

Jeffrey C. Alexander et les dix ans du programme fort en sociologie culturelle

Jonathan Roberge

Number 47, January 2009

Dialogues théoriques sur la culture

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1004979ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1004979ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Liber

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Article abstract

The article analyzes the development of Jeffrey C. Alexander's theoretical work from the strong program in cultural sociology at the end of the 90's to its transformation in cultural pragmatics today. First, it proposes to look at the different ways by which Alexander promotes the autonomy of meaning and culture; namely through the concept of text and a reassessment of the semiotic and semantic traditions in sociology. Hence, Durkheim's influence is often underlined. The article goes on to suggest that the performative turn in Alexander's work adds to the strong program by offering new elements for a theory of action. Contemporary societies are «ritual-like», that is to say they are no longer fully ritualistic without being, for that reason, meaningless or wholly rationalized. In these conditions, social actors become engaged in the process of reconnecting the many parts of their performances: audience, collective representations, mise-en-scène, symbolic means, etc. Lastly, the article puts forward concrete examples of this particular logic under the form of the performances of social movements in a binary civil sphere, on the one hand, and the study of cultural traumas, on the other. These examples demonstrate that Alexander's theoretical frame allows for an interesting combination of culture and politics even if devoid of a complete critical theory.

Cite this article

Roberge, J. (2009). Jeffrey C. Alexander et les dix ans du programme fort en sociologie culturelle. *Cahiers de recherche sociologique*, (47), 47–66.
<https://doi.org/10.7202/1004979ar>

Jonathan Roberge

Jeffrey C. Alexander et les dix ans du programme fort en sociologie culturelle

Dire du tournant culturel qu'il a bouleversé la sociologie, son sort, ses méthodes et sa compréhension d'elle-même est très certainement un euphémisme. Parti d'Europe dans les années 1960 et 1970, le phénomène s'est rapidement répandu pour traverser à la fois les frontières disciplinaires (histoire, anthropologie, etc.) et les aires géographiques (Australie, Amérique latine, etc.). Est peut-être alors seulement restée relativement intacte la « forteresse américaine ». Parce que les États-Unis et la sociologie qui s'y pratique sont bel et bien cela, un contexte intellectuel tout à fait particulier ; pas exactement ethnocentrique, mais pas non plus franchement ouvert et accessible. Il s'agit d'abord d'un contexte marqué par toute l'influence d'une tradition pragmatiste ayant favorisé le développement d'études plus concrètes et davantage tournées vers des explications de type *middle-range* — Talcott Parsons étant, du coup, l'exception confirmant la règle¹. Ensuite, il importe de voir que la sociologie américaine est toujours restée très près de sa base ou de son noyau institutionnel, c'est-à-dire des débats au sein de l'American Sociological Association². C'est donc dans cet environnement que peuvent et doivent être restitués les travaux de Jeffrey C. Alexander et de ses proches collaborateurs (à UCLA puis au Center for Cultural Sociology de l'université Yale depuis le tournant du millénaire).

1. À ce propos, voir M. Lamont et R. Wuthnow, « Betwixt and between: recent cultural sociology in Europe and the United States », dans G. Ritzer (dir.), *Frontiers of Social Theory*, New York, Columbia University Press, 1990, p. 292, de même que P. Smith, « The new american cultural sociology: an introduction », dans P. Smith, *The New American Cultural Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 11.

2. B. Langer, « The return of the repressed: Alexander's cultural pragmatics », *Thesis Eleven*, n° 79, novembre 2004, p. 48 ; P. Smith, art. cité, p. 8.

Si ces travaux sont indissociables de ce contexte américain, ils n'y sont pourtant pas réductibles. La tension est même plutôt palpable. L'entreprise consiste à vouloir s'extraire de tout ce qui pourrait la limiter pratiquement et intellectuellement. Ce que cherche à développer Alexander, autrement dit, n'est rien de moins qu'une théorie générale, macro-logique de la culture et du sens. Et c'est ce qui en fait à la fois la richesse et la complexité; le fait qu'elle ne soit absolument pas dénuée d'ambiguïtés et d'ambivalences, mais que ce soit là la raison précise pour laquelle elle est tout à fait digne d'intérêt.

Cet article n'est certes pas le premier à souligner le caractère ambitieux du projet théorique de Jeffrey C. Alexander³. Il est question chez lui d'un effort qu'il va lui-même dire «systématique» pour en arriver à une sociologie culturelle qui serait la mesure inverse de ce qu'est une sociologie de la culture. Telle est la ligne de faille, telle est l'alternative. Soit la culture est abordée comme totalité signifiante et son sens profond est à prendre au sérieux — ce que privilégie Alexander —, soit la culture est à expliquer par autre chose qu'elle-même et en premier lieu par des déterminants sociaux ou économiques ayant tôt fait d'en réduire la portée. Rendre compte de cette dichotomie, de cette différence paradigmatique constitue tout un programme intellectuel; quelque chose justement comme le *strong program* développé en sociologie des sciences par David Bloor, d'une part, Bruno Latour et Steve Woolgar, de l'autre⁴. Dans les quelque dix dernières années, Jeffrey C. Alexander n'a jamais cessé de tourner et de retourner cette idée qu'il fallait absolument développer ce type de programme fort en sociologie culturelle; ce qu'il s'agira, par ailleurs, de montrer dans la première partie de cet article. Cela dit, il ne saurait être question d'un programme d'une seule et même facture, dogmatique et définitif. C'est ainsi que depuis quatre ou cinq ans les préoccupations ont évolué et que la perspective s'est enrichie au point

3. Voir, parmi d'autres, R. Eyerman, «Jeffrey Alexander and the cultural turn in social theory», F. Kurasawa, «Alexander and the cultural refounding of american sociology», *Thesis Eleven*, n° 79, novembre 2004, respectivement p. 26 et 54; J. Marontate, «Review essay of Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen and Jason L. Mast (dir.), *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*», *Canadian Journal of Sociology Online*, juillet-août 2007, p. 1.

4. L'idée d'un programme fort en sociologie des sciences s'élabore principalement à partir de la prise en considération des conventions culturelles et linguistiques qu'implique inévitablement la construction des méthodes et des procédures dites «objectives». À ce propos, voir D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Londres, Routledge, 1976, de même que B. Latour et S. Woolgar, *Laboratory Life*, Princeton, Princeton University Press, 1986. En ce qui a trait cette fois à l'apparition de ce programme fort chez Alexander et ses collaborateurs, on se référera principalement à J. C. Alexander et P. Smith: «Sociologie culturelle ou sociologie de la culture? Un programme fort pour donner à la sociologie son second souffle», *Sociologie et sociétés*, vol. 30, n° 1, 1998, p. 107-116, et «The strong program in cultural theory. Element of a structural hermeneutics», dans J. H. Turner (dir.), *Handbook of Sociological Theory*, New York, Kluwer Academic et Plenum, 2002, p. 135-150. C'est cette seconde version qui est suivie ici.

d'incorporer ce qui s'appelle maintenant la *cultural pragmatics*⁵; la deuxième partie de cet article en rend compte. Enfin, troisième partie de l'analyse qui va suivre, il s'agira de voir que Jeffrey C. Alexander n'a jamais cessé de vouloir éprouver ou tester son corpus théorique au travers d'études davantage empiriques sur la société civile américaine ou les attentats du 11 septembre 2001, notamment.

Le *strong program* en sociologie culturelle

Si la sociologie culturelle et le programme fort possèdent quelque droit, c'est surtout parce qu'ils affirment d'emblée l'autonomie de la culture⁶. Présupposition, fondement théorique, ligne de faille avec n'importe quel autre courant, tout part de cette autonomie et tout y revient. C'est même là le début d'un travail visant à doter la culture d'un statut ontologique. Chez Alexander, la culture *existe*, elle *est* par et pour son autonomie. La discussion se situe alors très loin de toute idée — assez populaire d'ailleurs — de la culture comme *tool kit*, sorte de coffre à outils à disposition, ou même encore de la culture comme épiphénomène, passager et éphémère. L'objectif est toujours d'affirmer le pouvoir déterminant de la sphère culturelle; ce qui ne peut passer, du coup, que par l'affirmation de son caractère hautement signifiant. La culture comme monde est en tant que telle *domain of meaning*, c'est-à-dire pleine d'un sens à la fois indépassable, irradiant et intarissable: «Telle que nous la voyons, écrivent Alexander et ses collaborateurs, la société ne va jamais perdre son mystère — son irrationalité, son "épaisseur", sa béatitude, sa magie noire, ses rituels cathartiques, son émotivité parfois féroce et incompréhensible de même que ses solidarités si denses qu'elles sont parfois splendides et souvent torturées⁷.»

C'est ainsi que la culture se pose en tant que signification, et ce dans le même mouvement où elle s'oppose à autre chose qu'elle-même. Ce qui appelle certes quelques remarques. Pour Alexander, l'autonomie dont il s'agit doit être comprise chaque fois comme «relative⁸» en un sens

5. À ce propos, voir principalement J. C. Alexander, «Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy», *Sociological Theory*, vol. 22, n° 4, décembre 2004, p. 527-573; J. C. Alexander, B. Giesen et J. L. Mast (dir.), *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; J. C. Alexander, «Toward a new, macro-sociological theory of performance», *Yale Journal of Sociology*, vol. 23, 2003, p. 45-48; J. C. Alexander, «Performance and power», *Culture*, automne 2005, p. 1-14.

6. «L'engagement envers une théorie socioculturelle qui reconnaît l'autonomie de la culture est la qualité la plus importante du programme fort», J. C. Alexander et P. Smith, «The strong program...», art. cité, p. 137.

7. J. C. Alexander, S. Sherwood et P. Smith, «Risking enchantment: theory and methodology in cultural analysis», *Culture: Newsletter of the Culture Section of the American Sociological Association*, vol. 8, n° 1, 1993, p. 10.

8. J. C. Alexander et P. Smith, «The strong program in cultural theory», art. cité, p. 136. Voir aussi J. C. Alexander, «Analytic debates: understanding the relative

particulier. Son analyse procède par couples dans lesquels les termes sont très justement relatifs l'un à l'autre, impensables l'un sans l'autre : culture et société, sens et expérience, représentation et action, etc.⁹. Ces couples sont dans un rapport de proximité et de distance, à savoir qu'il y a compénétration sans pour autant que les termes se perdent les uns dans les autres. L'individu, pour prendre cet autre exemple, est toujours déjà dans la culture alors même que celle-ci lui fait face, que l'objectivité répond à la subjectivité et ainsi de suite. Cette fois encore, la tension est palpable ; elle est même voulue comme telle par Alexander puisque c'est à cette seule condition que peut émerger une analyse à la fois multicausale et multidimensionnelle.

Dans les circonstances, il serait certes futile de vouloir cacher la dimension proprement polémique du programme fort. Ce dernier fait montre d'un style combatif, très critique de certaines autres positions théoriques et lui-même objet de critiques pour le moins acerbes. D'une part, il est assez facile de s'imaginer que l'existence d'un tel programme fort est indissociable de la dénonciation de *weak programs*¹⁰. Au rang de ceux-ci, semblent irrémédiablement se trouver l'école de Birmingham et les *cultural studies*. Le problème, dit Alexander, c'est qu'à trop interpréter la culture en termes d'hégémonie ou de domination de classe — ce qui est, par exemple et pour aller très vite, une partie néanmoins importante du propos néogramscien chez Stuart Hall — on a tôt fait de réduire le monde culturel à celui du politique¹¹. Et, de fait, c'est le même problème qu'on rencontre chez Pierre Bourdieu quoiqu'en des termes, il est vrai, passablement différents. Du point de vue du programme fort, Bourdieu commet l'erreur de ne pas prendre au sérieux le sens profond de l'éducation ou de l'art, entre autres exemples. Pour lui, ce ne sont que des boîtes noires, des variables dépendantes dans le grand édifice de la domination symbolique et de la reproduction des inégalités sociales¹². Cela, donc, pour affirmer ou

autonomy of culture», dans J. C. Alexander et S. Seidman (dir.), *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 1-27.

9. Une liste plus exhaustive comprendrait bien sûr le rapport entre niveaux micro et macro, de même que la désormais célèbre querelle entre *agency* et *social structure*. Sur ce dernier point, et la manière dont il est posé chez Alexander, voir entre autres J. C. Alexander, «Recent sociological theory between agency and social structure», *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue suisse de sociologie*, vol. 18, n° 1, 1992, p. 7-11.

10. Voir J. C. Alexander et P. Smith, «The strong program in cultural theory», art. cité, p. 140-143.

11. Voir J. C. Alexander, S. Sherwood et P. Smith, «The British are coming... again! The hidden agenda of "cultural studies"», *Contemporary Sociology*, vol. 22, n° 3, 1993, p. 370-375. Dans le même ordre d'idées, mais d'un point de vue plus européen, il est aussi possible de se référer à C. Rojek et B. Turner, «Decorative sociology: towards a critique of the cultural turn», *Sociological Review*, vol. 48, n° 4, 2000, p. 629-648.

12. La critique complète des travaux de Bourdieu se trouve dans J. C. Alexander, *La réduction. Critique de Bourdieu*, Paris, Cerf, 2000.

réaffirmer l'autonomie de la culture contre toute réduction politique, économique, etc. Mais, d'autre part, il faut voir que ces positions tranchées du programme fort lui ont également valu plusieurs critiques. Ainsi, l'un des commentateurs les plus âpres des travaux d'Alexander est sans nul doute Gregor McLennan¹³. L'accusation porte sur le caractère par trop idéaliste du programme fort, qui se lance dans des synthèses très abstraites, très morales et assez près de l'impasse théorique — incapable qu'il serait entre autres de justifier la dimension «relative» de l'autonomie de la culture. La critique est-elle fondée? Alexander s'en tient-il vraiment à la structure générale du fait social, sa moralité ou, pis encore, sa fonctionnalité? Chose certaine, Alexander s'en défend bien; aussi, et peut-être surtout, parce que cela pointe en direction de problèmes plus ou moins secondaires, sinon dépassés¹⁴. Le véritable enjeu, lui, est ailleurs.

Le présent article voudrait défendre l'idée — assez rare chez les commentateurs, par ailleurs — selon laquelle l'enjeu le plus fondamental du programme fort tient à la manière dont il entend lier l'ontologie et l'épistémologie, c'est-à-dire l'objet qu'est la culture avec une méthode, une compréhension qui lui serait appropriée. Pourquoi le plus fondamental? Pour deux raisons. Primo, c'est en voulant développer cette épistémologie que les auteurs du programme fort, Alexander en tête, ont sûrement éprouvé le plus de difficultés conceptuelles en sorte qu'ils ont dû recourir aux ressources de la théorie sociologique «pure» ou, du moins, puiser aux sources de la théorie dite classique. Secundo, ces détours et les efforts qu'ils ne manquent pas d'exiger ont très certainement forcé le programme fort à rompre avec le contexte intellectuel américain. C'est par les ambiguïtés et les complications de sa méthode, autrement dit, que le programme fort se montre le plus intéressant, original et novateur. Et quelle est-elle cette méthode? Elle se donne à voir pour ce qu'elle est, une sorte de *structural hermeneutics* — l'expression *reflexive hermeneutics* est également employée,

13. Voir G. McLennan, «Fin de sociologie? The dilemmas of multidimensional social theory», *New Left Review*, n° 230, 1998, p. 58-90; G. McLennan, «Rationalizing musicality: a critique of Alexander's "strong program" in cultural sociology», *Thesis Eleven*, n° 79, 2004, p. 75-86; G. McLennan, «The "new american cultural sociology": an appraisal», *Theory, Culture and Society*, vol. 22, n° 6, 2005, p. 1-18.

14. «Reconnaître l'immense impact des idées, croyances et émotions ne revient pas à succomber à un quelconque volontarisme non sociologique. Ce n'est pas croire que les gens sont libres de faire comme ils l'entendent. Ce n'est pas tomber dans l'idéalisme contre lequel la sociologie doit effectivement se définir ni dans le moralisme tambour battant auquel, justement, la sociologie est un antidote» (J. C. Alexander, *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 5). À noter aussi que l'apparition du programme fort survient après le néofonctionnalisme chez Alexander comme si, très précisément, il venait marquer un changement de paradigme. Voir, entre autres, J. C. Alexander, «After neofunctionalism: action, culture and civil society», dans J. C. Alexander, *Neofunctionalism and After*, Oxford, Basil Blackwell, 1998, p. 210-233.

mais semble avoir été mise graduellement de côté¹⁵. L'idée paraît tellement condensée et frappante très précisément parce que, encore une fois, elle n'est pas dénuée de problèmes et d'ambiguïtés. Historiquement, et comme l'a très bien fait remarquer le commentaire de Fuyuki Kurasawa, les méthodes herméneutiques et structuralistes ont eu tendance à s'opposer avec une certaine virulence plutôt qu'à se louer mutuellement¹⁶. Si donc il faut négocier cette difficulté, la meilleure façon est sans doute de revenir en arrière, d'ouvrir la perspective et d'essayer de faire de cette *structural hermeneutics* quelque chose comme le point de rencontre entre deux des plus importantes traditions de pensée en sciences humaines.

Une première source d'inspiration dans l'élaboration du *strong program*, en général, de la *structural hermeneutics*, en particulier, est liée au développement des *Geisteswissenschaften* dans l'Allemagne de la fin du dix-neuvième siècle. C'est la dimension plus proprement herméneutique du projet, très proche de la sémantique et de l'interprétation. Ici, ce sont les figures de Wilhelm Dilthey et même de Max Weber qu'il importe de souligner dans la mesure où ce sont elles qui ont d'abord légitimé l'idée qu'une science puisse aussi être tournée vers le sens¹⁷. Mais il faudra surtout attendre les travaux de Paul Ricœur pour que cette grande tradition herméneutique marque profondément ce qui est pour ainsi dire le destin du programme fort¹⁸ — comment, du coup, ne pas voir toute la fortune qu'a connue

15. L'énoncé programmatique de la *structural hermeneutics* se trouve dans J. C. Alexander et P. Smith, «The strong program in cultural theory», art. cité, p. 135; pour la *reflexive hermeneutics*, voir J. C. Alexander, S. Sherwood et P. Smith, «Risking enchantment», art. cité, p. 13.

16. F. Kurasawa, art. cité, p. 61. Un exemple éloquent de cette tension entre herméneutique et structuralisme se trouve dans le numéro 322 de la revue *Esprit* publié en 1963, «La pensée sauvage» et le structuralisme». Ricœur y publie un important article intitulé «Structure et herméneutique» alors que Lévi-Strauss se prête au jeu du débat avec Ricœur dans «Réponses à quelques questions». La conclusion de l'échange par Ricœur est à ce point une accusation qu'elle mérite d'être citée au long: «[...] vous [c'est-à-dire Lévi-Strauss] êtes dans le désespoir du sens; mais vous vous sauvez par la pensée que, si les gens n'ont rien à dire, du moins ils le disent si bien qu'on peut soumettre leur discours au structuralisme. Vous sauvez le sens, mais c'est le sens du non-sens, l'admirable arrangement syntaxique d'un discours qui ne dit rien. Je vous vois à cette conjonction de l'agnosticisme et d'une hyperintelligence des syntaxes. Par quoi vous êtes à la fois fascinant et inquiétant» (p. 653).

17. Ce rapprochement entre Dilthey et Weber est particulièrement explicite dans J. C. Alexander, «Intellectual origins of the strong program: preface for korean edition of *The Meanings of Social Life*», manuscrit non publié, p. 2-3. Dans cette lignée faisant de Weber un herméneute, on consultera aussi Z. Bauman, *Hermeneutics and the Social Science*, New York, Columbia University Press, 1978, p. 69-88.

18. «Le programme fort en sociologie culturelle [...] a suivi la démonstration philosophique de Paul Ricœur selon laquelle l'action sensée peut être considérée comme un texte [...]» (J. C. Alexander et J. L. Mast, «Introduction: symbolic action in theory and practice: the cultural pragmatics of symbolic action», dans

«The model of the text: meaningful action considered as a text¹⁹» aux États-Unis? C'est ce concept de texte qui est à présent tout à fait central; Alexander et ses collaborateurs s'en inspirant librement, et ce jusqu'à discuter de *social-symbolic text* et de *text-based societies*²⁰. C'est que la notion de texte, en effet, semble posséder toutes les caractéristiques devant lui permettre de cerner cet objet qu'est la culture. Première caractéristique, un texte est à lui-même son propre monde, c'est-à-dire qu'il se meut dans une clôture et une logique chaque fois unique; ce par quoi, aussi, il renvoie parfaitement à l'idée de l'autonomie de la culture. Ce que cherche ainsi à traduire le programme fort, c'est une certaine *culture structure* saisie dans son *inside*, dans son *inner meaning*. Deuxième caractéristique, un texte est toujours un ensemble signifiant; il possède une *texture*, un tissage bien particulier que seule l'interprétation peut rendre intelligible et compréhensible — il y a en cela quelque chose d'un «engagement à reconstruire herméneutiquement le texte social d'une manière riche et persuasive²¹». Ce qui mène à la troisième caractéristique. Celle-ci se définit par le fait que la textualité possède un rapport tout à fait privilégié avec l'acte de lecture. Certes, les spécialistes interprètent et lisent le social comme un texte, mais ils ne sont pas les seuls à le faire puisqu'ils sont accompagnés par tous ces gens qu'on aura tort de dire ordinaires. Il s'agit donc là d'un double mouvement: de l'action sociale vers le texte et, inversement, du texte vers l'action sociale, les gens et leurs interactions.

La seconde influence devant permettre de comprendre, mais aussi, encore une fois, de désenclaver ce concept de *structural hermeneutics* renvoie à toute la tradition sémiotique. La discussion se situe à présent du côté plus structural et, assez curieusement, il s'agit de partir du milieu de cette tradition pour en rendre compte. Ce milieu est représenté par l'œuvre de Ferdinand de Saussure et plus particulièrement par son *Cours de linguistique générale*²². Il est assez connu en cela que le langage est réputé avoir deux principales caractéristiques, à savoir d'être arbitraire et de constituer un système de signes. D'une part, il s'agit de voir qu'il n'y a pas de lien intrinsèque entre un signifiant et un signifié par exemple, en sorte que la culture

J. C. Alexander, B. Giesen et J. L. Mast (dir.), *op. cit.*, p. 2), ou encore «[s]uivant l'interprétation de la méthode herméneutique proposée par Paul Ricœur, notre approche construit l'objet des recherches empiriques comme étant le monde signifiant du "texte social"» (J. C. Alexander, S. Sherwood et P. Smith, «Risking enchantment», art. cité, p. 11). Voir aussi J. C. Alexander et P. Smith, «The strong program in cultural theory», art. cité, p. 137, 140 et 146.

19. P. Ricœur, «The model of the text: meaningful action considered as a text», *Social Research*, no 38, 1971, p. 529-562.

20. La première expression est tirée de J. C. Alexander, B. Giesen et J. L. Mast (dir.), *op. cit.*, p. 1; la seconde, de J. C. Alexander, «Cultural pragmatics», art. cité, p. 538.

21. J. C. Alexander et P. Smith, «The strong program in cultural theory», art. cité, p. 137.

22. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1995.

comme sens puisse apparaître dans sa relative indépendance face à la réalité des déterminations sociales. D'autre part, en disant que le langage est un système de signes, la linguistique structurale prend parti pour une certaine autoréférentialité; les signes se conditionnent mutuellement dans une synchronie qui laisse très peu de place à tout extérieur, ce qui vient donc redoubler l'autonomie culturelle. À partir de l'œuvre saussurienne, s'ouvre ou se profile ainsi une perspective dans laquelle viendront s'inscrire notamment Claude Lévi-Strauss et Roland Barthes. Or voilà, ce qui intéresse particulièrement Alexander et ses collaborateurs c'est de montrer que, en amont de cette tradition, tout se joue déjà chez le dernier Durkheim, celui des *Formes élémentaires de la vie religieuse*²³. Il est même tout à fait possible de défendre l'idée selon laquelle l'œuvre de Jeffrey C. Alexander est construite à partir de cette découverte²⁴. Ce que permet le dernier ouvrage de Durkheim, c'est surtout de dépasser le formalisme inhérent à la sémiotique puisque, chez lui, l'autonomie du symbolique et de la culture reste inséparable de l'émotivité, de l'évaluation morale et du rituel. Il est donc toujours question d'une certaine richesse du sens qui certes s'oppose aux individus, qui est dans le fait social et la représentation collective, mais qui néanmoins permet toutes ces choses dont la solidarité et la division du travail. La culture est alors conçue en tant que dynamique institutionnelle et système classificatoire par le truchement, entre autres, de la distinction tout à fait fondamentale du sacré et du profane — il s'agira très certainement d'y revenir.

Le tournant vers la *cultural pragmatics*

Le projet intellectuel de Jeffrey C. Alexander est non seulement ambitieux et boulimique, mais constamment à l'affût de nouvelles idées. C'est ainsi qu'au tournant du millénaire il s'est surtout attaché au *performative turn* — chez des auteurs comme Victor Turner et Richard Schechner, par exemple, eux-mêmes inspirés par les travaux liminaires de Kenneth Burke, Clifford Geertz et Erving Goffman²⁵. Pour aller à l'essentiel, le développement du

23. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1985.

24. Que l'on pense à certains de ses livres comme *Theoretical Logic in Sociology*, vol. II, (Berkeley et Londres, University of California Press et Routledge, 1983), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), ou encore celui qu'il dirige avec P. Smith, *The Cambridge Companion to Durkheim* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005) et aux nombreux articles qu'il a écrits sur le sujet.

25. Voir, entre autres, R. Schechner, *Ritual, Play, and Social Drama*, New York, Seabury Press, 1977; V. Turner, *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Press, 1987; K. Burke, *The Philosophy of Literacy Form: Studies in Symbolic Action*, New York, Vintage, 1957; E. Goffman, *The Presentation of the Self in Every Day Life*, New York, Anchor Books, 1956; C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 2000. Il est tout à fait possible de dire que l'influence de Geertz sur le développement du programme fort est au moins aussi

concept de performance permet d'insister sur au moins trois points: la théâtralité du social, l'idée qu'une performance est elle-même un texte qui «*walks and talks*» et la centralité presque absolue de l'action symbolique ou symboliquement médiée. Ces points ont en commun de créer une constellation concrète ou, du moins, assez près de l'agir humain et de sa créativité. Et c'est ce qui intéresse fondamentalement Alexander. Chez lui, cela va prendre le nom de *cultural pragmatics*; ce qui est non sans résonance, par ailleurs, avec un certain contexte américain marqué de cette influence pragmatiste. Simple effet de contexte alors? Il s'agit encore une fois d'insister davantage sur la portée théorique d'un tel déplacement. La tâche est celle de penser à nouveaux frais les diverses manières par lesquelles s'unissent action et représentation, sens et causalité, objectivité et subjectivité²⁶. L'effort, autrement dit, consiste à transcender les fausses oppositions (structures culturelles et praxis des acteurs, par exemple) et à construire sur certaines «confluences»; celles de l'herméneutique, du poststructuralisme et du pragmatisme, entre autres. Le *strong program* et la *structural hermeneutics* ne sont pas, du coup, exactement abandonnés, mais pris dans la tentative à la fois de les dépasser et de les renouveler.

Au cœur de cette entreprise de la *cultural pragmatics* se trouve cette même question de l'autonomie de la culture. Dans un geste dont l'origine durkheimienne se reconnaît aisément, Alexander s'interroge sur la dimension proprement ritualiste et symbolique du social, c'est-à-dire à quel point le rituel est central dans des phénomènes comme la communication, la croyance et la compréhension mutuelle. De fait, toute société tient sur le rituel en sorte que, sans lui, il serait même impossible de parler de société. Il y a donc une certaine permanence de cette dimension ritualiste du social — à travers les performances qu'il donne à voir, justement —, ce qui ne signifie pas par contre que cette dimension soit d'un seul bloc, d'une seule facture. Il y a même évolution, bouleversement en cela aussi que ce qui est recherché est une «théorie du changement historique» ou, comme il est encore dit, une «macro-sociologie de la modernité»²⁷. Et c'est là tout le problème: «Autant au niveau micro que macro, autant chez les individus qu'entre ou au sein des collectivités, nos sociétés semblent toujours imprégnées d'activités symboliques ou quasi rituelles. C'est précisément cette notion de "quasi rituel", cependant, qui indique le *puzzle* auquel

importante que celle de Ricœur. À ce propos, voir J. C. Alexander et P. Smith, «The strong program in cultural theory», art. cité, p. 144 et suiv.; J. C. Alexander, B. Giesen et J. L. Mast (dir.), *op. cit.*, p. 12; J. C. Alexander, «Intellectual origins of the strong program», art. cité, p. 4.

26. «[L]a théorie de la *cultural pragmatics* [...] entrelace sens et action d'une manière non réductrice permettant ainsi de parler de structures culturelles tout en reconnaissant que c'est seulement à travers l'action d'acteurs sociaux concrets que l'influence du sens se réalise» (J. C. Alexander, B. Giesen et J. L. Mast (dir.), *op. cit.*, p. 16).

27. J. C. Alexander, «Intellectual origins of the strong program: preface for korean edition of *The Meanings of Social Life*», art. cité, p. 6.

nous faisons face. Nous sommes conscients que des processus centraux pour les sociétés complexes sont de nature symbolique [...]. Mais nous comprenons aussi clairement que ces processus ne sont pas des rituels au sens traditionnel du terme²⁸. » Alexander parle de *puzzle*, c'est-à-dire de ces énigmes dont le sens global ne se restitue qu'une fois les morceaux assemblés. Dans le langage de l'herméneutique, on pourrait parler d'un rapport à la fois complexe et nouveau entre le tout et la partie: la situation présente du rituel est difficile à cerner, ambiguë, mais doit néanmoins être prise en compte si l'on veut comprendre chacun de ses éléments et la manière dont ils s'agencent.

Il s'agit ici de commencer par un *breaking down*, une décomposition des éléments constitutifs d'une performance. Ceux-ci sont au nombre de six et doivent tous concourir à éclairer une seule et même définition: « une performance culturelle est le processus social par lequel des acteurs, individuellement ou de concert, exposent le sens de leur situation sociale²⁹ ». Faisant écho à la question du rituel se montre d'abord toute la question des représentations collectives — au sens durkheimien du terme, encore une fois. Ces représentations sont autant le fond que la forme rendant possible une performance, c'est-à-dire qu'elles constituent un arrière-plan ou une référence symbolique profonde, d'une part, mais également un milieu, un script, à l'intérieur duquel peut s'orienter l'action, de l'autre. N'empêche que ces représentations parlent rarement par elles-mêmes et que, deuxième élément, elles ont besoin d'acteurs sociaux. C'est là la dimension la plus pratique: ce sont toujours des *flesh-and-blood peoples* qui doivent apparaître crédibles et légitimes dans le théâtre de la vie sociale. Comme il faudra le voir, c'est de cette pertinence ou de ce « talent » des acteurs que dépendra aussi la plausibilité du texte. Troisième élément. Les performances des acteurs sont soutenues par des *means of symbolic production*, à savoir par ces objets signifiants (masques, costumes, musiques, etc.) qui ont pour tâche de venir illustrer les notions même les plus abstraites et les plus près de l'évaluation morale. De là, aussi, la distance avec l'élément suivant est certainement minime, celui-ci renvoyant à tout ce qui touche à la mise en scène. Tout n'est pas disposé là pêle-mêle dans une performance. Au contraire, les fragments sont arrangés, organisés selon un certain plan — « si un texte doit devenir une performance, il doit être structuré temporellement et chorégraphié spatialement³⁰ ». Le cinquième élément est plus extérieur par la manière dont il renvoie au contexte politique. Le pouvoir est une ressource fondamentalement inégalitaire pour Alexander et cette inégalité ne peut qu'affecter telle ou telle performance; affecter sa charge politique propre, sa réception ou son absence de réception (dans la censure, par exemple). Enfin, dernier élément, le concept même de performance est

28. J.C. Alexander, « Cultural pragmatics », art. cité, p. 528.

29. *Ibid.*, p. 529. Voir également J. C. Alexander, « Toward a new, macro-sociological theory of performance », art. cité, p. 46.

30. J. C. Alexander, « Cultural pragmatics », art. cité, p. 532.

inséparable de la prise en considération de ses auditoires³¹. Une performance est faite pour être vue et entendue, tout se passant alors comme si son degré d'extension ou de pénétration était également la mesure de son succès.

Reste à savoir ce qui constitue l'ultime enjeu de toutes ces performances petites ou grandes, individuelles ou collectives. Dans la perspective de la *cultural pragmatics*, en l'occurrence, le problème en est toujours un de *fusion* des éléments. Une performance doit non seulement apparaître comme un tout, mais encore comme un tout allant de soi. Il doit s'agir d'en arriver à une communion presque «auratique» des parties dans laquelle l'une serait déjà l'autre : «Dans une performance réussie, le signifiant semble devenir ce qu'il signifie. Symbole et référent deviennent un. Script, direction, acteur, arrière-plan culturel, mise en scène, auditoire, moyen de production symbolique — tout ces différents éléments deviennent indivisibles et invisibles³².» La discussion se situe ici au niveau de contradictions qu'il faut dire «performatives» : plus une performance est jouée et actée, plus elle semble ne pas l'être ; de même, plus elle s'efface en tant que performance, plus elle semble devenir efficace. Alexander va dire d'une performance réussie qu'elle a du *flow*, de l'aisance ou qu'elle coule de source — ce qui est une métaphore toute teintée de naturalité, bien sûr et à dessein. Parallèlement, il va être question de cette fusion des éléments d'une performance comme de l'atteinte d'une certaine «verisimilitude», c'est-à-dire que la performance prendra les apparences de la réalité, que sa signification sera plus réelle que le réel dans une sorte d'évidence ou de survévidence «ici et maintenant» chassant n'importe quelle autre interprétation concurrente. Aussi, cette naturalité et cette évidence ont en commun de venir culminer dans ce problème peut-être le plus important de la modernité et qu'a bien vu Charles Taylor, à savoir celui de l'authenticité³³. Contradiction ou non, est authentique celui qui semble l'être ou qui s'efforce de l'être. C'est très connu par exemple, sûrement trop, l'orateur-né n'est ni manipulateur ni manipulé et puisqu'il est bon verbalement, il doit également l'être moralement. C'est son immense bénéfice — d'aucuns auront bien sûr reconnu toute l'ironie d'une telle proposition. Lui qui fait croire à sa sincérité est plus à même d'infuser le sens de sa situation et de communiquer émotionnellement avec son auditoire dans une sorte d'ex-

31. «Les actions sont performatives pour autant qu'elles puissent être comprises comme transmettant un sens à un auditoire. Pour comprendre cette performance, il importe peu de savoir ce que sa signification représente "réellement" tant pour les acteurs eux-mêmes que d'une manière ontologique ou normative. Ce qui compte, c'est comment les autres interprètent les sens transmis par l'action et les acteurs» (J. C. Alexander, «Performance and power», art. cité, p. 2).

32. J. C. Alexander, «Cultural pragmatics», art. cité, p. 549.

33. Voir C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989. L'analyse d'Alexander se trouve dans «Cultural pragmatics», art. cité, p. 548, de même que dans «Theorizing the good society: hermeneutic, normative and empirical discourses», *The Canadian Journal of Sociology*, vol. 25, n° 3, été 2000, p. 276-278.

périence sans reste, certes, mais malheureusement ou très heureusement plutôt rare.

Ce qui est tout à fait remarquable dans cette idée de fusion, c'est qu'elle marque autant la permanence du rituel que sa grande misère à être aujourd'hui. La fusion des éléments d'une performance est, en effet, de ces choses les plus profondément difficiles à réaliser dans les sociétés contemporaines. Si les sociétés primitives ou archaïques y arrivaient, si elles amalgamaient la magie et la médecine, la religion, la culture et le politique, il en va tout autrement dans les sociétés complexes. Pour Alexander, il n'est alors plus tant question de fusion *stricto sensu* que de la tentative inachevée et inachevable de *re-fusion*. Encore une fois, ces sociétés sont «quasi rituelles»; ce qui revient à dire qu'elles vivent dans une contingence généralisée ou érigée en système: «Lorsque la société devient plus complexe, que la culture devient plus critique et que l'autorité devient moins déterminante, écrit Alexander, des espaces sociaux s'ouvrent en sorte que les organisations doivent composer avec ceux-ci si elles veulent que leurs solutions prévalent. Plutôt que de répondre aux commandes et aux prescriptions de l'autorité, les processus sociaux deviennent plus contingents et davantage le sujet de conflits et de débats³⁴.»

Et c'est bien tous les liens entre tous les éléments de toutes les performances qui en sont affectés. Pour aller à l'essentiel, il s'agit d'abord d'observer que les conditions de l'authenticité ne sont absolument plus les mêmes dans la modernité. Que ce soit dans la publicité, la mode ou le cinéma, par exemple, l'artifice construit à ce point le naturel qu'il en vient à l'écraser sous son poids. L'authenticité est ainsi un travail difficile en soi, ardu dans son rapport avec des moyens symboliques de plus en plus complexes et laborieux dans la distance accrue le séparant d'un fond culturel. Sur un plan plus politique cette fois, il s'agit de voir que, de nos jours, il n'y a plus de garant ou de méta-garant de l'ordre et du rituel; pour Alexander, le pouvoir fonctionne désormais lui-même sur un mode performatif³⁵, c'est-à-dire qu'il est lui-même entièrement tourné vers sa reproduction au détriment de l'ensemble social, culturel, etc. Ce qui est, bien entendu, non sans relation avec toute la question des auditoires. D'une part, ceux-ci sont chaque jour plus différenciés, fragmentés en sorte que même la citoyenneté est aujourd'hui à penser sous l'angle de multiples sous-cultures composées d'acteurs et d'interprètes sociaux déployant leurs propres critères d'évaluation³⁶. D'autre part, ces critères et évaluations, qui

34. J. C. Alexander, «Cultural pragmatics», art. cité, p. 544.

35. «Si le pouvoir ne peut pas être simplement coercitif, il a besoin d'être performatif» (J. C. Alexander, «Performance and power», art. cité, p. 11). Sur ce point, l'exemple de la prestation-justification de Colin Powell à l'ONU en faveur de l'invasion de l'Irak fait très certainement figure de paradigme.

36. «Les acteurs des sociétés postindustrielles démontrent un plus grand degré d'autonomie interprétative» (J. C. Alexander, B. Giesen et J. L. Mast (dir.), *op. cit.*, p. 11). Et ailleurs: «C'est la marque de la complexité sociale et culturelle que

sont autant de critiques du pouvoir, finissent par s'opposer peut-être pas tant concrètement que symboliquement: «Le conflit des interprétations devient une dimension toujours présente de la vie sociale³⁷.» *In fine*, c'est ce conflit des interprétations qui vient en quelque sorte boucler la boucle de cette contingence discutée ci-haut, à savoir que plus cette contingence est présente, plus il importe de recréer du sens, du symbolique et du rituel dans ce qui est, du coup, une spirale sans fin apparente.

Quelques exemples d'applications et de dialogues pratiques

À ce stade avancé de l'analyse, on voit à quel point le travail de Jeffrey C. Alexander se construit dans l'articulation du *strong program* et de la *cultural pragmatics*. Or voilà, ce ploiement et cette jonction sont également inséparables de certaines études plus empiriques ou, du moins, plus thématiques. Ces différents essais (sur l'holocauste, la technologie, le mal, par exemple³⁸) ne cessent d'«essayer» la théorie justement, de l'éprouver et de la mettre à jour. Le modèle général fait alors énormément de place au dialogue et au mouvement, le but étant toujours «de faire des allers-retours entre la théorie et la recherche, entre différentes interprétations et explications, entre différentes logiques et pragmatiques culturelles³⁹». Dans un même ordre d'idées, il s'agit de voir que la sociologie culturelle dont il est question ne s'oppose pas à toute charge critique et, en particulier, à la sienne propre. C'est qu'Alexander refuse catégoriquement de penser la sociologie «en tant qu'exercice scientifique désintéressé⁴⁰». Pour lui, la sociologie demeure ce qui s'appelait jadis une science morale, à savoir un mélange complexe de conviction et de critique dans ce qui est, du coup et à présent, la recherche d'une «nouvelle sorte de théorie critique⁴¹» — ce sera l'une des questions les plus importantes de la conclusion que celle de savoir si cette critique est suffisamment thématisée chez Alexander; il s'agira alors d'y revenir. De même, enfin, ces essais ont pour effet de venir en quelque sorte atténuer la distinction entre le politique et le culturel. Or, il faut

les auditoires deviennent différenciés de l'acte performatif» (J. C. Alexander, «Cultural pragmatics», art. cit., p. 563).

37. J. C. Alexander, «Performance and power», art. cité, p. 7. La même idée se retrouve ailleurs: «À l'intérieur de formes plus souples d'organisations sociales complexes, l'autorité risque davantage d'être mise au défi, la distribution des ressources idéelles et matérielles devient davantage le sujet de débats, et ce, au même moment où le pouvoir social devient plus ouvert et contingent» («Cultural pragmatics», art. cité, p. 545).

38. Ces différents exemples thématiques sont regroupés dans *The Meanings of Social Life*, op. cit.

39. *Ibid.*, p. 6.

40. J. C. Alexander, «The strong program in cultural theory», art. cité, p. 136.

41. J. C. Alexander, «The long and winding road: civil repair of intimate injustice», *Sociological Theory*, vol. 19, n° 3, 2001, p. 371.

s'en souvenir, Alexander reproche notamment à Bourdieu d'expliquer le second par le premier. Ce dont il s'agit ici est donc autre chose : le politique et le culturel doivent plutôt s'entrelacer, se médiatiser mutuellement et se réfléchir l'un dans l'autre.

Un premier exemple de ces études thématiques a trait à la société civile, en général, au discours de la société civile américaine, en particulier⁴². S'il y a une culture de la société civile, c'est-à-dire une célébration de ce qu'elle est et un attachement à ses valeurs — à travers le discours de la liberté aux États-Unis par exemple —, c'est aussi parce que la société civile s'institue sur une culture commune fondamentale, sinon fondatrice. Elle est ainsi, d'abord et avant tout, quelque chose comme un idéal. Dans une réflexion toujours aux forts accents durkheimiens, mais aussi très près de cette idée chez Benedict Anderson de « communautés imaginaires », Alexander va dire que cette société civile se doit d'être « conceptualisée comme domaine de la solidarité qui simultanément affirme la caractère sacré de l'individu et celui des obligations de cet individu envers la collectivité⁴³ ». Il s'agit, en d'autres termes, de penser cette société civile comme un horizon moral à l'intérieur duquel la fraternité règne puisqu'à même de médiatiser, au moins théoriquement, la liberté et l'égalité, l'individu et la nation. Le *We, the People* américain, par exemple, est réputé posséder toutes ces qualités : à la fois universel, chaleureux et fortement ritualisé. Utopie, idéologie ou mélange des deux ? Difficile à dire, mais chose certaine, tout ne peut pas aller pour le mieux dans le meilleur des mondes. Pour Alexander, demeure un problème de taille : « Mais si l'idéal citoyen est animé de positivité et d'inclusion, le discours de la société, lui, ne l'est pas⁴⁴. » En s'actualisant dans la pratique discursive, l'action symbolique et une série infinie de « discours empiriques » petits ou grands, l'idéal de la société civile se transforme en tout autre chose. Pratiquement, il devient un discours binaire, un système signifiant de classement et d'ordonnement par opposition — l'influence du structuralisme sur Alexander jouant ainsi à fond. C'est alors le contenu de ces codes et symboles de même que leurs différents fonctionnements qu'il doit s'agir d'expliquer, s'il est seulement permis de dire ici qu'en venant rompre l'unité idéale de la société civile, ces codes et symboles vont

42. Voir, entre autres exemples, J. C. Alexander et P. Smith, « The discourse of american civil society: a new proposal for cultural studies », repris dans *The Meanings of Social Life*, op. cit., p. 121-154; J. C. Alexander, « The paradoxes of civil society », *International Sociology*, vol. 12, n° 2, juin 1997, p. 115-133; J. C. Alexander, « The return to civil society », *Contemporary Sociology*, vol. 22, n° 6, 1994, p. 797-803; et surtout, peut-être, J. C. Alexander, *The Civil Sphere*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

43. J. C. Alexander, « The paradoxes of civil society », art. cité, p. 115. De Benedict Anderson, voir *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.

44. J. C. Alexander, « The meaningful construction of inequality and the struggles against it: a "strong program" approach to how social boundaries change », *Cultural Sociology*, vol. 1, nos 2-3, 2007, p. 27.

également venir consacrer le conflit des interprétations comme figure indépassable de la société civile réelle.

Cette structure binaire de la société civile ne cesse de renvoyer à l'opposition profonde du sacré et du profane ; opposition qui se décline, par ailleurs, en antagonisme entre bien et mal, pur et impur, etc. Tout se joue dans ce conflit fondamental puisque celui-ci possède cette très rare qualité de toujours pouvoir se réinventer par l'attribution « de traits moraux aux "faits" »⁴⁵. Dans ce qui est encore l'exemple de la société civile américaine, Alexander va identifier deux principaux codes : l'un démocratique (très près du sacré), l'autre contre-démocratique (et donc très près du profane). Au sein du premier, les acteurs sont réputés actifs, rationnels et raisonnables ; leurs relations, ouvertes et confiantes. Les institutions traduisant ce code sont perçues comme légales, inclusives, impersonnelles, etc.⁴⁶. Au sein du second code, c'est-à-dire celui en porte-à-faux de la liberté et de la démocratie, les acteurs sont imaginés passifs ou hystériques, leurs relations, calculatrices, secrètes, non sincères, et ce au moment même où leurs institutions sont supposées arbitraires, exclusives, etc. À n'en point douter, la construction sociale de cet antagonisme moral ne pourrait être plus forte ni plus tranchée ; ce qui se voit, en outre, au travers de ces scandales qui ponctuent singulièrement la vie politique américaine, du *Watergate* au *Monicagate* en passant par l'*Iran-Contra Affair*⁴⁷. Nixon, par exemple, est devenu dans l'opinion publique ce personnage à la fois vilain, impénétrable et perturbé même si, bien sûr, il a tout fait pour s'en défendre. Et ceci qui pointe en direction du mécanisme certainement le plus important ici — dit mécanisme qui ne résiste pas aux transformations du politico-médiatique dans les sociétés postindustrielles, mais qui les accompagne toujours, très justement. Pour Alexander, le combat du sacré et du profane donne perpétuellement à voir quelque chose comme une danse macabre dans la mesure où, sans trop de surprise, le vilain est toujours l'autre, l'adversaire. « Stratégiquement, écrit Alexander, cette dualité va typiquement prendre la forme d'efforts faits par des acteurs en compétition pour dépeindre leurs adversaires comme étant contre-démocratiques, et ce tout en s'abritant eux-mêmes derrière le discours de la démocratie »⁴⁸. Non seulement est-il question d'antagonisme moral et de conflit ritualisé, mais aussi d'identification forte, d'émotivité palpable et de quelque sentiment d'urgence. Tous les acteurs et interprètes sociaux luttent, autrement dit, *pour* ce qui leur semble être la

45. J. C. Alexander, *The Meanings of Social Life*, op. cit., p. 124.

46. Un tableau récapitulatif de ces diverses possibilités se trouve dans *ibid.*, p. 123.

47. Voir, entre autres, J.C. Alexander, « Watergate as democratic ritual » et « The discourse of american civil society », repris dans *ibid.*, p. 141-145 et 145-149. La question du *Monicagate* a été plus particulièrement traitée par un élève et proche collaborateur d'Alexander (J.L. Mast, « The cultural pragmatics of event-ness: the Clinton/Lewinsky affairs », dans J. C. Alexander, B. Giesen et J. L. Mast (dir.), op. cit., p. 115-145).

48. J. C. Alexander, *The Meanings of Social Life*, op. cit., p. 124-125.

survie de l'ensemble *contre* les dangers et les menaces de l'impur, du pollué, etc.⁴⁹. La purge, du moins symboliquement, n'est alors jamais loin.

Cette opposition du sacré et du profane se décline aussi, et peut-être surtout, en un rapport complexe entre inclusion et exclusion sociale. Au risque de se répéter: tout ne peut pas aller pour le mieux dans le meilleur des mondes. C'est ainsi que même les plus beaux discours de la liberté sont inséparables de leurs propres penchants pour la répression, le mépris et le déni de reconnaissance⁵⁰. Selon Alexander, nulle société ne peut même penser exister et se perpétuer sans ce travail visant encore et toujours à redéfinir ses propres «frontières symboliques» — ce qui est alors très près des travaux de Michèle Lamont⁵¹. Que ce soit à propos de la race, du sexe, de l'orientation sexuelle, etc., il s'agit pour les acteurs et interprètes sociaux de jouer et de rejouer sans cesse leurs différentes places sur un unique échiquier symbolique. Et que la chose soit hautement sensible n'a rien de surprenant. L'enjeu, c'est toujours la justice sociale et sa définition. Ce qui implique au moins deux choses. D'une part, l'idée même de cette justice, son sens particulier⁵², n'est accessible qu'au travers de multiples désaccords en sorte que ce sens soit intrinsèquement polysémique. Il y a ambiguïté, et celle-ci est pratiquement sans fond; entre autres parce que les sociétés de la modernité n'ont plus de garant de l'ordre et du rituel. D'autre part, il faut voir que ces diverses interprétations de la justice sont principalement l'affaire des mouvements sociaux⁵³. Ces derniers sont les traducteurs tout à

49. «Afin de protéger le centre, et le discours sacré incarnant ses aspirations symboliques, les personnes, les institutions et les objets assimilés au profane doivent être isolés et marginalisés aux limites de la société civile, et même parfois détruits» (*ibid.*, p. 124).

50. «Autant il n'y a pas de religion qui ne divise le monde entre sauvés et damnés, autant il n'y a pas de discours civique qui ne conceptualise le monde entre ceux qui méritent d'être inclus et ceux qui ne le méritent pas» (J. C. Alexander, «Theorizing the good society», art. cité, p. 298). La même idée se retrouve ailleurs sous une forme sensiblement différente: «Ceux qui sont assez chanceux pour devenir des membres de la société civile, qu'ils y soient au cœur ou à la périphérie, sont toujours concernés par l'exclusion de certains autres» (J. C. Alexander, «The meaningful construction of inequality and the struggles against it», art. cité, p. 27).

51. Voir M. Lamont, *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*, Cambridge, Harvard University Press, 2000. Pour se convaincre de la parenté entre Lamont et Alexander, J. C. Alexander, «Citizen and enemy as symbolic classification: on the polarizing discourse of civil society», dans M. Lamont et M. Fournier (dir.), *Where Culture Talks: Exclusions in the Making of Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. 289-308.

52. «Ce qui est central pour la justice, c'est le sens» (J. C. Alexander, «The meaningful construction of inequality and the struggles against it», art. cité, p. 24).

53. Voir J. C. Alexander, «Collective action, culture and civil society: secularizing, updating, inverting, revising and displacing the classical model of social movement», dans J. Clark et M. Diani (dir.), *Alain Touraine*, Londres et Washington, Falmer Press, 1996, p. 205-233. De Ron Eyerman, proche collaborateur d'Alexander, consulter R. Eyerman et A. Jameson, *Social Movements: A Cognitive Approach*, Cambridge, Polity Press, 1991.

fait privilégiés des problèmes de la société civile : leurs performances — au sens de manifestation quasi théâtrale, par exemple — visent constamment à retravailler ces mêmes frontières du sacré et du profane, de l'inclus et de l'exclu. Comment ? Ce qui ne manque pas d'être surprenant, dit Alexander, c'est de voir les diverses manières et méthodes par lesquelles, très concrètement, les mouvements sociaux vont venir rappeler à la société civile son *idéalité première* dans ce qui est, du coup, une sorte de bouclage de la boucle ou de dialectique de l'abstrait et du tangible, de l'historique et du métaphysique : « Derrière les mouvements sociaux se trouve la référence à une communauté hautement idéalisée, qui demande [...] que l'universel devienne concret⁵⁴. »

Un autre exemple de ces études thématiques et de la manière dont elles viennent enrichir le projet théorique de Jeffrey C. Alexander renvoie cette fois à la question de ce qu'il nomme les traumatismes culturels⁵⁵. Le lien avec ce qui précède est assez facile à voir dans la mesure où il est encore question de frontières symboliques, à savoir qu'un traumatisme culturel est de nature à définir un « nous » contre des « autres ». La discussion se situe donc au même niveau de la construction signifiante en impliquant, à présent, ces phénomènes comme la souffrance partagée, la blessure nationale, etc. Un traumatisme n'est pas un événement *stricto sensu* comme il n'est pas non plus de l'ordre de la pure réaction face à cet événement⁵⁶. Il faut plutôt partir de ce triptyque pour le moins indépassable chez Alexander : identité collective, sens, interprétation. Tout traumatisme culturel tient à une « demande », à une allégation ou à une revendication. Quelque chose de gravissime s'est passé, il y a eu profanation et celle-ci doit être réparée, dit-on. Ce n'est pas toute la collectivité qui le dit, mais certains de ses agents, politiciens, artistes, etc. Deuxième élément alors, ces derniers ont besoin de « relayeurs » à même d'incarner le traumatisme et de le projeter, troisième élément, sur un auditoire plus large. Et c'est ensemble que ces éléments en viennent à créer une « nouvelle trame narrative⁵⁷ ». Le but est toujours de convaincre le plus grand nombre qu'il partage de quelque façon le traumatisme ; ce qui force à spécifier à la fois la nature de la peine, de la victime, de la relation entre cette victime et le public, et à attribuer

54. J. C. Alexander, « Collective action, culture and civil society », art. cité, p. 227. Voir aussi, « Robust utopia and civil repairs », *International Sociology*, vol. 16, n° 4, 2001, p. 579-591.

55. Voir en particulier J. C. Alexander, « Cultural trauma and collective identity », dans *The Meanings of Social Life*, op. cit., p. 85-107 et, plus généralement, J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. Smelser et P. Sztopka (dir.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, University of California Press, 2004.

56. « D'abord et avant tout, je maintiens que les événements ne créent pas, en eux-mêmes et par eux-mêmes, des traumatismes collectifs. Les événements ne sont pas traumatiques de manière inhérente. Les traumatismes sont des attributions socialement médiées » (J. C. Alexander, *The Meanings of Social Life*, op. cit., p. 91).

57. *Ibid.*, p. 94-97.

une responsabilité pour tout ce dérangement et ce chaos — la célèbre culpabilité allemande, par exemple. Ce qui est invariablement recherché, c'est une certaine *catharsis*. C'est elle qui mesure le succès, puisque c'est de sa force que va dépendre l'inscription du traumatisme dans le temps, à savoir dans une chaîne de réinterprétations oscillant perpétuellement entre l'habitude et le changement, les us, mais aussi les abus de la mémoire.

Le dernier grand traumatisme qu'a connu l'Occident est incontestablement lié aux attentats du 11 septembre 2001. Alexander y a consacré un article dans un important numéro de la revue *Sociological Theory* — article qui est emblématique de l'ensemble de ses plus récentes préoccupations théoriques. Chose certaine, le terrorisme contemporain n'appartient déjà plus aux sphères du politique et de la guerre au sens traditionnel du terme. Ce terrorisme appartient à lui-même, il possède sa propre logique et sa propre mécanique, à savoir qu'il se pose en tant qu'une nouvelle « action symbolique à l'intérieur d'un champ performatif complexe »⁵⁸. Du point de vue de la *cultural pragmatics*, les attentats du 11 septembre sont ainsi inséparables d'une mise en scène de la violence, d'un spectacle de la destruction. Les moindres détails doivent concourir à créer la plus grande stupeur auprès de l'auditoire : le choix de la ville, des avions et, bien sûr, des tours jumelles. Celles-ci étaient l'incarnation du capitalisme occidental, de sa force et de sa fierté ; une fois en cendres, elles sont censées n'en représenter plus que le vide. Vision apocalyptique et meurtre symbolique. Mais meurtre au sens axiologique, également. Alexander a raison de souligner que le terrorisme s'attaque au cœur de la constitution morale de la société. Il met en scène le combat éternel du bien et du mal, du sacré et du profane sur fond de survivance du groupe (ici, la société civile américaine). L'antagonisme est même tout à fait épuré, stylisé dans le cas présent ; ce qu'il serait possible de personnifier au travers des figures de Ben Laden et de George W. Bush. Cela dit, il faut aussi se poser la question la plus pragmatique de toutes : est-ce que les attentats ont eu les résultats escomptés ; s'agit-il, autrement dit, d'une performance réussie ou d'une performance ratée ? Alexander semble douter de ce succès, entre autres parce que les terroristes ont sous-estimé les diverses manières par lesquelles ces attentats ont re-soudé ou *re-fusionné* l'Amérique⁵⁹. Sous l'angle donc de cette résilience idéalisée, les terroristes ont sans doute échoué. Par contre, là où ils ont réussi, c'est dans la création de nouvelles polarités mondiales, Ouest contre Est, Occident contre islam,

58. J. Alexander, « From the depths of despair: performance, counter-performance, on "September 11" » *Sociological Theory*, vol. 22, n° 1, 2004, repris dans *The Meanings of Social Life*, op. cit., p. 91. Ce numéro de *Sociological Theory* contient aussi des articles de Charles Tilly et d'Anthony Obershall.

59. « Avant le 11 septembre, l'Amérique était fracturée par des clivages sociaux, par des incivilités inhérentes à la complexité sociale [...] Après le 11 septembre, la communauté nationale s'est expérimentée et interprétée elle-même comme sentimentalement unie, c'est-à-dire marquée par la profonde gentillesse de ceux qui avaient été amis seulement un jour, et par la civilité et la sollicitude de ceux qui avaient parfois été seulement des étrangers » (*ibid.*, p. 105).

etc. Et comment pouvait-il en être autrement ? La première violence en appelle une autre, celle de la guerre-croisade contre le terrorisme, sorte de cycle de vengeance venant façonner — peut-être était-ce là le but finalement ? — un nouveau cycle de performances, contre-performances, contre-contre-performances et ainsi de suite.

Reste à savoir si les travaux de Jeffrey C. Alexander sont à la hauteur de leurs propres ambitions. La question relève certes de l'évaluation, mais d'une évaluation qui se doit d'abord de chercher à saisir la logique interne de l'œuvre, sa rigueur, sa cohérence. Il faudrait avoir montré dans cet article que ce souci et ce contrôle théoriques existent bel et bien chez Alexander même si, bien sûr, certaines ambiguïtés persistent — entre autres à propos de la *structural hermeneutics*, qui demeure une difficulté théorique de taille. Il faudrait, autrement dit, avoir montré que le problème de l'autonomie du sens et de la culture est intrinsèquement lié au développement d'un programme fort en sociologie culturelle. Il importe de donner à Alexander un certain crédit sur ce point : ce n'est qu'à ce niveau de radicalité théorique que la sociologie américaine et mondiale peuvent faire des avancées, c'est-à-dire aussi, ou peut-être surtout, arriver à se remettre un tant soit peu en question. En suivant le chemin tracé par le *strong program*, il serait même possible de retrouver l'une des interrogations les plus fondamentales de toutes, celle de relier la théorie du sens à la théorie de l'action ; ce qui prend justement la forme d'un mouvement du texte à la performance chez Alexander. L'ajout de la *cultural pragmatics* au tournant du millénaire est ainsi pour le moins décisif dans l'évolution de sa pensée. La logique à l'œuvre dans l'interprétation de la culture s'ouvre là sur une compréhension des individus concrets, des acteurs et des interprètes sociaux cherchant à rendre compte de leurs différents environnements. Ce qui est alors gagné dans le passage du *strong program* à la *cultural pragmatics* n'est rien de moins qu'une certaine opérationalité de la théorie ; ce qui se voit notamment au travers de certaines études plus thématiques sur la société civile ou le 11 septembre, entre autres exemples.

Mais il y a plus dans cette question de savoir si l'œuvre est à la hauteur de ses ambitions. Il importe, en effet, de s'interroger également sur ses capacités à prendre en charge ses propres aspirations, ses propres penchants moraux et critiques. En bon durkheimien, il est indéniable que Jeffrey C. Alexander s'intéresse au plus haut point à la texture morale de la société et de la culture. Il y a certainement là une grande partie de ce qui motive sa compréhension du sens — que celle-ci soit prise dans sa dimension structurelle, institutionnelle ou les deux à la fois —, mais aussi une grande partie de sa compréhension de l'agir. C'est donc un choix et même une direction théorique qu'Alexander entend suivre pour plusieurs années encore. Est-ce à dire que tout le projet est fondamentalement moralisateur ? Après l'ensemble de ce qui précède, ce serait sans nul doute une erreur que de le penser ou, du moins, une lecture très faible. Plutôt, il doit s'agir de dire que la critique accompagne chaque mouvement de la théorie, que

cette critique est *dans* la théorie, même si ce n'est pas nécessairement par cela qu'elle se présente de prime abord. Les ressources nécessaires à l'exercice du pouvoir ou à la réalisation de n'importe quelle performance sont, par exemple, toujours conçues dans leur inégalité foncière. Alexander offre ainsi des pistes importantes pour penser l'exclusion sociale, l'injustice, la construction arbitraire des frontières de la société civile, etc. La critique, autrement dit, est toujours présente, toujours active. Est-ce à dire pour autant que le projet théorique de Jeffrey C. Alexander soit fondamentalement critique? D'aucuns pourront certes souhaiter qu'il le soit ou qu'il le devienne davantage. En outre, cela aurait l'avantage d'inciter à penser plus généralement comment le futur de la sociologie culturelle pourrait être plus critique ou plus près d'un certain renouvellement de la théorie critique; entre autres par la prise ou la *re*-prise en compte de concepts comme l'idéologie, la domination, etc. Il s'agirait alors non plus seulement d'attendre certaines réponses de Jeffrey C. Alexander, mais d'entreprendre de penser à la fois auprès de lui et après lui.