

Ce que fait le « faire cas » à la sociologie

Danilo Martuccelli, Docteur en Sociologie

Université Paris Cité, France

Résumé

Comment faire cas à partir d'un événement, expérience ou situation particulière? Comment généraliser à partir d'un cas? Comment comparer par cas? Toutes ces questions donnent lieu à des procédures différentes d'institution et de validation analytiques. Dans cet article, nous nous proposons d'aborder une autre interrogation, largement complémentaire aux précédentes : qu'est-ce que le penser par cas – ou faire cas – produit dans la pensée sociologique? Deux grands enjeux sont analysés. D'une part, au niveau ontologique proprement dit, l'article interroge les raisons de l'existence possible et même fréquente de cas dans la vie sociale. D'autre part, d'un point de vue épistémologique cette fois, il interroge comment l'essor d'une nouvelle sensibilité envers la singularité octroie au faire cas une importance analytique spécifique dans la compréhension de la vie sociale.

Mots clés

CAS, ONTOLOGIE, ÉPISTÉMOLOGIE, COERCITIONS, PORTRAITS

Introduction

Lorsqu'il est question de problématiser le faire cas en sociologie, trois grandes interrogations tendent à être privilégiées. Comment faire cas à partir d'un événement, d'une expérience ou situation particulière? Comment généraliser à partir d'un cas? Comment comparer par cas? Toutes ces questions donnent lieu à des procédures différentes d'institution et de validation analytiques. Dans cet article, nous aborderons une autre interrogation, largement complémentaire aux précédentes : qu'est-ce que le penser par cas – ou faire cas – produit dans la pensée sociologique elle-même?

Un constat initial peut être facilement posé : si la réalité sociale n'est jamais une série d'accidents, la prise en compte conjointe de la multitude des cas qui ont été établis depuis des décennies par les sciences sociales (dans différentes sociétés, périodes, secteurs d'activités, classes sociales...) constitue un gage solide du caractère contingent de la vie sociale (autant dire de la non-nécessité des phénomènes). Et la prise en compte dans toute sa radicalité de cette dimension de la réalité sociale modifie en profondeur le statut ontologique et épistémologique du faire cas.

Nous analyserons deux grandes problématiques. D'une part, au niveau ontologique proprement dit, nous essayerons de comprendre les raisons de l'existence

RECHERCHES QUALITATIVES – Hors-série « Les Actes » – numéro 28 – pp. 126-142.

FAIRE CAS

ISBN 978-2-925374-27-5- <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/revue/>

© 2023 Association pour la recherche qualitative

(toujours) possible et même fréquente de cas dans la vie sociale. D'autre part, d'un point de vue épistémologique cette fois, nous interrogerons les manières dont les études par cas, même indirectement, mettent en question bien des représentations encore dominantes dans la sociologie à propos de l'ordre social, la reproduction, la linéarité, le jeu des échelles, les liens macro et micro, les systèmes et les acteurs. Dans les deux cas, le faire cas exige d'importants *aggiornamento* dans la manière de conceptualiser la vie sociale.

Faire cas : problématisations ontologiques

Le faire cas pose au niveau ontologique proprement dit la question des raisons de l'existence possible et même fréquente de cas dans la vie sociale. Avant même d'aborder comment on institue un cas, la question se pose de savoir pourquoi « un » cas est-il possible?

Les impasses du problème de l'ordre social

Cette interrogation prend tout son sens reliée au problème de l'ordre social (Parsons, 1949). Or, cet enjeu écarte (ou minimise) non seulement l'intérêt de faire cas, mais rend problématique son existence.

Dans la sociologie classique, c'est Simmel (1999, p. 66) qui a posé la question de la manière la plus tragique en s'interrogeant « comment la société est-elle possible? ». Étrange question. Comment ne pas être sensible à la permanence de la vie sociale? Comment ne pas reconnaître le fait qu'elle est toujours déjà-là et que la vie humaine s'y développe toujours? Les individus sont toujours dans la société. Certes les révoltes, les ruptures, les crises et les transformations politiques sont légion dans l'histoire, mais la vie sociale – à travers diverses formes institutionnelles – n'a jamais cessé d'exister. Les guerres, la fin des empires, la barbarie, les périodes d'anomie n'ont jamais affecté cette réalité primordiale. Au-delà de l'ordre ou du désordre, ce qui s'impose comme constat, c'est la permanence millénaire de la vie sociale.

Sans nullement l'ignorer, la sociologie a néanmoins construit son interrogation fondatrice à distance de cette évidence. À travers l'idée de société, inventée à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e, la sociologie naissante a proposé une représentation analytique particulière de la vie sociale autour de la totalité en tant que principe organisateur et même causal. En tant que réponse au problème de l'ordre social, l'idée de société a postulé que les différents domaines sociaux interagissent entre eux comme les pièces d'un mécanisme ou les parties d'un organisme, et que l'intelligibilité de chacun d'entre eux était justement donnée par sa place et sa fonction dans l'ensemble (Dubet & Martuccelli, 1998).

Cette idée de société condense la principale difficulté théorique de la sociologie. Cette discipline n'a pas faibli dans ses tentatives de conceptualiser la vie sociale autour d'une représentation coercitive et systémique de la société. Cependant, les mêmes

études sociologiques n'ont jamais cessé de confirmer la réalité d'un monde social traversé par une série de déséquilibres. Il s'agit d'un ensemble hétérogène et récurrent de phénomènes, auxquels, sous l'emprise de la question de l'ordre social, la sociologie n'a accordé, au mieux, qu'une signification périphérique : résidus de périodes de transition, exemples de déviation morale ou d'hystérésis de dispositions, anomalies de sociétés inachevées, discordance des temps entre différents sous-systèmes, etc. Toutes ces anomalies (et faire cas) sont une conséquence plus ou moins directe du postulat selon lequel le monde social n'est possible que grâce à un ajustement étroit entre les structures et les acteurs.

Autant dire que sous l'emprise du problème de l'ordre social, le faire cas est une aporie intellectuelle ou un phénomène purement anecdotique. L'ambivalence de son statut est le résultat d'une pensée sociologique constamment tiraillée entre, d'une part, l'enjeu de l'ordre social (et de l'idée de société), et d'autre part, le constat fait au niveau des analyses concrètes d'une multitude d'expériences et de processus hétérogènes de désajustement (Martuccelli, 1999). Des actions qui, aussi alternatives soient-elles par rapport aux diktats de l'ordre social hégémonique, ne le modifient pas fondamentalement ; en vérité, elles coexistent en lui et contre lui. Prendre le faire cas au sérieux invite donc à s'interroger sur le bien-fondé des principales théorisations de l'enjeu de l'ordre social, et des apories, paradoxes et énigmes qu'elles produisent. À savoir : d'une part, que les inadaptations structurelles et les variations indéradicables de l'action n'ont jamais été un obstacle au déploiement théorique et pratique des grands modèles sociaux, et d'autre part, que les institutions de l'ordre social n'ont jamais pu anéantir les expériences de désajustements et d'anomalies présentes dans la vie sociale.

La pleine reconnaissance de la portée ontologique du faire cas – la possibilité irrépressible de faire cas – plaide pour une représentation de la vie sociale alternative à celle construite autour du problème de l'ordre social. Dans une représentation de la vie sociale libérée du présupposé fondateur de cet enjeu, le « cas » n'est plus une anomalie ou un fait divers. Il devient nécessaire de placer, au cœur de la théorie sociale, la reconnaissance d'une modalité d'être spécifique à la vie sociale : un univers marqué par la possibilité *irréductible* d'actions *hétérogènes*. En dépit de la force des conditionnements, il est *toujours* possible d'agir *autrement* – c'est-à-dire, en décalage avec les grands principes hégémoniques d'une société.

Une autre ontologie de la vie sociale

Le premier grand enjeu du faire cas est donc proprement ontologique. Les actions ne sont ni aléatoires ni imprévisibles (elles se structurent toujours à travers des orientations culturelles partagées), mais elles ne sont soumises à aucune nécessité. Le fait que la vie sociale soit encadrée par un système de normes et de rôles lève de nombreuses incertitudes dans les interactions humaines. Le comportement des autres

est rarement imprévisible ou incompréhensible. Les choix des acteurs opèrent dans un horizon de possibilités relativement restreint et très souvent susceptible d'être anticipé, en raison précisément des normes et des rôles. Sur ce point, la réponse de Parsons (1949) est définitive. Mais cette fréquente prévisibilité normative n'annule jamais la possibilité ontologique de l'action hétérogène.

Pendant longtemps, en grande partie du fait de la grande force de l'imaginaire de rébellion, cette capacité a été principalement pensée comme une expression de la liberté, plus tard des capacités corporelles, cognitives ou stratégiques des acteurs, de leur force inventive. La possibilité irrépressible des actions hétérogènes a été analysée comme une expression de la liberté, comme le fruit d'une capacité spécifique et intrinsèque au sujet (projet, création). En d'autres termes, la source ultime et irrépressible de la possibilité d'agir autrement a été déposée dans l'acteur (Castoriadis, 1975; Joas, 1999; Sartre, 1943; Touraine, 1973). La division est ainsi permanente, pour revenir à l'une des antinomies kantienne, entre le déterminisme du monde extérieur, restrictif, objectif et soumis à la loi de la nécessité, d'une part, et, d'autre part, la réalité d'un sujet libre et seule source de créativité dans le monde. Dans cette représentation, le faire cas est conçu comme une expression de la liberté humaine plus ou moins en tension avec les contraintes de l'ordre social.

Il est cependant possible de formuler une autre hypothèse ontologique. La raison de la possibilité irrépressible de l'agir autrement – des actions hétérogènes vis-à-vis des modèles hégémoniques – réside dans la nature même de la vie sociale. Prendre cette hypothèse comme point de départ conduit à modifier radicalement (c'est-à-dire dès sa racine) les grands présupposés de représentation de la vie sociale. Les grandes métaphores de la société en tant que mécanisme, organisme ou système sont abandonnées au profit de la métaphore d'une vie sociale *élastique*.

Cette métaphore rend compte, d'une part, de l'existence effective, plus ou moins forte, de divers conditionnements sociaux et, d'autre part, en même temps, d'un champ ouvert permanent de possibilités d'action hétérogènes. L'articulation *toujours* problématique entre ces deux dimensions définit la spécificité ontologique de la vie sociale. La métaphore de l'élasticité, et ses présupposés ontologiques, diffère donc des travaux qui, depuis quelques décennies, ont proposé une interprétation historique du passage de l'ancienne solidité des rapports sociaux (le propre des sociétés industrielles et de leur fort encadrement par l'État-nation) vers des univers sociaux plus incertains. En entérinant l'idée d'une société industrielle jadis « solide », ces études ne peuvent pas donner une conceptualisation ontologique adéquate de la vie sociale. Nous n'assistons pas aujourd'hui à la « liquéfaction » des liens sociaux et à la fin des « solidités » traditionnelles; et hier, les sociétés n'ont pas été encadrées par des solides structures dictant à tout jamais l'ordre des événements (Bauman, 2000; Wagnier, 1996). Ces deux représentations sont également fautive.

Il est plus juste de faire l'hypothèse que le propre de la vie sociale, depuis toujours, est d'être un univers ontologique élastique où un nombre important d'actions, même radicalement opposées entre elles, peuvent être simultanément possibles (Martuccelli, 2005, 2014). La possibilité du faire cas devient un trait majeur, inéliminable et constitutif de cette représentation de l'être-ensemble.

La vie sociale n'est ni un champ de forces malléable à volonté ni réductible à de purs effets de coercition. Elle est inséparablement et simultanément l'un et l'autre. La vie sociale n'est pas un ensemble culturel cohérent ni un ensemble fonctionnel stable de coercitions, mais elle n'est pas non plus un pur lieu d'exercice de la créativité humaine. Comme Anthony Giddens (1987) l'a bien compris, la relation entre l'*agency* (l'agencement) et les structures sociales est à la fois habilitante et coercitive. Reconnaître l'élasticité spécifique du monde social oblige à accepter qu'aucun conditionnement (culturel, normatif, structurel) n'est durable et immédiatement effectif dans la vie sociale. Conséquence : le faire cas devient une possibilité toujours ouverte dans la vie sociale. Analysons-le à partir de deux grandes dimensions : textures et coercitions.

Les textures et le faire cas

Appelons textures l'ensemble de feuillets culturels toujours présent dans une société. Partir de cet état de fait *contraint* à abandonner la velléité d'instaurer un lien univoque entre formes culturelles et structures sociales. Dans chaque conduite ou fait social (organisation, pratique...) existent potentiellement « n » dimensions, même si les institutions essayent de circonscrire – avec plus ou moins de fortune – l'éventail des possibles. Si la théorie sociale contemporaine a proposé de nouvelles conceptualisations du lien entre formes culturelles et structures sociales, la meilleure représentation des feuillets culturels se trouve toujours dans le marxisme, à travers la tension entre la notion d'idéologie dominante et le couple hégémonie et contre-hégémonie.

En dépit de la diversité des définitions, caractérisons l'idéologie comme un système global de domination culturelle : un ensemble de mécanismes culturels de production de la conscience des dominés et d'occultation de la domination (Marx & Engels, 1844/1976). L'idéologie est un effort de totalisation qui assure une unification culturelle de la société au service des acteurs dominants. Grâce aux idéologies, la domination inscrit un mode de fonctionnement « naturel » et « évident » de l'ordre du monde. Signalons que le fonctionnalisme et sa conception d'une étroite articulation entre valeurs, normes, rôles et personnalités a formulé une perspective similaire (Abercrombie et al., 1980).

Or, les choses ne sont pas et n'ont jamais été aussi univoques. L'imposition idéologique ne s'est jamais effectuée dans des termes aussi homogènes et globaux, que ce soit dans le passé compte tenu des limites traditionnelles de sa diffusion, ou

aujourd'hui compte tenu de l'importance des processus de critique sociale. La diversité effective des représentations collectives a toujours été grande dans toutes les sociétés. Les fantasmes, les rêves, les rumeurs, les blagues, le renversement imaginaire des situations (« le monde à l'envers » si fréquent chez les esclaves et les mouvements millénaristes, mais aussi, temporairement, lors des carnivals), l'art de la dissimulation : tous ces discours et pratiques plus ou moins « occultes » témoignent, même de manière biaisée ou souterraine, de la permanence ordinaire de représentations alternatives à la vision hégémonique de l'ordre social (Scott, 1990). Aucune forme de domination n'a jamais pu les éradiquer définitivement. Ces constats sont si abondants et permanents à travers l'histoire, qu'il faut s'interroger avec étonnement sur la séduction de la thèse de l'idéologie dominante et convenir que sa force vient en partie d'une confusion : de l'*apparent* accord entre les pratiques et les diktats hégémoniques de l'ordre social. Or, l'existence d'une pluralité ordinaire de microactions et de représentations alternatives interpelle le bien-fondé de cette thèse.

D'ailleurs, l'existence d'une diversité des pratiques et des représentations hétérogènes n'a fait que s'accroître dans les sociétés contemporaines où la sphère publique est plus que jamais le théâtre d'un ensemble pluriel de représentations en tension avec la vision mainstream (*fake news*, complotisme, post-vérité, défiances institutionnelles, etc.). De la manière la plus ordinaire, les individus sont tiraillés entre orientations culturelles diverses et contradictoires (Bell, 1979; Dubet, 1994). La vie dans les sociétés modernes est inséparable du conflit des interprétations et de la reconnaissance de l'impossible imposition d'un système unique de représentation.

Cette dimension de la vie sociale a été particulièrement bien saisie par Antonio Gramsci dans ses *Cahiers de prison*. Par la notion d'hégémonie, il souligne le caractère irréductiblement conflictuel des représentations culturelles. Derrière le triomphe plus ou moins fort ou momentané d'une hégémonie, il est indispensable de reconnaître la permanence des luttes culturelles. Si les classes dominantes ont bel et bien le but d'instaurer un « consensus actif des gouvernés » (Gramsci, 1990, p. 120) intégrant la totalité de la culture (Gramsci, 1983), ce travail est toujours partial et partiel.

Contrairement à des visions moins dynamiques de l'idéologie, la notion d'hégémonie ne présuppose donc jamais une équivalence complète entre la conscience des acteurs et un système culturel unique (Williams, 1977). L'hégémonie désigne à la fois une stratégie de domination et un lieu de résistance. La culture est toujours divisée entre éléments appartenant à l'hégémonie dominante proprement dite, en éléments résiduels dont le rôle est indéterminé (ils peuvent ou non être inclus dans l'hégémonie) et en éléments antagonistes articulés par des contre-hégémonies alternatives. Les hégémonies dominantes ne réussissent à articuler qu'une partie de la diversité des textures disponibles dans une société – ce qui exige de reconnaître l'existence

constante et ordinaire d'éléments hétérogènes. Il existe des traits culturels prédominants, mais jamais d'univers univoques de représentation.

L'existence d'un feuilleté irrépressible de textures diverses rend compte du pourquoi de la possibilité permanente de faire cas. Signalons-le à partir d'une des plus célèbres études de cas sur les mentalités : le travail de Carlo Ginzburg sur *Le fromage et les vers* (2014).

Deux aspects de sa démonstration sont particulièrement importants pour l'argument de cet article. En premier lieu, Ginzburg, à travers la notion de mentalité collective, nuance la thèse de Lucien Febvre (2003) sur l'impossibilité de l'incroyance au XVI^e siècle et sa généralisation hâtive quant à l'impossibilité de l'athéisme dans cette période. La critique de Ginzburg peut s'étendre à la notion d'idéologie dominante qui, comme on l'a signalé, a aussi du mal à reconnaître l'existence de visions hétérogènes dans une société. L'étude de Ginzburg va montrer cette réalité à partir du procès auquel a été soumis Menocchio, un meunier qui a développé « des idées aussi différentes des idées courantes sans aucune influence extérieure » (Ginzburg, 2014, p. 67). Ginzburg suit Menocchio qui parle de son « cerveau subtil », de la spécificité de « son propre raisonnement » et fait part de son souhait d'expliquer aux autorités « sa » cosmogonie.

Mais Ginzburg ne se limite pas à suivre la version que Menocchio donne de l'originalité de ses opinions. Son étude analyse cette singularité au sein d'un mouvement bien plus vaste : la culture orale des paysans européens et leur « matérialisme paysan instinctif » (Ginzburg, 2014, p. 228). Le heurt entre « la page imprimée et la culture orale » (p. 86), et les lectures toujours très originales – et nullement littérales – de Menocchio rendent compte de l'édification de « sa » vision du monde. La reconnaissance de l'existence ordinaire et permanente d'un feuilleté culturel à l'intérieur de la société explique la possibilité irrépressible de faire cas. Ginzburg évoque même l'existence « d'autres Menocchio » tout aussi singuliers et irréductibles aux visions hégémoniques de la société. Un aspect que d'autres travaux, dans d'autres périodes et sociétés, ont également montré (Ramos, 2017).

La possibilité ontologique et irrépressible du faire cas s'explique d'emblée par l'existence permanente et ordinaire d'une pluralité de textures hétérogènes dans une société.

Les coercitions et le faire cas

Une conclusion analogue quant à la possibilité irrépressible de faire cas se dégage si, à la place des textures, on analyse les coercitions sociales. Si les coercitions sont un trait ontologique de la vie sociale (Durkheim, 1987), il faut cependant se défaire de l'idée qu'elles opèrent de manière uniforme et constante. Au-delà de la diversité possible des coercitions (objectives, interactives, symboliques, intériorisées), toutes ont un mode opératoire analogue (Martuccelli, 2005). Elles agissent de façon irrégulière (une

coercition peut agir ici et pas là); médiata (toute coercition opère à travers un temps plus ou moins long – ce qui complexifie la réactivité de l'environnement); transitoire (les coercitions s'usent et cessent parfois d'agir).

Depuis la seconde moitié du vingtième siècle, un ensemble d'études sociologiques ont mis en question le postulat d'une forte homogénéité entre les dimensions macro et microsociologiques (Alexander et al., 1987). Contre les thèses supposant une étroite correspondance entre niveaux, un nombre important de travaux a souligné l'existence au niveau micro de configurations différentes de celles à l'œuvre au niveau macrosociologique. Bien des études à l'échelle microsociologique ont questionné les liens univoques entre les pratiques quotidiennes et les structures sociales. Ces travaux ont produit une meilleure reconnaissance de l'autonomie spécifique des différents niveaux, mais ils ont formulé aussi une critique des conséquences aporétiques induites par une conception par trop contraignante de l'ordre social. En s'approchant de près des comportements, les études de la microhistoire ont ainsi, par exemple, établi que les conduites individuelles ne se plient pas toujours aux normes sociales dominantes, et qu'elles connaissent de fortes variations. Sans annuler le conditionnement des conduites, ces travaux ont reconnu la variété des pratiques et des parcours individuels. En bref, l'existence ordinaire et irrépressible d'actions hétérogènes dans toute société.

Pour la théorie sociale, l'intérêt de ces études (de la microhistoire aux analyses de réseaux, en passant par les études interactionnistes) est d'avoir mis en lumière, dans les sociétés passées comme dans les sociétés contemporaines, l'existence de nombreux parcours sociaux, individuels ou collectifs, mettant en cause l'idée d'un ordre social univoque et d'un programme unique d'action. À la place de connexions typiques, verticales et prévisibles, ces études ont constaté l'existence d'une pluralité de pratiques (Lepetit, 1995; Revel, 1996). Autant dire que, dès que l'on abandonne la vision panoramique propre au problème de l'ordre social, chaque situation, peut, si le regard s'approfondit, faire cas.

Tout ceci invite à reconceptualiser le travail des coercitions. Remettre en question l'idée qu'elles agissent de manière uniforme, régulière et permanente permet de rendre compte des raisons ontologiques de l'existence, fréquente et ordinaire, du faire cas dans la vie sociale. Le statut ontologique des multiples désajustements observés dans la vie sociale varie d'emblée. Ils ne sont plus à cerner en termes de déviances normatives, d'*hysteresis* dispositionnelles ou d'erreurs cognitives, c'est-à-dire comme des « cas » plus ou moins atypiques. Précisons-le : atypiques par rapport à une représentation dominante jugée majoritaire, voire unique. La représentation est d'emblée différente : c'est le mode spécifique et ordinaire d'action des coercitions dans la vie sociale (médiata, irrégulière, transitoire) qui rend compte de leur possibilité irrépressible.

Dans la théorie sociale, cette inflexion a été bien analysée au travers de la notion de contingence. À l'aide de cette notion, la sociologie a rompu avec les représentations qui, au nom de la nécessité et d'une certaine conception de l'ordre social, ont cadenassé le déroulement de la vie sociale. À la lumière de la contingence, c'est-à-dire de la *non-nécessité* des événements, les processus (de la société, des groupes, des individus) cessent d'être conçus comme inscrits dans un ordre systémique inéluctable. Sous l'emprise de la contingence, *tout* peut advenir.

Pour improbables que soient certains événements sociaux ou naturels (par exemple l'existence d'un cygne noir, cf. Taleb, 2007), ils *peuvent* avoir lieu. Pour certaine et routinière que puisse être une situation, elle n'est jamais à l'abri d'un imprévu, même limité ou circonstancié comme c'est le cas lors de la rupture d'un cadre d'interaction (Goffman, 1991). Dépourvue de nécessité, l'histoire ne doit pas être conçue comme soumise à des lois inéluctables : pour robustes que puissent s'avérer certaines corrélations statistiques, elles ne sont pas des nécessités. Rien ne contraint vraiment à ce que les choses se passent demain comme hier, ni à ce qu'elles soient cette fois-ci forcément différentes.

La contingence, en reconnaissant le caractère ordinaire de la discontinuité des phénomènes, ouvre à un autre horizon d'intelligibilité. Dans la mesure où l'imprévu (le cygne noir) est *toujours* possible, les déterminations-conditionnements sont conçues autrement. La permanence ou la reproduction d'un phénomène social, pour durable qu'il puisse se révéler, n'est qu'une manifestation d'ordre possible – et momentané – dans un monde *ontologiquement* soumis à la contingence.

L'histoire n'est pas une suite d'accidents, mais elle porte toujours en elle – thèse ontologique – la possibilité irrépressible de l'imprévu. Une discontinuité inéliminable d'événements que la pensée de la nécessité – les déterminismes – a bien du mal à appréhender. Ces impasses sont le résultat d'une problématisation de l'ordre social et d'une conceptualisation inadéquate du travail des coercitions sociales (immédiate, régulière, durable).

Ainsi, la raison de la possibilité irrépressible de faire cas se trouve dans le mode opératoire spécifique des coercitions. L'idée d'une action directe, immédiate, constante et régulière des contraintes dans la vie sociale repose sur une conception indue de l'ordre social. Dès que les analyses se précisent (font un « gros zoom »), les divergences et les discordances – le faire cas – font légion. Ceci s'observe au niveau des variations interindividuelles au sein d'une même catégorie sociale; dans la constatation de la permanence des déviations normatives (autant dire d'un mode « insuffisant » d'action des contraintes morales intériorisées); dans les manières effectives dont les coercitions pratiques (dispositifs, organisations, sanctions, réactivité, etc.) modulent les conduites collectives ou individuelles; dans les manières dont les individus, au milieu de contraintes, développent des tactiques ou des formes

diverses d'agir faible (Châtel & Soulet, 2003; de Certeau, 1980). Chaque situation peut *potentiellement* faire cas, autant dire être une manifestation d'une modalité particulière et circonscrite d'action des coercitions (irrégulière, médiante, transitoire).

Bilan d'étape : avant même d'être institués comme cas, il est nécessaire de cerner les raisons des possibilités de le faire. Sous l'emprise du vénérable problème de l'ordre social, cette possibilité est cernée comme aporie ou anecdote. Prendre au sérieux la possibilité irrépressible de faire cas promeut en fait une autre vision ontologique de la vie sociale.

Faire cas : problématisations épistémologiques

La possibilité de « faire cas » est une dimension irrépressible de la vie sociale. Elle est une conséquence toujours potentielle de sa spécificité ontologique. Mais cela n'exclut pas pour autant des considérations proprement épistémologiques. La signification du « faire cas » n'est pas la même dans les diverses sociétés et périodes historiques. Si le faire cas est une possibilité irrépressible de la vie sociale, il faut expliquer son relatif mésusage épistémologique dans le passé et son importance croissante dans la société contemporaine. Une évolution qui s'explique par un changement au niveau des sensibilités collectives.

Si on laisse de côté la sensibilité romantique proprement dite, la société moderne et les sciences sociales ont été relativement peu sensibles au faire cas pendant l'essentiel de leur déploiement : la compréhension de la vie sociale a privilégié d'autres notions et méthodes autour des grands nombres, des robustes tendances, de l'homogénéité. Même les discussions sur les sciences nomothétiques et idiographiques peuvent se comprendre sur l'arrière-plan de sociétés traversées par de puissants processus de standardisation.

La consolidation progressive d'une nouvelle sensibilité collective autour de la singularité modifie *structurellement* notre perception des phénomènes sociaux (Martuccelli, 2010, 2017; Rehwick, 2021; Rosa, 2018). Les cas et les procédures de faire cas cessent d'être l'objet de soupçons. La signification épistémologique des « déviances » (pensons par exemple aux maladies rares) s'accroît en même temps qu'augmente la sensibilité des statisticiens aux points éloignés dans un nuage graphique. À la lumière de cette nouvelle sensibilité envers la singularité, nous sommes en train d'apprendre à vivre et à percevoir différemment la vie sociale – une inflexion qui a des effets importants au niveau de nos représentations collectives.

Conséquence majeure : l'enjeu de la montée en généralité, c'est-à-dire, la subsomption d'un problème particulier dans une question plus générale, sans disparaître, cède le pas à d'autres manières d'agencer le collectif et l'individuel, qui revalorisent les expériences et les témoignages en première personne. Il y va progressivement d'une autre façon d'appréhender les enjeux d'une société : les cas et

le faire cas cessent d'être une affaire anecdotique. Limitons-nous à signaler, faute d'espace, deux grandes inflexions.

Le faire cas : l'épistémologie des portraits sociologiques

L'essor de cette nouvelle sensibilité fait que le recours au faire cas, pendant longtemps une modalité habituelle d'analyse dans la psychologie ou la philosophie morale, se généralise dans d'autres disciplines ou perspectives. On le voit tout particulièrement dans les sociologies de l'individu (Chalari, 2017; Martuccelli & de Singly, 2009; Tarragoni, 2018) et dans la reconnaissance que l'individu est plus que jamais un problème épistémologique (Santiago & Martuccelli, 2022). L'inflexion en cours est bien visible au niveau des portraits sociologiques. Pendant longtemps le portrait individuel a été soit une simple illustration de grands processus structureaux (en sous-entendant que les vies individuelles et l'histoire collective sont une et même chose) ou bien, à l'inverse, l'illustration d'une anomalie (en sous-entendant leur peu de conséquences, ou en les qualifiant de fait divers). La nouveauté est que, dans la période actuelle, les portraits sociologiques – cette modalité particulière du faire cas – sont mobilisés afin d'appréhender les singularités.

Si l'on postule que l'individu n'est qu'une illustration d'un cas plus général (d'un type ou profil social), sa représentation sous forme de portrait n'est ni justifiée ni nécessaire. S'attarder sur son existence personnelle ne peut au mieux qu'être une illustration en « chair et en os » d'un cas plus général. D'ailleurs ce n'est pas un hasard si cette attitude est une des principales manières dont certains sociologues, rompus à des méthodes quantitatives, utilisent le matériel qualitatif : une façon d'illustrer par les « mots » les raisonnements construits à l'aide de « chiffres ». L'expérience d'un individu, saisi comme personnage social, est conçue comme largement interchangeable avec celle d'autres individus de la même catégorie sociale. L'individu est le visage d'une case; il ne fait pas vraiment cas.

Même lorsque l'analyse sociologique s'est construite au plus près de l'individu, l'objectif a été d'atteindre les mécanismes généraux. Le portrait fut un point de départ (et non plus seulement d'arrivée, une illustration); mais l'intérêt pour le singulier s'est largement subordonné à la compréhension du social. Ceci est manifeste, par exemple, comme le signale Passeron (1993) dans les autobiographies de Richard Hoggart (1970, 1991) : la compréhension de sa propre singularité (trajectoire, particularités) est au service de la connaissance impersonnelle des déterminations sociales. Au fond, Hoggart n'a guère de sensibilité envers sa singularité : son souci est de cerner au-delà des « accidents » de sa vie, les grands mécanismes structurels d'assignation de classe.

Dans ce type d'analyses, l'individu est peu ou prou cerné comme anomalie (bizarrerie, exceptionnalité). Il est certes reconnu comme cas, mais uniquement comme un cas. La démarche de l'épistémologie du « penser par cas » (Passeron & Revel, 2005) à partir d'un cas unique – et exceptionnel – s'ancre autour d'un « étonnement »

initial : c'est parce que le cas fait problème à l'intérieur d'un cadre établi de raisonnement qu'il est censé stimuler l'imagination scientifique. Producteur d'une perturbation cognitive, le cas est une procédure heuristique. La portée épistémologique de la singularité découle donc de son caractère disruptif (unique, exemplarité, déviance). La singularité n'est appréhendée que comme un « cas ». Le recours à un seul cas (qu'il s'agisse des autobiographies de Hoggart (1970) ou du cas Agnès chez Garfinkel (2007) vise une forme de compréhension sociologique qui élimine paradoxalement la singularité. Le cas sert – y compris implicitement – de modèle. Il n'est jamais vraiment question de sa singularité différentielle vis-à-vis d'autres expériences analogues.

Pourtant, la question de la singularité ne disparaît pas si facilement. Elle « résiste » à sa dissolution dans le général ou dans sa seule appréhension comme cas anormal. L'essor d'une nouvelle sensibilité envers la singularité promeut un autre horizon épistémologique pour le faire cas. L'individu devient l'objet d'un intérêt intellectuel particulier, et ce souci met à mal bien des connaissances sociologiques. Jean-Paul Sartre (1960/1985) aura magistralement résumé cet enjeu en pointant une insuffisance majeure du marxisme, et par extension des sciences sociales : « Valéry est un intellectuel petit-bourgeois, cela ne fait pas de doute. Mais tout intellectuel petit-bourgeois n'est pas Valéry. L'insuffisance heuristique du marxisme contemporain tient dans ces deux phrases » (p. 53).

À sa façon, le recours renouvelé à la logique des portraits s'attaque à cette difficulté. Il est une traduction méthodologique de la thèse de l'individualisation et de l'hypothèse que, désormais, c'est à partir des expériences et des histoires individuelles que bien des phénomènes sociaux sont le mieux saisis (Beck & Beck-Gernsheim, 2002; Rosanvallon, 1995). Mais comment faire?

À la lumière de cette nouvelle sensibilité (et sur l'arrière-plan des raisons ontologiques ci-dessus signalées), ces recours renouvelés aux portraits questionnent l'idée d'une relation directe et immédiate entre la dynamique des destins sociaux et les individualités. En rompant avec le présupposé d'une équivalence quasi stricte entre un individu et sa catégorie d'appartenance (le propre de la notion de personnage social), les analyses s'organisent autour d'une pluralité de portraits. Il devient immédiatement évident que tous les individus (d'une même catégorie) ne possèdent pas que des traits communs et que les traits spécifiques à chacun ne sont pas tous secondaires.

Avec ces séries de portraits, il s'agit de repérer la diversité des trajectoires de vies et les processus par lesquels le social travaille chacune d'entre elles. La présentation des enquêtés se complexifie : aux caractéristiques sociales classiques peuvent s'ajouter des dimensions biographiques (Kaufmann, 1992). L'administration de la preuve varie : il faut montrer comment le singulier est constitué, pour une part, mais seulement pour une part, de commun. Pour le faire, l'analyse ne peut pas se

contenter d'un seul portrait, il faut au contraire s'efforcer d'expliciter les raisons des variantes interindividuelles (Heinich, 1999; Lahire, 2002, 2004; Singly, 2006). L'étude de la spécificité de chaque individu est bien différente selon que l'analyse privilégie les socialisations secondaires contradictoires, les injonctions de subjectivation des politiques publiques ou les manières dont les acteurs parviennent à s'individualiser – dans les mots de Sartre (1952) : « ce que nous faisons nous-mêmes de ce qu'on a fait de nous » (p. 63). Mais dans tous les cas, le statut épistémologique de l'individu (de cette modalité ordinaire de faire cas) change : il n'est ni exemplaire ni anormal. Certes, il fait cas parce qu'il rend compte, à travers sa singularité, de processus communs; mais le regard s'intéresse aussi à la singularité. Cela n'élimine pas la question de sa représentativité statistique ou de son improbabilité; mais cela autonomise l'appréhension du singulier de la seule intelligibilité du commun.

Le faire cas : enjeux politiques et représentations médiatiques

Si la singularisation des analyses est encore malgré tout périphérique dans la sociologie, l'enjeu est en revanche de plus en plus actif et même central dans bien des débats politiques et médiatiques, où se généralisent les discussions passionnelles autour de certains « cas », de façon transversale aux grands clivages idéologiques. Sans disparaître, les dogmatismes idéologiques d'hier sont concurrencés par un éventail large de postures qui valorisent différemment les convictions personnelles, l'authenticité et la véracité. Il ne s'agit nullement d'un triomphe unilatéral du subjectif ni du primat de l'irrationnel contre l'objectivité; mais d'une autre manière d'attirer et de capturer l'attention. On s'embrase collectivement pour une histoire singulière d'euthanasie, pour un viol, pour le corps d'un enfant mort sur une plage européenne, mais aussi pour la vie d'un orang-outan tué dans un zoo.

Et si les individus se passionnent pour ces débats, ce n'est nullement parce que « le » cas en particulier fédère un problème collectif, mais parce qu'ils sont intéressés – engagés – par « ce » cas singulier en tant que cas singulier. La vie sociale s'ouvre ainsi presque quotidiennement à des polémiques autour de « cas » qui se chargent d'intenses investissements subjectifs. Les affaires publiques sont ressenties comme des questions personnelles (Martuccelli, 2017). Progressivement, sans être entièrement abandonnés, l'administration de la preuve, voire le travail d'argumentation, sont délaissés au profit d'interprétations données à la première personne, engageant une voix, témoignant d'une réaction personnelle. À la faveur de cette nouvelle modalité d'implication affective dans la vie sociale, le faire cas se leste de nouvelles potentialités : les individus ont de plus en plus à cœur les affaires de société – elles-mêmes de plus en plus cernées par et grâce à des cas.

Du coup, la transition est souvent immédiate entre un problème général de société et un cas singulier. Il y va de l'entrée dans une expérience de la vie sociale hautement affective, où tout tend à s'éprouver et à se juger en première personne.

L'affectivité implicative devient la tonalité générale d'une expérience historique de la société. À chacun ses convictions, à chacun surtout sa sensibilité.

Déjà en 1922, Walter Lippman attirait l'attention sur le fait que les médias – à son époque surtout la presse écrite – avaient tendance à donner une représentation dramatisée des événements, en favorisant la mobilisation des stéréotypes et le saisissement ordinaire du monde comme une suite ininterrompue de problèmes (des « cas »). Quelques histoires singulières étaient censées y résumer les phénomènes collectifs, dans une version souvent paroxystique du faire cas. En fait, d'un côté, les médias mobilisent une mise en narration très personnelle où l'important est d'appréhender ce qu'éprouve l'individu « de l'intérieur »; mais d'un autre côté, cette personnalisation du ressenti s'accompagne souvent d'une profonde décontextualisation. Les analyses élargies des contextes perdent de la pertinence au vu d'histoires individuelles, dans lesquelles la véracité du vécu prime sur l'intelligible. C'est parfois le règne de l'anecdote; c'est surtout l'empire du témoignage à la première personne. Ce qui capte vraiment l'attention se joue à la croisée de la crédibilité d'un vécu et de l'improbabilité d'un événement.

Au-delà des histoires individuelles, le flot continu d'informations impose une narration particulière, celle d'un monde soumis à l'hétérogénéité radicale des événements. Dans ce sens, les faits divers représentent bien plus qu'une simple modalité anecdotique. À bien des égards, ils définissent le propre de la trame narrative des médias et par ce truchement la représentation généralisée d'un monde social soumis à une série ordinaire d'événements hétérogènes qui ne font pas toujours sens. Une manière, même biaisée, de restituer la contingence de la vie sociale. Une façon ordinaire d'appréhender le monde par des faire cas.

Résultat : se défait la nécessité autrefois posée comme indispensable à toute entrée dans l'arène politique, de dé-singulariser les problèmes personnels afin de les construire comme enjeux collectifs. Il y a bientôt 40 ans, dans une étude dédiée au courrier adressé par les lecteurs au journal *Le Monde* (Boltanski et al., 1984), les chercheurs ont décidé d'« écarter » du corpus les lettres qu'ils ont jugées « bizarres », c'est-à-dire, trop ancrées dans des problèmes personnels ou des « bisbilles » dans les relations. L'incapacité à opérer une montée en généralité dégradait ces lettres, à leurs yeux, en pur « cas » anecdotiques.

Notre sensibilité collective n'est désormais plus la même. La résonance interindividuelle est devenue une voie légitime de compréhension des enjeux politiques. L'engagement ne doit plus se dissocier des motifs individuels, mais il doit au contraire faire état des raisons personnelles de l'implication. La solidarité s'enracine dans l'affectivité; dans le fait, hautement singulier, d'être personnellement touché. Le cas singulier fait sens par lui-même. Si cette seule logique ne permet pas de lire toutes les luttes sociales, elle n'en manifeste pas moins une tendance profonde. Le faire cas

gagne en acuité politique : il est nécessaire de donner un visage aux enjeux de société; il est important de payer de sa personne, de témoigner d'une proximité ou d'une implication affective avec un « cas » singulier. La familiarité avec les victimes fait désormais signe, témoignage, preuve de la connaissance des enjeux, là où naguère le dispositif militant soulignait au contraire la nécessaire prise de distance avec les affects. Le social, en devenant une question hautement personnelle, accorde une nouvelle signification politique aux différentes manières de faire cas.

Conclusion

Dans cet article nous avons abordé les deux grandes dimensions du faire cas, toutes les deux signalant son caractère désormais incontournable dans la vie sociale. D'une part, la possibilité irrépressible du faire cas, en témoignant de la spécificité ontologique de la vie sociale, invite à une reconceptualisation de la contingence et de l'hétérogénéité sociale toujours présentes dans une société et du travail effectif des coercitions. D'autre part, l'intérêt croissant accordé au faire cas témoigne de l'avènement d'une nouvelle sensibilité collective envers la singularité et des manières dont se transforment nos façons d'appréhender les phénomènes sociaux. Le faire cas est désormais un enjeu central : il est plus que jamais au cœur de la théorie sociale et des enjeux méthodologiques.

Références

- Abercrombie, N., Hill, S., & Turner, B. S. (1980). *The dominant ideology thesis*. George Allen and Unwin.
- Alexander, J., Giesen, B., Münch, R., & Smelser, N. J. (1987). *The micro-macro link*. University of California Press.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity Press.
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization*. Sage Publications.
- Bell, D. (1979). *Les contradictions culturelles du capitalisme*. Presses universitaires de France.
- Boltanski, L., Darré, Y., & Schiltz, M.-A. (1984). La dénonciation. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 51(3), 3-40.
- Castoriadis, C. (1975). *L'institution de la société*. Éditions du Seuil.
- Chalari, A. (2017). *The sociology of the individual*. Sage Publications.
- Châtel, V., & Soulet, M.-H. (Éds). (2003). *Agir en situation de vulnérabilité*. Les Presses de l'Université Laval.
- De Certeau, M. (1980). *L'invention du quotidien* (vol. 1). Gallimard.

- Dubet, F. (1994). *Sociologie de l'expérience*. Éditions du Seuil.
- Dubet, F., & Martuccelli, D. (1998). *Dans quelle société vivons-nous?* Éditions du Seuil.
- Durkheim, É. (1987). *Les règles de la méthode sociologique*. Presses universitaires de France.
- Febvre, L. (2003). *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*. Éditions Albin Michel.
- Garfinkel, H. (2007). *Recherches en ethnométhodologie*. Presses universitaires de France.
- Giddens, A. (1987). *La constitution de la société*. Presses universitaires de France.
- Ginzburg, C. (2014). *Le fromage et les vers*. Éditions Aubier.
- Goffman, E. (1991). *Les cadres de l'expérience*. Éditions de Minuit.
- Gramsci, A. (1983). *Cahiers de prison* (Tome 2, vol. 6-9). Éditions Gallimard.
- Gramsci, A. (1990). *Cahiers de prison* (Tome 4, vol. 14-18). Éditions Gallimard.
- Heinich, N. (1999). *L'épreuve de la grandeur*. Éditions La Découverte.
- Hoggart, R. (1970). *La culture du pauvre*. Éditions de Minuit.
- Hoggart, R. (1991). *33 Newport Street*. Éditions Gallimard/Seuil.
- Joas, H. (1999). *La créativité de l'agir*. Éditions du Cerf.
- Kaufmann, J.-C. (1992). *La trame conjugale*. Éditions Nathan.
- Lahire, B. (2002). *Portraits sociologiques*. Éditions Nathan.
- Lahire, B. (2004). *La culture des individus*. Éditions La Découverte.
- Lepetit, B. (Éd.). (1995). *Les formes de l'expérience*. Éditions Albin Michel.
- Martuccelli, D. (1999). *Sociologies de la modernité*. Éditions Gallimard.
- Martuccelli, D. (2005). *La consistance de la vie sociale*. Presses universitaires de Rennes.
- Martuccelli, D. (2010). *La société singulariste*. Armand Colin.
- Martuccelli, D. (2014). *Les sociétés et l'impossible*. Armand Colin.
- Martuccelli, D. (2017). *La condition sociale moderne*. Gallimard.
- Martuccelli, D., & Singly, F. de (2009). *Les sociologies de l'individu*. Armand Colin.
- Marx, K., & Engels, F. (1976). *L'idéologie allemande*. Éditions sociales. (Ouvrage original publié en 1844).
- Parsons, T. (1949). *The structure of social action* (2^e éd.). The Free Press.
- Passeron, J.-C. (1993). Portrait de Richard Hoggart en sociologue. *Enquête*, (8), 79-111.
- Passeron, J.-C., & Revel, J. (Éds). (2005). *Penser par cas*. Éditions de l'EHESS.

- Ramos, S. (2017). *Republicanism popular. Escritos de Santiago Ramos* [Républicanisme populaire. Écrits de Santiago Ramos]. LOM Ediciones.
- Reckwitz, A. (2021). *La société des singularités*. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Revel, J. (Éd.). (1996). *Jeux d'échelle*. Éditions EHESS-Gallimard-Seuil.
- Rosa, H. (2018). *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*. Éditions de La Découverte.
- Rosanvallon, P. (1995). *La nouvelle question sociale*. Éditions du Seuil.
- Santiago, J., & Martuccelli, D. (2022). The individual: An unresolved issue for sociology. *Convergencia*, (29), 1-27.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant*. Éditions Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1952). *Saint Genet, comédien et martyr*. Éditions Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1985). *Critique de la raison dialectique*. Éditions Gallimard. (Ouvrage original publié en 1960).
- Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance*. Yale University Press.
- Simmel, G. (1999). *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*. Presses universitaires de France.
- Singly, F. de (2006). *Les adonaissants*. Armand Colin.
- Taleb, N. N. (2007). *Le cygne noir*. Éditions des Belles Lettres.
- Tarragoni, F. (2018). *Sociologies de l'individu*. Éditions de la Découverte.
- Touraine, A. (1973). *Production de la société*. Éditions du Seuil.
- Wagner, P. (1996). *Liberté et discipline*. Éditions Métailié.
- Williams, R. (1977). *Marxism and literature*. Oxford University Press.

Pour citer cet article :

Martuccelli, D. (2023). Ce que fait le « faire cas » à la sociologie. *Recherches qualitatives, Hors-série « Les Actes »*, (28), 126-142.

Danilo Martuccelli, docteur en sociologie, est professeur de sociologie à l'Université Paris Cité et chercheur à l'Universidad Diego Portales. Ses recherches portent notamment sur la théorie sociale, la sociologie politique et la sociologie de l'individuation. Dans ses études et enquêtes il a privilégié les méthodes qualitatives et la sociologie historique interprétative.

Pour joindre l'auteur :
danilomartuccelli@gmail.com