne des logements qui soit universelle et conforme aux perspectives fonctionnalistes de l'époque. "Les exigences fonctionnelles" disait-on alors. Les gens, ça se réduisait à des fonctions (dormir, manger, faire la cuisine, — je me souviens, il y avait même une fonction "vestibulaire"...). Concrètement, cela voulait dire que je devais remplir des tableaux à double entrée (avec des abscisses et des ordonnées). Et tous les mois, le patron du CSTB m'envoyait de Paris un jeune ingénieur des Ponts pour contrôler mon travail. Dans la tête de cet ingénieur, habiter c'était non pas un art de vivre mais une science exacte. C'est comme cela que l'on a ensuite conçu les ZUP. — L'autre client était le directeur de l'office d'HLM d'Oran, pour qui le but évident était que je démontre qu'entre populations arabes et pieds-noirs, tout allait bien et que ça baignait dans l'huile; qu'il y avait la paix en Algérie et que l'Algérie pouvait rester éternellement française.

J'ai donc commencé mon enquête, jusqu'au jour où se produisit un fait d'apparence anodine mais qui allait jouer sur moi un rôle déclencheur. À la fin de plus d'une heure d'enquête, je faisais la découverte que les trois femmes de la famille, parce qu'elles n'avaient pas d'autre solution dans ce genre de logement pour s'isoler de mon regard, étaient resté enfermées dans les chiottes tout le temps de mon enquête. Évidemment, cela n'était pas prévu dans le constat fonctionnel de l'ingénieur.

Je découvrais là une triple violence: — d'abord, celle de l'ingénieur à mon égard, qui était de vouloir me cadrer dans un modèle; — ensuite, évidemment la mienne à l'égard de cette famille, c'est-à-dire celle des SHS, qui ressemblait fort à ce que le sociologue Jean Maglione, enseignant à l'école d'architecture de Grenoble, appelle la violence des "aveux extorqués". Pour la première fois de ma vie, je découvrais que les SHS avaient, elles aussi, leurs arrière-cuisines et leurs chiottes. Vingt ans plus tard je rencontrerai à nouveau cet arrière-plan de la science à la lecture des cahiers posthumes d'un grand anthropologue, Malinowski, dont j'avais admiré les travaux durant mes études. Ce que nous apprenaient ces cahiers était comme l'avvers, comme l'envers, l'incertitude et le mal de vivre d'un homme dont la pensée avait marqué une époque de son éclat; — enfin, dans l'attitude du directeur de l'office d'HLM, je découvrais que mon enquête faisait partie intégrante de la guerre, qu'elle en était partie prenante, alors que je me croyais dans un havre de paix, que l'HLM m'apparaissait à première vue comme une sorte d'îlot protégé.

Donc, ce que j'ai découvert ce jour-là — et qui malheureusement s'est largement vérifié par la suite — est que, si la violence est souvent diffuse et que même la plupart du temps elle n'apparaît pas, elle est pourtant toujours présente. On pourrait même aller jusqu'à dire qu'elle est inhérente à la pensée. Pas seulement la violence qui est à nos portes, pas seulement celle du discours économique qui est aujourd'hui un discours de guerre ; mais violence aussi dans les SHS qui souvent extorquent leurs savoirs à un prix exorbitant. Je donnerai là encore un exemple, celui de mon premier interview en 1955, qui durait quatre heures et demi. Je me souviendrai toujours que le questionnaire qui m'était imposé — selon les règles scientifiques de l'art — était d'une telle indiscretion que la dame que j'avais en face de moi s'est mise à pleurer, sans que je sache évidemment jamais pourquoi.

Filières de sens

93

Alors première filière de sens — qui me permettra d'aborder la question du rapport entre théorie et pratique — la guerre de 40, que j'ai vécue lorsque j'étais gamin et les guerres de décolonisation, qui ont eu d'autant plus d'importance pour ma génération qu'elles correspondaient à une prise de conscience politique et à notre entrée dans une carrière professionnelle. Je crois que le phénomène générationnel est beaucoup plus important qu'on ne le dit en sociologie. Les hommes (et les sociologues n'y échappent pas), vivent dans des bulles de temps, comme ils vivent dans des bulles d'espaces. Je suis frappé par exemple de voir combien ceux qui racontent l'histoire de la sociologie urbaine — et qui sont d'une génération plus jeune que la mienne — ont une version des choses qui n'est pas du tout celle que nous avons. J'entends par génération non seulement un phénomène de classe d'âge, mais une certaine vision du monde, liée à de grands événements que l'on partage, pour les avoir vécus avec d'autres et qui, en ce sens, ont une certaine valeur initiatique. Si on remonte à des origines plus lointaines que les leurs — et dont ils n'ont pas conscience, parce qu'ils n'y ont pas trempé — on se rend compte alors que la guerre et la colonisation, et le tournant de la décolonisation — ont eu alors des influences profondes sur un certain nombre de phénomènes qui nous touchent aujourd'hui de très près. D'abord, il me semble que, sans ce recul de l'histoire, on peut difficilement

comprendre quoi que ce soit à ce qui va se passer en France en matière de planification économique et d'aménagement du territoire de l'après-guerre, c'est-à-dire ce qu'on a appelé les Trente Glorieuses. C'est par exemple en Algérie et au Maroc — probablement parce que nos ingénieurs s'y croyaient en "terre vierge" et qu'ils ne s'encombraient pas de considérations démocratiques — qu'on a fait des progrès spectaculaires en matière de dynamique des sols, de grande hydraulique, de construction d'aéroports et de grands barrages, d'agriculture de style californien, ... et qu'on a inventé des notions qui nous sont aujourd'hui des plus familières en matière d'urbanisme, telles que les POS, les SDAU, les OREAM, les GEP, les villes nouvelles, le calcul économique, comme méthode de planification spatiale, etc. Je crois qu'on est même allé à cette époque, à peu près contemporaine de la création des ZUP, jusqu'à dire que le traitement de la ville ne relevait plus d'un "art urbain", comme on le pensait auparavant, ni non plus d'une pratique sociale qui procéderait par frottements, par tâtonnements et par expériences, mais que nous avions affaire à une "science exacte", laquelle pouvait être produite directement des officines parisiennes, à grands coups de modèles (un peu comme les fonctions dont je parlais précédemment à propos du CSTB). J'ai vécu tout cela de près, et je peux vous assurer que c'est véridique. Et je ne suis pas sûr qu'aujourd'hui, si l'on avait autant d'argent qu'on en avait à l'époque et que le taux de croissance urbaine était le même, on ne referait pas la même chose. Ce n'est pas un hasard si c'est à cette même époque du retour de colonie que l'État s'est mis à mobiliser, pour la première fois de leur vie, à grande échelle les SHS et particulièrement la sociologie, dans des domaines qui jusqu'alors relevaient de la sphère privée (c'est-à-dire l'hygiène sociale, la structure familiale, la sexualité, les us et coutumes...) Il y avait bien eu au début du siècle — avec ce qu'on a appelé "le Musée social", avec le mouvement Le Playsien, puis ensuite avec le gouvernement de Lyautey au Maroc — une première mobilisation des SHS. Celui qui à mon sens a le mieux parlé de ce phénomène est un anthropologue américain, Paul Rabinow, spécialiste de la colonisation française et plus particulièrement du gouvernorat de Lyautey. L'intérêt de la pensée de Rabinow, lequel s'inspire de Michel Foucault, est de montrer combien cet interventionnisme de l'État (dans des domaines tels que la démographie, l'hygiène sociale, la santé... bref de tout ce qui relève de l'avènement de l'idée de population) repose sur ce qu'il appelle "pouvoir de sujétion" (ou pouvoir d'influence), qui est de produire la paix — opposé au "pouvoir de souveraineté", qui lui, est de produire la mort. Mais ce qui

me paraît essentiel, au tournant de la décolonisation (et plus particulièrement de la politique mise en place par De Gaulle en Algérie, avant l'indépendance et que l'on a appelé le "plan de Constantine") est de voir combien cet usage du pouvoir de sujétion (et donc la mobilisation des SHS qui en est le corollaire) est devenu un phénomène beaucoup plus massif. Et que le recours aux SHS, dans ces conditions n'était plus comme dans la vieille matrice universitaire, un moyen de développer une pensée critique, mais un instrument pour fournir les bases conceptuelles au traitement rationnel et centralisé des villes par les ingénieurs.

Donc, pour me résumer, je ferai l'hypothèse suivante : si les SHS sont nées dans les universités du projet philosophique du XVIII^e siècle de fonder une anthropologie sur la base des Lumières (et ensuite de la Révolution française), leur socialisation, leur diffusion me semblent devoir être directement à relier à ces phénomènes souvent occultes, presque toujours amnésiés de la guerre et de la colonisation. Et qu'il y a dans cette socialisation une sorte de violence d'État où les SHS ont été mises comme en état de guerre et d'urgence. Pour illustrer ce que je viens de dire, je pourrais faire ici allusion à un livre de Michel Amiot, qui a eu un certain retentissement dans notre milieu et dont le titre est : *Les sociologues contre l'État*; et Amiot ajoute malicieusement « Tout contre ». Je suis en gros d'accord avec ce qu'il y a dans ce livre, à ceci près cependant que l'auteur laisse parfois penser que les sociologues se sont laissés le plus souvent comme entraîner par cette violence d'État et qu'ils ont été des collaborateurs serviles. Ce serait assez faux, ou tout au moins partiel. Concernant cette question des rapports entre les sociologues, l'État et la société, j'en suis arrivé à penser ceci :

1. Les principaux producteurs d'idées sur la ville (sur l'aménagement du territoire, sur la politique de l'espace, sur les objets techniques...) n'ont pas été, comme on voudrait le laisser croire trop souvent, les savants. Par exemple dans le fait colonial, sur lequel j'ai beaucoup travaillé, ça a pu être aussi des ingénieurs militaires, des ingénieurs des Ponts, des aventuriers, des hauts fonctionnaires modernistes, des missionnaires, des bureaux d'études, des boy-scouts... La quasi totalité de ces gens-là n'avaient aucune théorie dans la tête. Et s'ils ont joué un rôle, à mon sens essentiel dans la formation des idées, c'est plutôt par pragmatisme et par expérience, par *problem solving*, dirait-on aujourd'hui. Donc il faut refuser cette idée que les concepts ne proviennent que des spécialistes de la pensée et des savants.

2. La deuxième chose à dire est que, même si les SHS sont restées très longtemps confinées dans leur clos universitaire, il y a eu cependant un assez long apprentissage des rapports avec l'État, avec la société civile aussi (le mouvement Le Playsien, le Musée social, organisation qui comprenait des médecins, des démographes, des architectes et des sociologues...), et ces rapports étaient généralement loin d'être des rapports assujettis. La pensée critique ne date pas des années 68.

3. Et enfin, il m'a semblé que les périodes les plus fécondes dans la formation d'une pensée urbaine ont été celles où s'est opéré une sorte de frottement, de rencontre entre tous ces acteurs dont je viens de parler et les gens des SHS, et que ce frottement a eu lieu la plupart du temps en période de crise grave (par exemple la crise des années 30, la seconde guerre mondiale et, peut-être, la crise actuelle). J'ai même jusqu'à penser que praticiens des SHS et opérateurs (ou responsables) ne peuvent se rencontrer réellement, et se féconder mutuellement que si, des deux côtés, on n'est pas enfermé dans sa bulle (les décideurs dans leurs grands corps d'État, leur "énarchie", et les gens des SHS dans leurs universités et au CNRS). Parce qu'il faut faire face à des problèmes nouveaux et difficiles pour lesquels il n'y a pas de modèles, et parce qu'existe dans ces conditions une certaine marge de liberté, se produit alors une certaine inventivité sociale. Si ces frontaliers, ces bricoleurs de l'entre-deux, avaient été au centre de leurs institutions respectives, ils n'auraient probablement rien pu faire.

Une deuxième filière de sens, plus personnelle cette fois, est celle que l'on pourrait articuler autour de mes **origines sociales et familiales**. Et là je vais aborder certains aspects de ce que j'appelais tout à l'heure le "métier de passeur". Je suis le cadet, c'est-à-dire le second d'une famille de petits notables paysans, donc celui que l'on destine à partir et qui n'a finalement pas une place très nette dans le regard parental. J'ai donc appris très jeune que je ne serais jamais nulle part héritier, ni l'héritier des terres, ni l'héritier au sens bourdieusien des savoirs. Au XIX^e siècle cela donnait des marins, des curés, des aventuriers... Peut-être bien qu'au XX^e siècle ça fait des sociologues. D'où un certain goût pour le passage des frontières, au sens le plus littéral du terme (voyager, s'immerger dans la culture de l'autre), mais aussi au sens figuré : apprendre à regarder les choses à partir des frontières, par le détour et le retour, par le dépaysement et le repayement — ce que j'ai appelé quelque part "le regard latéral". Regarder latéralement, c'est placer son regard au niveau de l'entre-

deux, de l'entre-temps, de l'entre-lieu, parce que c'est dans cette zone plus ou moins obscure de l'interstice que se fait la germination des groupes en formation, que se font et se défont les groupes sociaux. « L'essentiel est toujours entre » disait Simmel. Simmel donc, ce grand sociologue allemand du début de siècle qui, à la différence de Durkheim son contemporain, n'avait pas porté tellement attention aux sociétés constituées, aux faits établis, mais à tout ce tissu conjonctif d'objets, de rites, de rythmes, apparemment anodins mais pourtant essentiels — qui lui font dire que la vie sociale se fabrique ou se défait dans les entre-deux. Donc un monde peuplé de tiers : tiers exclus, tiers inclus, tiers médiateurs, arbitres, perturbateurs, étrangers, notables... dont le sociologue est évidemment partie prenante. D'une certaine façon, cette manière de poser son regard au niveau de l'entre-deux, du relationnel, est assez proche de ce que dit Habermas de "l'agir communicationnel", notion qu'il oppose à celle de "rationalité des moyens organisés en fonction de fins", ou encore ce que j'appelle "ménagement" dans *Les Terres et les mots*, opposé à "aménagement".

Je crois avoir dit quelque part : « le cadet, c'est celui qui n'est pas toujours dans ses pompes, qui ne voit pas toujours ce que tout le monde voit. Mais qui voit des choses que les autres ne voient pas ». Regardez par exemple l'histoire d'Ésaü dans la Bible, qui est le cadet de famille par excellence, et qui se fait avoir, le pauvre, pour un plat de lentilles. Il y a quand même une sacrée ruse dans cette affaire. On constate en effet, en y regardant de plus près, que l'héritage passe toujours finalement par le cadet. Comme me le faisait observer un collègue (Daniel Vidal), il y a dans la *Bible* une logique qui s'insurge contre le principe du droit d'aînesse et qui détourne de sa voie logique la transmission de l'héritage.

Troisième filière de sens, celle dont l'expérience originnaire est probablement le service militaire, passé comme deuxième classe dans un régiment de mineurs et de prolos du Pas-de-Calais (parce qu'à l'époque j'avais refusé d'être officier, par opposition à la guerre d'Indochine) — et les stages en usines, à l'ombre de ce qu'on appelait à l'époque les prêtres ouvriers. Premier grand voyage dans l'existence, à soixante kilomètres de chez moi ; première plongée dans une autre culture, dans une autre classe sociale. J'ai bien conscience aujourd'hui de ce qu'il y avait de romantique dans ces expériences. N'empêche que, du point de vue qui nous intéresse ici, elles ont été le moment initiatique, le ferment d'une double réflexion sur les ressorts permanents de mon activité.

L'une, de portée assez générale, a trait à l'influence du **phénomène religieux** après-guerre. Je me suis souvent interrogé sur le rôle qu'une certaine frange du catholicisme et du protestantisme (dont on commence à un peu mieux connaître les antécédents) a pu avoir dans un certain nombre d'initiatives, de germinations de l'après-guerre, et par lesquelles un historien a pu dire que « la charité s'était faite technique ». Si j'essaie de résumer cette histoire, je dirai en gros ce que j'avais tout à l'heure, à savoir que l'on ne peut comprendre ce qui se passe en France dans les années 50-60 si on ne le relie pas à ces deux phénomènes, dont on n'a pas encore assez mesuré le caractère traumatique : la crise des années 30 et surtout la débâcle de 1940. On sait maintenant à peu près que le sursaut des années d'après-guerre comporte trois lignes de forces.

1. L'une qui est un mouvement de jeunes cadres polytechniciens nés dans l'entre-deux guerres (X-crise), dotés d'un certain humanisme économique — et qui découvrent avec stupeur que si les Allemands ont gagné la guerre en trois semaines, c'est parce qu'ils étaient équipés d'un appareillage industriel mis au service d'un état totalitaire et que, face à cette puissance industrielle, la France avait été comme tétanisée.

2. Une certaine pensée économique qui commence à se faire jour en France à partir de 38-39 (la revue *Esprit*, les enseignements de Mendès-France) — où l'on découvre les idées planificatrices de l'URSS et surtout celles de Keynes sur le rôle de l'État comme régulateur et impulseur de l'économie.

3. Un troisième mouvement enfin qui est, celui-là, de nature religieuse : l'engagement traditionnel des protestants dans les affaires de la cité et la libération d'énergie que provoquèrent à la frange du catholicisme (ceux qu'on appelait les chrétiens progressistes) des événements tels que l'encyclique *Rerum novarum* du pape Léon XIII, en 1891, des mouvements comme le Sillon, ou l'Action catholique — où, dans le fond, pour la première fois à vaste échelle, les catholiques se mettent à adhérer aux grandes idées de la Révolution française.

Je pense, d'une certaine façon, être un des héritiers de ces trois mouvements qui se sont rencontrés dans la clandestinité pendant la guerre et vont jouer un rôle essentiel dans la reconstruction d'après-guerre, et qui, dans mon cas personnel, et dans ma façon de faire de la sociologie, vont se traduire de deux façons : d'une part un certain déplacement des forces d'affranchissement qu'il y avait dans le monde catholique, de l'action catholique vers le militantisme politique ; d'autre part, "l'expérience d'établi"

(c'est ainsi que la génération de Mai 68 a appelé plus tard le travail en usine, vécu par les jeunes bourgeois), débarrassée de toutes ses séquences idéalistes, nous a préparé au travail de terrain, qui était tellement réclamé par les pères fondateurs de la sociologie, mais qu'ils avaient assez peu pratiqué. Je garde de cette période cette idée, pour moi tout à fait importante, que le sociologue ne peut produire de sens que dans cet espace souvent indécis, toujours laborieux qui sépare le terrain de la théorie.

Quatrième filière de sens : l'expérience du Tiers-Monde, que j'ai faite dans des bureaux d'études, d'abord pendant trois ans en Algérie (à la fin de la guerre, comme sociologue dans les bagages des ingénieurs) puis ensuite cinq ans en Amérique du sud (au Venezuela, comme planificateur d'une région urbaine en voie d'industrialisation) et au Chili (comme conseiller du ministre des Affaires sociales, de 1964 à fin 1967). Je dirai en gros que l'expérience du Tiers-Monde et du dépaysement/repayement, a joué probablement le même rôle dans ma formation que celui du voyage que devaient faire obligatoirement tous les jeunes universitaires germaniques de l'époque de Goethe, à la fin de leurs études (ou encore le voyage de Durkheim en Allemagne, autour de l'année 1890). Si j'essaye de résumer, je dirai que ces voyages ont laissé deux sortes de traces.

a. La première porte sur une question qui me poursuit et qui est celle de l'altérité et de l'identité. Ce n'est probablement pas un hasard si mon premier bouquin, quand je suis rentré en France, a porté sur l'immigration et sur la question des immigrés (*Situations migratoires ou la fonction miroir*, Galilée, 1976), parce que je me sentais moi-même un peu étranger dans mon propre pays. Ce que je cherche à dire dans ce livre est que, n'en déplaise aux nostalgiques de la pureté des racines, un territoire ne se réduit jamais à la seule question identitaire. Il n'est pas seulement un jeu à deux, c'est-à-dire celui des indigènes, dans leur rapport historique à un terroir. Mais un territoire, c'est toujours au moins un jeu à trois ; les indigènes dans le rapport à leur terroir, certes, mais toujours au regard de l'étranger. Et, lorsqu'il n'y a pas d'étranger, les gens se chargent bien de l'inventer dans leur tête. Cela est tellement vrai que lorsque, dans les années 70, on se mit à loger au front d'urbanisation de la région parisienne les déracinés, les personnes déplacées du centre ville en rénovation, les étrangers de l'époque (bidonvilles de Portugais, foyers de Marocains travaillant dans les usines d'automobiles...) qui vivaient à proximité se mirent alors à remplir le rôle

d'identificateurs, d'accélérateurs d'identité pour les Français qui venaient d'immigrer. L'étranger, sous toutes ses formes, dans toutes ses gradations, est en quelque sorte le miroir réfléchissant sans lequel une société ne peut produire sa culture.

Ce que je vous dis là, et que j'ai appris en étant moi-même étranger, est tout à fait important, sinon on retombe inéluctablement dans le paradigme serbe ou rwandais. D'abord le sol, la terre, le terroir ne sont pas seulement là où l'on demeure, mais aussi là où l'on passe. C'est dans l'entre-deux, entre là où l'on habite et là où l'on passe — et là où l'on voyage — que s'établit une profondeur de temps et une profondeur d'espace qui donnent sens à un territoire. Sinon on risque fort de réduire le territoire à la capacité de ceux qui le dominent à terroriser les autres. Mais cette réponse à la question du territoire ne me satisfait pas pleinement. Il faut la compléter par une autre. L'immigrant n'est pas seulement ce dehors dont toute société aurait besoin pour fabriquer ses mythes et pour se distinguer. L'étranger est aussi quelque chose qu'il y a en nous-mêmes. « Je est un autre » disait Rimbaud. L'étranger est ce dedans de nous-mêmes qui nous constitue comme singularité. Il y a en moi, mais je pense aussi à l'intérieur de chacun de nous, comme une tension, une sorte de contradiction permanente entre le besoin d'enracinement et le besoin de transgression des frontières, entre le local et l'universel, entre le local et la modernité. Et de ce point de vue le territoire n'est jamais seulement le lieu de production de l'identité, mais le lieu de transaction permanente entre de l'identité et de l'altérité. Voilà, je crois, la raison pour laquelle un territoire n'est pas seulement un havre de paix. Il est aussi un lieu de violence. La violence n'est pas seulement dans le rejet de l'altérité aux marges de l'espace auquel on s'identifie. Elle est inhérente au territoire.

b. La deuxième trace qu'ont laissée en moi les expériences du voyage et du Tiers-Monde, est que, quand je suis rentré en France en Mai 68, l'événement qui secouait alors le pays et qui faisait perdre à certains leurs certitudes, n'a pas eu du tout sur moi la même portée. Après tout, je n'avais alors aucune certitude et le bordel qu'il y avait dans la rue n'était qu'un chaos parmi tous ceux que je venais de vivre à tous vents de pays et de bureaux d'études. J'y trouvais donc mon compte. Mais là où l'événement me fût essentiel, c'est que la permissivité que je rencontrais dans ce chaos à l'échelle d'une nation m'autorisait, pour la première fois de ma vie, à aborder mon propre chaos personnel comme la base fondatrice sur laquelle je pouvais construire ma propre vision des choses. Paradoxalement, Mai 68 a été dans mon cas le

premier moment d'une réflexion, d'une réflexivité. Et je pense aujourd'hui que ce travail de réflexivité est essentiel à toute démarche des SHS.

Enfin, dernière filière de sens qui relève d'une **sociologie des professions** (et plus particulièrement d'une sociologie de la sociologie), c'est-à-dire des rôles et des statuts que l'on peut occuper au fur et à mesure d'une vie professionnelle. Le problème que l'on avait dans les années 50, lorsqu'on sortait de l'université, et qu'on n'avait pas fait une grande école, est qu'on était quasi obligatoirement amené à trouver du boulot, soit dans les instituts de sondage (qui commençaient alors à fleurir), soit dans les bureaux d'études d'urbanisme ou d'aménagement qui furent créés au moment de la reconstruction et de la décolonisation. Et donc à se frotter très vite — et de manière souvent rugueuse — à un certain nombre de professionnels qui nous dirigeaient, et qui étaient évidemment convaincus de savoir mieux que nous ce qu'étaient les SHS. La formule d'Amiot « Les sociologues contre l'État. Tout contre » est assez fidèle pour parler de ce qu'on a vécu et qui est de l'ordre de ce que les psychologues d'une école américaine (l'École de Palo Alto, en Californie) appellent le *double bind* (ou encore la double "injonction paradoxale"). Le *double bind* c'est lorsque, dans une situation de plus ou moins grande dépendance, vous êtes mis par l'autorité dont vous dépendez dans la position d'avoir à répondre à des injonctions contradictoires: par exemple, « mets une cravate rouge », mais en même temps: « je m'étonne que tu ne mettes pas la cravate bleue! ». Alors, il n'y a pas d'autre façon de s'en sortir que par la ruse, par la révolte, ou encore par l'autisme.

Ce que je retiens de cette période des bureaux d'études est qu'en règle générale, il n'était pas question de faire autre chose que de répondre aux questions qu'on vous posait; et, lorsqu'on avait un peu d'audace ou de mauvais caractère, de poser un certain nombre de questions qu'on ne vous posait pas — ou qu'on n'avait pas tellement envie que vous posiez. Alors, parmi ces questions qu'on ne vous posait pas, il y en a une — ou plus exactement ce qui va devenir une notion — dont il est intéressant de dire un mot, car elle a pour moi une longue histoire — et répond à tout ce travail d'imbrication entre terrains et théories dont je parlais précédemment. Il s'agit de la notion de "ménagement" que j'ai commencé à employer en Algérie, à une époque où je travaillais dans un bidonville (oued Ouchayah — banlieue d'Alger) et où je me rendais compte que le problème de l'immigration des paysans vers la ville était tellement

massif que la politique des ZUP pratiquée par les planificateurs, non seulement était inadaptée à des populations rurales, mais qu'elle était une goutte d'eau dans la mer. Alors, j'avais employé le mot "ménagement" (à ne pas confondre avec *management*) pour signifier toute la part de pragmatisme, de bricolage, de négociation (avec les notables du quartier, pour en arriver à un minimum d'ordre urbain, permettant de sauvegarder l'avenir) et d'autodéveloppement qu'il y avait dans notre manière de penser et d'agir. Donc une approche toute en douceur (au sens de : « qui veut voyager loin ménage sa monture ! »), à l'opposé de l'aménagement que l'on pratiquait alors qui fonctionnait à grands coups de modèles et de ZUP. Il est alors très intéressant de voir le destin historique des mots tels qu'on les a vécus.

Premier temps : d'abord une approche pratique, fondée sur une expérience de terrain, mais qui, cependant, comporte un minimum de portée théorique ; dans la mesure où travailler dans les bidonvilles c'est non seulement désigner une méthode d'appréhension des problèmes du plus grand nombre — mais c'est en même temps se créer, en tant que sociologue, un bout de terrain, une sorte d'espace minimum de repli pour échapper à l'obligation d'aller travailler dans les ZUP des ingénieurs (la panacée de l'époque, mais que je ressens confusément comme une impasse). Il y a là — et je souligne — une sorte de mimétisme entre les gens et le sociologue qui refuse la ZUP comme inadaptée à la situation algérienne.

Deuxième temps (et là je commence à me mettre au diapason de la dialectique hégélienne) : quand je débarque en Amérique du sud, je me rends compte que les problèmes du bidonville sud-américain ne sont pas tellement différents de ceux de l'Algérie. Et je commence alors à travailler au niveau d'une certaine théorisation de la notion. Cette théorisation, fondée sur une expérience, a pour résultat de me faire perdre de vue ce qu'il pouvait y avoir de positif dans l'envers de ce qu'était le "ménagement", à savoir les valeurs de l'aménagement. Après tout, il fallait bien un minimum d'approche frontale des problèmes, de valeurs planificatrices et de violence modélisatrice pour affronter le grave retard qu'on avait pris en France dans les années 50 en matière de construction et d'urbanisation, pour construire les 500 000 logements par an nécessaires à ce rattrapage. Le drame de l'Algérie est que, dans un contexte très différent de la France, on a voulu transposer un concept et des méthodes qui n'étaient pas pensés pour elle. On pourrait qualifier cette seconde phase de ma vie à l'étranger comme étant l'apprentissage de la négativité, c'est-à-dire le deuxième temps de la

dialectique hégélienne. Et là, je peux dire que j'en ai pris plein la gueule, car la vision que je proposais était tout à fait opposée aux modèles qui dominaient alors dans le monde des économistes et des technocrates nationaux et internationaux, c'est-à-dire l'aménagement conçu sur le mode de ce que les Américains appelaient le *comprehensive planning*. Je n'avais pour moi que mes pratiques et mes idées qui, soit dit en passant, ont été assez largement reprises dix ans plus tard par les experts internationaux et la Banque mondiale.

Enfin, le troisième temps, qui est ce qu'on pourrait appeler "la dialectique de l'aménagement et du ménagement", c'est-à-dire l'apprentissage de la complexité. Et il m'aura fallu à peu près vingt ans pour découvrir que dans n'importe quelle situation, il y avait de l'aménagement et du ménagement et que tout dépendait du dosage que l'on mettait entre les deux, et du rapport entre ce dosage et la réalité de chaque situation singulière. Le problème actuel est que la notion de "ménagement" est devenue tellement "naturelle" qu'on a fini par oublier tout ce qu'elle pouvait comporter d'historicité.

103

Conclusion

Voilà donc, un peu trop résumés à mon goût, quelques éléments d'analyse de la formation d'un regard. Il ne faut cependant pas croire qu'on ait un regard fabriqué une fois pour toutes, que lorsque se présente un nouveau champ d'investigation on ait une méthode passe-partout pour prendre ses distances. Je pense au contraire que pour chaque terrain, pour chaque nouvelle réalité que l'on approche, il faut jouer sur deux tableaux en même temps : — user de son propre fond d'expérience et de réflexivité — et en même temps, mettre en place une méthode qui colle à la spécificité du sujet abordé. Pour terminer, je voudrais vous soumettre quelques propositions.

La première est que le problème des SHS — et particulièrement de la sociologie — réside en ce que, lorsqu'on approche un nouvel objet de recherche, une nouvelle réalité, on a d'abord affaire à des mots, aux mots qu'il y a pour en parler. La réalité est médiatisée, comme naturalisée par des mots. Lorsque par exemple, comme cela vient de m'arriver, j'ai dû m'attaquer à l'histoire des grandes sociétés d'hydraulique du midi de la France (Société du canal de Provence, Compagnie du Bas-Rhône-Languedoc), la seule approche dont je disposais au départ était le discours des ingénieurs qui ont

forcément tendance à démontrer que ce qu'ils ont fait est ce qu'il y avait de mieux et que même c'était la seule solution possible. Et donc si on veut reconstituer l'histoire, il faut se situer dans une position médiane qui soit à la fois celle des ingénieurs, mais aussi celle de tous les autres acteurs qui sont intervenus dans cette affaire : les hommes politiques, les paysans, les urbains, les touristes, les écolos... Donc adopter une position d'ubiquité et se situer à l'interférence des points de vue et intérêts en question. Et alors je ne vois que deux solutions qui imposent deux sortes d'ubiquité.

— L'une est de travailler sur la longue durée et sur les différents temps générationnels de ces ouvrages et de ces territoires hydrauliques. Donc de transgresser des frontières temporelles, de passer d'une bulle générationnelle à une autre, et ainsi d'être transactionnel, passeur, puisqu'on a un pied dans chaque génération. En conséquence de faire apparaître toutes sortes d'amnésies, puisque c'est souvent par amnésie que fonctionnent les générations entre elles. Par exemple de découvrir et de mettre en valeur le fait que le Bas-Rhône-Languedoc vient en ligne droite du Maroc colonial et le canal de Provence de l'hydraulique coloniale algérienne, dont personne ne m'avait jamais rien dit auparavant. C'est seulement alors que peut commencer le travail d'interprétation.

— L'autre manière de s'y prendre est de faire un travail par le jeu de l'espace et du voyage, et d'aller voir par exemple ce qui se passe dans d'autres hydrauliques du Bassin méditerranéen (par exemple au Maroc et en Tunisie actuellement). Autrement dit, ce ne sont pas seulement les objets qui migrent (par transferts de technologie) ou les gens, mais c'est la sociologie elle-même qui, par nature devient migrante. Le sociologue est par définition un migrant et un transgresseur de frontières. Voilà la raison pour laquelle je vous disais tout à l'heure, en m'inspirant de Georg Simmel, que le sociologue est une sorte de passeur. La vie sociale, disait-il, ne commence pas au chiffre deux mais au chiffre trois. Simmel triangulise tout ce qu'il pense.

La deuxième conclusion porte sur le rapport entre terrain et théorie dans l'histoire des idées. J'ai essayé de montrer combien, dans ce domaine, les généalogies de sens ne se produisaient pas seulement dans les confrontations des intellectuels entre eux, mais qu'il y avait une part essentielle de l'émergence des savoirs qui se produisait par frottement entre des intellectuels et des hommes d'action. Autrement dit, entre la période de gestation des idées, et celle de leur socialisation, il est très rare qu'il y ait coïncidence. On voit souvent le côté spectaculaire et médiatique des nouvelles doctrines, mais on oublie tout ce travail discret de germination de la pensée à travers le

terrain, le contact, l'expérience et le frottement. Et, là encore, il y a une certaine homologie de sens entre la pensée et l'action. En instaurant le temps de l'urgence, les ingénieurs des années 60 ont mis l'espace en état de guerre, sens dessus dessous. À quoi a répondu, comme en écho, l'état de guerre chez les sociologues, qui se sont mis souvent à refuser tout ce qu'il pouvait y avoir de positif dans le frottement avec les ingénieurs ou les autres acteurs sociaux. Alors, tout ce travail de l'entre-deux, dont il vient d'être question, tout ce travail de la transition et de la transaction sociale, de la germination des tissus conjonctifs, qui réclame beaucoup de temps, est comme écrasé, réduit à néant par la tyrannie des objets techniques et de l'urgence.

Ma troisième conclusion portera sur la question des modèles. En arrière-plan du type de lecture que je viens d'esquisser, se profile un vieux débat épistémologique, où les SHS ont généralement été perdantes. Il existe dans le fond deux manières de produire le savoir. L'une héritée des lumières, et qui procède par quantification et production de modèles. Si cette manière abstraite d'arraisonner le réel a fait ses preuves dans le domaine de la production des objets matériels et immatériels (par exemple la ville en tant qu'équipement ou réseau), elle ne nous dit rien sur les hommes.

La seconde manière de produire du savoir est celle que pratiquent les sciences sociales qui, bien que souvent nostalgiques du positivisme et des sciences exactes, ne peuvent jamais fonctionner sur la base de modèles préétablis. Dans leur cas, la formation des idées et la vérification des faits procèdent par expérimentation et frottement social (la *polis* et la *metis*). Sans doute pourrait-on dire d'elles qu'il en est de leurs concepts et de leurs théories comme des hommes et des groupes dont elles ont à rendre compte. Sans cesse soumises à la polysémie du sens, leur capacité d'interprétation, leur capacité heuristique s'alimentent de leurs tensions internes et externes. À l'inverse de la pensée modélisante, pour qui l'emprise sur le réel dépend de l'inertie des objets dont elle traite, leur fécondité relève au contraire de leur capacité d'action et de rétroaction avec des sujets pensants. Je crois que les plus belles œuvres de sociologie sont celles qui mimétisent leur objet.