

# Structuralisme et volontarisme en sociologie de la culture

## Structuralism and Voluntarism en the Sociology of Culture

Bennett M. BERGER

Volume 21, Number 2, Fall 1989

La culture comme capital

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/001042ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/001042ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (print)

1492-1375 (digital)

[Explore this journal](#)

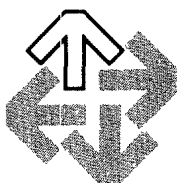
Cite this article

BERGER, B. M. (1989). Structuralisme et volontarisme en sociologie de la culture. *Sociologie et sociétés*, 21(2), 177–194. <https://doi.org/10.7202/001042ar>

Article abstract

Structuralism (or determinism) in the sociology of culture seeks to understand human symbolic effort as the expression or outcome of constraints generated by the placement of persons and groups in social structures. Voluntarism in the sociology of culture conceives culture less as the expression of social constraints than as a series of symbolic repertoires or resources that can be actively invoked as modes of shaping social structure or dealing with personal problems... This paper is an effort at integrating the two modes of doing sociology of culture by examining the strengths and weaknesses of several empirical studies representing each of the two modes. Two themes are emphasized: first that the findings of each study generates ideological problems that each other deals with in different ways; second, that some of the differences between structuralism and voluntarism are results of the micro or macro perspectives of the authors, which, by themselves, are inadequate modes of explanation. The macro, perspective is typically inadequate because it pays insufficient attention to the micro-structures which stand between macro-constraints and symbolic choices: the micro perspective is inadequate because it pays insufficient attention to the macro structures which shape the micro resources available to persons and groups at specific times and places. The paper concludes with an analysis of how the two sociologies of culture might be integrated. 'Reductionism' is regarded as a false problem. If it means merely oversimplification, then we should all shun it. But one of the main thrusts of scientific analysis is toward simplification, and if reductionism means parsimonious explanation, then we should all seek it.

## Structuralisme et volontarisme en sociologie de la culture



BENNETT M. BERGER  
(traduction de Benoît Forest et Yves Gingras)

---

Jeffrey Alexander, une autorité en matière de théorie, remarquait récemment que «La question primordiale (dans la théorie sociologique contemporaine) est de savoir comment réunifier le volontarisme subjectif et la contrainte objective». Dans le présent article, j'espère apporter une contribution à cette réunification non pas en soulevant un débat de plus parmi les théoriciens contemporains, mais en examinant d'un œil critique plusieurs études empiriques récentes en sociologie de la culture. À l'instar des questions de théorie générale qui occupent Alexander, je crois que la question centrale qui divise les chercheurs en sociologie de la culture (au moins dans les pays anglophones et francophones) est celle de la place à accorder au volontarisme et au déterminisme — dans les analyses sociologiques —, ou au choix et à la contrainte, ou encore aux acteurs et à la structure sociale. (Le «structuralisme» dans le titre de cet article ne renvoie ni à Lévi-Strauss, ni à Althusser mais à l'orientation sociologique générale qui présuppose que les structures sociales sont la source la plus importante de données pour comprendre les rhétoriques qui confèrent aux actions des groupes et des individus leur légitimité.) Peut-on «réduire» la culture à la structure sociale? Est-ce suffisant de la concevoir comme variable dépendante? Et ce même si les personnes qui révèlent et qui «portent» la culture perçoivent leurs actions comme voulues et choisies? Est-ce que l'on peut dire que la culture est autonome ou, comme pour l'État, qu'elle est «relativement autonome»? Si tel est le cas, à quoi est-elle relative, et pour combien de temps?

Je reviendrai sur ces questions. Pour l'instant, les divisions sont moins importantes que le fait qu'une nouvelle sociologie de la culture a pris forme dans le monde occidental. Aux États-Unis, par exemple, un petit groupe de sociologues a réussi, en 1986, à mettre sur pied une section de sociologie de la culture au sein de l'American Sociological Association. En moins d'un an, presque 400 membres ont été recrutés. Sous bien des aspects, c'est une spécialité comme une autre, avec son objet propre, les biens symboliques. Mais elle est aussi différente des autres spécialités de la sociologie en raison du caractère quasiment sacré que la culture a acquis dans le monde actuel (surtout pour ceux qui ne sont pas croyants), et les études sociologiques de la culture frôlent parfois le sacrilège. Toutes les perspectives sociologiques qui tentent de découvrir les causes sociales du

comportement individuel sont mal reçues par ceux qui se sentent moralement mal à l'aise devant des perspectives qui choquent leur sens du libre-arbitre. La résistance est particulièrement forte à l'égard de la sociologie de la culture, largement à cause du caractère noble de son objet. Face à la manière dont elle traite de l'art, des sciences, de la religion, des valeurs et du goût, peu de gens veulent savoir que leur recherche du vrai, du beau ou du bien s'explique par des «raisons» ou des causes différentes ou qui s'ajoutent à celles auxquelles ils ont l'habitude de croire, surtout quand les chercheurs les plus réflexifs et les plus en vue sont le plus souvent les intellectuels, qui se vantent de l'autonomie de leurs activités symboliques. Dans son introduction à l'édition anglaise de *Idéologie et utopie* de Karl Mannheim, Louis Wirth a noté que tout jugement de fait concernant le monde social touche aux intérêts de certains groupes. Il est vraisemblable que toute proposition sociologique concernant la culture touche aux intérêts quasi sacrés d'un groupe ou d'un autre. Étudier sociologiquement la culture, c'est marcher sur des œufs; étudier les intellectuels, c'est marcher sur des œufs à coquille particulièrement fragile. Je devrais ajouter ici que je ne parle pas simplement de la haute culture mais que je conçois les intellectuels génériquement comme ceux qui tentent de représenter et d'élaborer la culture de leur époque et de la transmettre aux jeunes générations.

Dans cet article, je tenterai de présenter des exemples de cette tendance à marcher sur des œufs en résumant plusieurs travaux de recherche récents, pour ensuite commenter les façons dont les chercheurs ont tenté de répondre aux questions idéologiques soulevées par les résultats de leurs recherches. Je vise aussi des objectifs plus généraux. Comme je l'ai mentionné plus haut, je veux fournir une contribution à la réunification du structuralisme et du volontarisme, et la «radicalité du quotidien» (titre d'un colloque à Montréal auquel j'ai présenté une version antérieure de cet article) fait partie intégrante de l'argument. Un autre objectif — qui fait partie de la stratégie de réunification — consiste à redonner quelque dignité au mot «idéologie». Ce mot devrait désigner les tentatives de légitimisation d'une politique controversée ou d'une ligne de conduite. Ces efforts sont presque toujours en partie improvisés à cause des contingences inhérentes à la situation dans laquelle ils se déploient. Les tentatives peuvent être géniales ou maladroites (ou n'importe quoi entre les deux) mais elles sont nécessaires (et de ce fait, toujours importantes) dans le cas où les légitimisations ne sont pas une partie évidente de la culture acquise. Dans la dernière section de l'article, je vais introduire une distinction relativiste inédite — ou du moins qui l'était lorsque je l'ai conçue il y a dix ans (Berger 1981) — entre l'idéologie et la culture.

## I

Je vais d'abord me pencher sur les travaux structuralistes, en commençant par le mien.

1. Dans mes recherches sur les communautés contreculturelles, j'ai élaboré le concept de «travail idéologique», en partie pour me défendre et pour défendre tout autre ethnographe qui aurait affaire à des individus qui lui racontent avec passion ce qu'ils croient avec autant de persuasion qu'ils le peuvent. Que des individus racontent avec passion leurs croyances concernant les questions pour lesquelles il y aurait plus d'une réponse possible, plausible, disponible ou accessible, cela invite le sociologue à la réflexion. On n'a pas vraiment compris le sens de ce qu'ils disent si l'on n'a pas fait le lien entre ces croyances et la structure des circonstances dans lesquelles ils se trouvent plus ou moins «coincés». Le «plus ou moins» est un qualificatif important mais *coincés* est le mot clé ici parce qu'il n'est presque jamais facile de changer sa situation sociale. Il est souvent moins difficile de modifier ses croyances (habituellement imperceptiblement mais parfois brutalement ou brusquement) afin de les rendre plus raisonnables, plus prudentes ou plus réalistes (ou autrement persuasives), compte tenu des limites et des possibilités

de sa situation propre. En utilisant le terme «travail idéologique», je veux signifier les tentatives de légitimisation des décisions et des actions (surtout dans des conditions où l'on s'attendrait à une certaine opposition) et le maintien ou le changement de ces efforts en fonction de conditions toujours en devenir. Le cas limite est évidemment la rigidité idéologique — ce que nous appelons soit le fanatisme ou le dévouement aux principes, tout dépendant de notre approbation ou répudiation de la rigidité.

Compte tenu de cette situation, le travail analytique consiste à comprendre la façon dont les croyances peuvent ou ne peuvent pas réussir à légitimer des actions et des politiques qui découlent de cette situation, et à conférer un peu d'honneur aux acteurs qui les formulent et y adhèrent. Voici un exemple assez simple tiré de la recherche sur les communautés contreculturelles: la conception depuis longtemps dominante aux États-Unis est que l'éducation des enfants exige une surveillance étroite de la part des parents, une période de socialisation très longue (une maturité tardive) et beaucoup d'argent, de temps et d'énergie. Les communards, somme toute, n'avaient pas les moyens nécessaires pour élever leurs enfants de cette manière, même lorsqu'ils y croyaient. Je ne m'étonne pas qu'ils aient rejeté cet objectif qu'ils ne pouvaient pas atteindre, pour lui substituer des idées «contreculturelles» compatibles avec leur situation et avec lesquelles ils se sentaient à l'aise. Ils adoptèrent donc une image rousseauiste des enfants: avec un peu de soleil, d'eau, de nourriture et d'espace pour respirer, ils poussent comme les plantes vigoureuses, hauts et droits, murissent et assument assez jeunes les responsabilités adultes.

Le travail idéologique consiste en un ensemble d'arguments moraux, empiriques ou logiques qui servent à légitimer la ligne de conduite des parents envers les enfants et à conférer une certaine dignité à ceux qui en sont responsables. On peut aussi l'utiliser contre ceux qui critiquent cette façon d'élever des enfants (parce qu'elle «néglige» les enfants, etc.) pour essayer de délégitimer leurs arguments. Le travail idéologique s'avère toujours nécessaire lorsqu'une culture perd son caractère hégémonique et lorsque le pluralisme, même s'il n'est pas très répandu, permet de remettre en question la légitimité d'une pratique. La manière d'élever les enfants est un très bon exemple en ce sens que nous savons très peu de choses, selon les critères de la science actuelle, au sujet des relations entre la manière d'élever un enfant et sa maturation subséquente. Malgré cela, la plupart des parents ne peuvent pas se permettre de croire qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Ils ont besoin de théories parrainées par des experts qui, en pratique, nous renseignent moins sur les enfants que sur le besoin d'autorité et de cohérence qu'éprouvent les adultes (Berger 1981, 79-83).

Il n'y avait pas que les communards qui faisaient du travail idéologique; j'étais contraint d'en faire moi-même, si ce n'était que pour me défendre contre la force de leurs arguments. Plusieurs fois au cours de mes recherches sur le terrain, j'ai senti la nécessité de me retirer physiquement d'une communauté afin de considérer objectivement (c'est-à-dire dans une ambiance plus familière, plus confortable et moins menaçante, l'objectivité nécessitant certaines conditions matérielles) ce dont ils essayaient de me persuader avec tant de passion. En fait, le concept même de travail idéologique, qui tente d'expliquer la signification des croyances à partir de la situation sociale de ceux qui y adhèrent, m'a servi en tant qu'idéologie, légitimant mon détachement et confirmant mon statut de chercheur en sciences sociales étudiant les significations de la culture. Je ne renie point l'implication qui en découle: le détachement analytique (qui, considéré objectivement, est une idéologie bizarre sauf dans quelques contextes hautement professionnalisés) est une idéologie efficace pour ceux qui, engagés par les organismes publics et parapublics, ont le luxe, peut-être dangereux, de chercher quelque vérité.

2. Dans *Abortion and the Politics of Motherhood*, ma collègue et amie, Kristin Luker, fait le bilan d'une étude des dirigeantes des mouvements pro- et anti-avortement («pro-choix» et «pro-vie»). Madame Luker est une féministe reconnue et une très bonne sociologue. En interviewant les dirigeantes des groupes anti-avortement, elle s'est rendu

compte qu'elle se laissait influencer par la passion et la sincérité de leurs propos. Pendant sa recherche, elle venait à l'occasion me voir dans mon bureau (à quelques portes du sien) pour m'exprimer sa crainte que ses émotions ne l'amènent à accepter une idéologie qu'elle avait rejetée intellectuellement. Et pour quelle raison? Parce que ses recherches avaient démontré qu'il y a des différences *sociales* importantes et systématiques entre les deux groupes de femmes: les dirigeantes pro-avortement possédaient beaucoup plus d'instruction et un revenu familial plus élevé que les dirigeantes anti-avortement, elles avaient moins d'enfants et travaillaient plus souvent à l'extérieur du foyer. Du point de vue d'une femme avocat qui gagne 100 000 \$ par année, dont le mari gagne à peu près le même montant, et qui a un ou deux enfants dont s'occupe une nourrice à plein temps qu'elle a les moyens de payer, une grossesse inattendue peut briser sa carrière et son mode de vie. Par contre, une femme ayant peu d'instruction, pas de métier et peut-être trois ou quatre enfants aux besoins desquel le mari seul peut subvenir, ne prend pas une grossesse inattendue comme une entrave à sa carrière; c'est même, d'une certaine façon, sa carrière. Une fois tout cela compris, la controverse concernant l'avortement est moins une question purement philosophique ou religieuse qu'une question des intérêts des femmes qui occupent des positions systématiquement différentes dans la structure sociale (Luker 1984).

Un des résultats auxquels Luker est parvenue dans sa recherche est que le choix que l'on fait d'une idéologie persuasive et convaincante, parmi les idéologies en conflit possédant chacune sa propre logique morale, dépend de la situation sociale de l'individu et de la structure des ressources (ou selon l'expression de Pierre Bourdieu, du capital social ou culturel) à sa disposition. Son étude a aussi montré qu'étant donné la situation de la plupart des dirigeantes anti-avortement, leur idéologie se comprend d'autant plus facilement qu'elles reconnaissent (explicitement ou implicitement) les devoirs de mère comme la plus noble carrière pour une femme. Luker, bien entendu, est une femme très instruite, elle a un revenu élevé et elle évolue dans une carrière de prestige mais elle est aussi chercheuse universitaire. L'adoption d'une position empirique et objective était une bien meilleure solution à ce qui était pour elle une question très personnelle, que la position ouvertement féministe qu'elle avait prise dans son premier ouvrage sur la contraception, alors qu'elle était encore étudiante au troisième cycle (Luker 1975). Elle était objective en voyant qu'il était difficile de comprendre l'intensité morale des idéologies de l'avortement sans avoir compris leurs implications pour la structure des carrières féminines et pour la politique de la maternité. Elle faisait des prédictions empiriques (au lieu de faire des polémiques) en soulignant que lorsque l'éducation supérieure sera davantage à la portée des femmes (et qu'elles seront mieux rémunérées sur le marché du travail), moins de femmes se trouveront contraintes d'accepter comme source majeure d'honneur la maternité et le mari. Comme vous l'avez sans doute prévu, l'ouvrage a été très bien reçu et on l'a loué à cause de son équilibre, sa compassion et sa modération. Il y avait même une certaine compassion de la part de membres du camp anti-avortement, peut-être parce qu'ils s'attendaient à une polémique querelleuse d'une féministe bien connue. Par contre, le livre a été l'objet de critiques hostiles de la part des féministes qui considéraient l'analyse équilibrée de Luker comme un acte de trahison envers le féminisme.

3. Le livre de Paul Willis, *Learning to Labour*, a exercé une influence importante dans son propre pays (le Royaume-Uni) et aux États-Unis. Je ne sais pas si on le connaît autant en France mais cela ne me surprendrait pas — non seulement parce qu'il cite copieusement Pierre Bourdieu mais aussi parce qu'il décrit ethnographiquement l'interpénétration de «l'habitus» et de «l'action» que Bourdieu esquisse de façon tellement persuasive en termes théoriques mais qu'il n'arrive pas à démontrer de façon convaincante en utilisant les données d'enquêtes sur lesquelles il se fie le plus souvent. Ce que Bourdieu nous démontre abstraitement concernant l'influence de l'habitus sur l'action, Willis le montre empiriquement. Il étudie un groupe de jeunes Anglais âgés de quinze ans qui font leur dernière année d'école pour ensuite entrer sur le marché du travail sans métier et il

démontre comment le système de stratification sociale se reproduit pour ces garçons à travers les choix motivés (c.-à-d. «l'action») de s'amuser et de trouver satisfaction dans le genre de comportement qui justement les empêche de réussir à l'école. Ils fument la cigarette, font des beuveries, ont des liaisons sexuelles, font l'école buissonnière et généralement manquent de respect envers les autorités scolaires. Comme ils le disent eux-mêmes, ils «se marrent» (Willis 1981 (1977)).

Willis trouve tout cela plutôt touchant et le lecteur sent qu'il s'identifie à ces garçons. Peut-être parce qu'il a des origines semblables et certainement parce qu'il a connu une grande mobilité sociale. Ce qui touche dans son tableau, ce n'est pas simplement son identification indirecte avec «les gars», mais aussi sa conviction que leur idéologie anti-écolière (qu'il décrit assez longuement) est raisonnable — un peu à la façon dont l'idéologie des communards sur la façon d'élever les enfants et l'idéologie anti-avortement le sont pour les groupes qui les prônent. Suivre les règlements de l'école et agir en bons garçons ne leur donnera pas accès à de meilleurs emplois. Pour l'instant, ils s'amuse plus que les bons garçons qui veulent aussi finir l'école pour obtenir des emplois sur le marché du travail non-spécialisé, mais qui ne feront peut-être pas mieux qu'eux. C'est un tableau sombre, tout comme l'est celui que Bourdieu peint dans la *Reproduction* et la *Distinction*. Mais il y a une différence: Bourdieu se sert de données d'enquêtes et ne connaît pas ses informateurs, alors que Willis est ethnographe; non seulement il connaît ces garçons, mais il les aime aussi. Ces jeunes ont compris que l'idéologie de l'école ne sert que ses intérêts propres et Willis les admire pour cette raison — même s'ils ne la comprennent pas suffisamment pour pouvoir améliorer leur situation sociale. Contrairement à Luker et à moi, Willis écrit comme un militant socialiste. Son discours est objectif mais non pas détaché; le groupe auquel il se réfère est celui de la gauche britannique et son discours est explicitement à la fois sociologique et politique. En tant que sociologue de gauche qui participe au débat néo-marxiste, il veut que l'on reconnaisse que la culture de la classe ouvrière n'est pas simplement le reflet mécanique des contraintes qui font qu'on est placé dans telle ou telle classe, qu'elle n'est pas simplement un effet de la «fausse conscience» imposée par la classe dirigeante en vue de perpétuer sa domination. Même si son expérience de cette culture et de sa conscience propre n'est qu'indirecte, il veut lui rendre hommage en la décrivant aussi fidèlement qu'il le peut et son travail idéologique consiste à faire un tableau vivant de la vie de ces garçons. Ils ont *choisi* leur idéologie anti-écolière et elle les motive de façon authentique, bien que Willis nous rappelle à plusieurs reprises que les choix sont faits à partir d'un éventail très limité de possibilités. Prenant le parti de la classe ouvrière, Willis veut que l'on soit impressionné par l'authenticité de la culture vécue; en tant que marxiste, il ne peut pas éviter de reconnaître que même le choix le plus authentique se fait à partir de possibilités tellement restreintes que cela rend l'idée même d'un choix ironique. Le dilemme le plus poignant de l'œuvre de Willis est que par romantisme, il répugne à renoncer à son admiration pour la résistance des gars, alors même qu'il a les preuves de son inefficacité.

Dans l'édition américaine de *Learning to Labor*, il y a un appendice où Willis tente de répondre aux critiques qui lui avaient reproché sa compassion mal placée car ces gars étaient explicitement racistes, sexistes et se comportaient assez souvent comme des voyous. Il n'est pas nécessaire de citer en détail sa réponse, seulement de constater encore une fois que l'on trouve un auteur obligé de faire du travail idéologique *concernant ses propres résultats de recherche* — dans ce cas-ci pour maintenir sa crédibilité auprès de la gauche démocratique.

4. Le jeune sociologue américain Robert Jackson a fait une étude purement historico-structurale de la relation entre le capitalisme et l'inégalité des sexes. Ayant trouvé des corrélations entre la bureaucratisation de l'entreprise capitaliste et la diminution de l'inégalité sexuelle (mesurées à l'aide de divers indicateurs), il en donne l'explication suivante: la logique de la rationalisation (au sens de Weber) empêche ce type de discrimination, et

ainsi réduit (mais n'élimine pas) l'inégalité entre les sexes (Jackson 1988). Lorsqu'il a communiqué ses résultats dans un colloque, Jackson a choqué les féministes de l'auditoire qui en ont conclu qu'il était d'avis que l'idéologie féministe et le travail de sensibilisation n'avaient peu ou pas joué dans la réduction de l'inégalité. Jackson avait une réponse à cette critique, qu'il avait sans doute déjà affrontée. Il répondit que ses recherches étaient formulées en termes de corrélations historiques, et qu'on ne pouvait en retirer que peu d'indications concernant les processus psychologiques à travers lesquels les corrélations se manifestaient suite aux choix faits par des acteurs motivés. Le fait que les femmes aient milité *peut* avoir joué un rôle important (en plus de la rationalisation bureaucratique). Pour le prouver, il faudrait cependant poser la question d'une autre manière et utiliser d'autres méthodes de recherche. C'est, selon moi, un travail idéologique assez efficace, surtout la stratégie qui consiste à invoquer son ignorance et à faire retomber la charge de la preuve sur ceux qui sont convaincus de l'efficacité de l'idéologie féministe. Cela me rappelle le commentaire peut-être apocryphe mais bien connu du sexologue du Kinsey Institute répondant à une femme qui se plaignait du fait que les sexologues de l'institut ne tenaient pas compte de l'amour dans leurs recherches sur le comportement sexuel: «Madame, vous voulez étudier l'amour? Faites-le. Nous, on étudie les relations sexuelles».

5. La sociologue californienne, Chandra Mukerji, a fait une étude des subventions octroyées par le gouvernement américain en matière de recherches fondamentales en océanographie. Elle veut savoir pourquoi le gouvernement subventionne des recherches très coûteuses qui ne donneront vraisemblablement aucun rendement à court terme et comment les scientifiques s'y prennent pour persuader le gouvernement de continuer à les subventionner. Le titre de son ouvrage, *A Fragile Power* (Mukerji 1989) est évocateur, parce que l'ouvrage traite des contraintes auxquelles font face les scientifiques lorsqu'ils veulent protéger leur autonomie (relative?) dans une situation où leurs réseaux de laboratoires et des milliers d'emplois sont à la merci des décisions du National Science Foundation, du U.S. Navy et autres organismes gouvernementaux. Elle nous décrit des scientifiques qui cumulent de façon inextricable les fonctions de leueur de fonds, politicien et chercheur de nouveaux savoirs. Elle nous montre les négociations délicates entre des scientifiques soucieux de conserver leurs coûteux établissements de recherche et des administrateurs de fonds publics qui doivent parfois trancher à partir de conseils contradictoires d'autres scientifiques bien connus ou parfois d'autres institutions de recherche concurrentes. Elle nous montre enfin les scientifiques errant au fond des océans, essayant de décrire exactement ce qu'ils y voient (et que parfois on n'avait jamais vu auparavant), et ce dans un langage souvent peu scientifique. Ils invitent même Walter Cronkite (alors journaliste à la chaîne de télévision CBS) pour obtenir de la publicité favorable.

En plus de ses qualités empiriques, l'ouvrage est inventif sur le plan conceptuel. Mukerji parle des scientifiques financés à même les fonds publics comme d'une main-d'œuvre d'élite de réserve, ce qui soulève immédiatement des questions idéologiques. L'idée d'une main-d'œuvre de réserve n'est pas nouvelle et a déjà été utilisée pour désigner ce 5 à 10 % de la main-d'œuvre, surtout non-spécialisée qui, à un moment donné, est sans emploi et aux besoins de laquelle l'État providence subvient jusqu'à ce qu'une pénurie de main-d'œuvre nécessite son embauche. L'idée d'une main-d'œuvre d'élite de réserve découle de son analyse de la contradiction entre les intérêts de la science et du gouvernement: les scientifiques de pointe veulent entreprendre de la recherche fondamentale et maintenir leurs laboratoires; le gouvernement, bien qu'il ne s'intéresse pas beaucoup aux recherches sans application à court terme, s'intéresse beaucoup au maintien d'une main-d'œuvre scientifique d'élite *au cas* où il y aurait des crises nationales, telles les guerres, les épidémies ou les crises économiques ou écologiques. Qui plus est, les scientifiques sont au courant de cette politique, et ils savent aussi qu'ils peuvent se faire engager ailleurs, en dernier lieu en émigrant. Ils font donc jouer ce savoir (selon l'expression de Bourdieu, leur «capital») au cours des négociations.

L'idée d'une main-d'œuvre d'élite de réserve est d'application délicate du point de vue idéologique (ce qui revient encore à marcher sur des œufs) parce qu'elle établit un parallélisme structural entre le sous-prolétariat et les scientifiques de pointe, ce qui entraîne une baisse de statut pour les scientifiques. Aussi le fait de mêler la recherche fondamentale à la politique et à la levée de fonds menace de ternir l'image publique de la science pure.

Les implications idéologiques de cet ouvrage sont encore plus complexes. En écrivant un ouvrage concernant des points sensibles idéologiquement, Mukerji, comme Luker et Jackson, adopte la position normale d'universitaire, celle du détachement. Son style est décontracté, descriptif et objectif; sa rhétorique est presque monotone. Il est ironique que la première version de ce livre ait été critiquée précisément à cause de sa rhétorique neutre parce que l'on croyait que des résultats aussi *intéressants* devaient s'exprimer dans un style plus retentissant, ne serait-ce que pour se faire *remarquer*. C'est évidemment une question de public. On trouve parfois un public tout à fait disposé, soit parce que l'auteur est célèbre, que son objet est d'intérêt public ou qu'il touche au cœur d'une grande discipline universitaire. Parfois un auteur à la recherche d'un public non encore constitué doit faire le travail idéologique nécessaire pour que le public «entende» ce qu'il exprime et le juge crédible et intéressant. Il y a des auteurs qui ont des auditoires mixtes, en conflit ou même marginaux, et les scientifiques, en tant qu'auteurs, doivent effectuer le choix idéologique du moyen de présenter leurs recherches efficacement afin qu'elles ne soient pas passées sous silence. Il n'y a pas lieu de croire que ce sont des choix faits au hasard, comme le démontre clairement le moyen choisi par les chercheurs en fusion froide pour présenter leurs résultats et la controverse que cela a soulevé.

6. Bourdieu est peut-être l'auteur le plus sophistiqué et le plus élégant parmi ceux qui doivent affronter le problème de dire ce que peu de gens veulent entendre — vraisemblablement parce qu'une grande partie de son œuvre depuis quelques années concerne les effets déterminants de contraintes structurales qui s'exercent sur ceux — les intellectuels de profession et autres gardiens de la culture — qui ont tendance à être les plus jaloux de leur liberté d'agir et de penser. Bourdieu est un auteur suffisamment réflexif et sceptique pour pouvoir devancer ses critiques. En écrivant, il est toujours sur la défensive, comme s'il avait toujours des critiques invisibles derrière son épaule et qu'il répondait à leurs questions avant même qu'elles ne soient formulées. Mais dans *la Distinction*, même Bourdieu enveloppe sa critique de la culture légitime dans un emballage très élégant; il envoie son message démocratique dans une enveloppe on ne peut plus aristocratique afin qu'il soit décacheté, lu et entendu comme légitime par les élites universitaires. Il ose même à l'occasion nous rappeler ouvertement qu'il le fait. Tout comme Goffman, Bourdieu a le don de tenir des propos choquants dans un style suffisamment recherché et ironique pour qu'ils puissent tout de même trouver une oreille sympathique chez certains lecteurs (peut-être pas tous) qui autrement seraient choqués. L'audace de Bourdieu, au moins pour un volontariste et un individualiste comme Raymond Boudon, réside dans son effort pour comprendre les goûts et les choix des individus comme les dimensions de la structure distributive du capital culturel, que l'exercice même de ces goûts et de ces choix, enracinés dans le système de la stratification sociale, aide à préserver. Goffman avait vraisemblablement les volontaristes et les humanistes en tête lorsqu'il a fait allusion, dans son style typiquement laconique, à «ce touchant effort pour protéger une partie du moi de l'analyse sociologique». En tant que sociologue, ce que j'admire le plus chez Bourdieu c'est son sociologisme implacable et son refus de mettre à l'abri de la sociologie la partie la plus infime du moi.

## II

En dépit de leur diversité, ce que ces auteurs (moi-même y compris) ont en commun, ce sont leurs analyses structurales ou déterministes des variables culturelles. Ils mettent les idées (concernant l'éducation des enfants, l'avortement, l'éducation de la classe ouvrière,



l'inégalité des sexes, l'autonomie de la science et la stratification du goût) dans des contextes analytiques qui font ressortir les moyens par lesquels la structure sociale prédispose les individus qui y ont une position particulière à trouver certaines idées (ou valeurs ou goûts ou positions politiques ou phrases ronflantes universitaires) plausibles et persuasives — suffisamment en tout cas pour les adopter comme croyances ou convictions. Les morceaux de culture sont traités comme des variables dépendantes et les secteurs de la structure sociale comme des variables indépendantes.

Les chercheurs qui s'adonnent à ce mode de pensée théorique doivent à la longue faire face au «problème de Mannheim» de la relativisation de la culture: si l'on considère que la production et l'engagement symboliques sont analysés en fonction de la position de classe des producteurs, alors les travaux des chercheurs qui adoptent ce mode de pensée doivent eux aussi être analysés de la même façon. Mannheim a accepté cette conséquence sans broncher en faisant une distinction entre le relativisme et le relationnisme. Ses critiques ont toutefois conclu que cette distinction était inopérante et qu'il n'avait pas réussi à échapper à ce dilemme. Néanmoins, les successeurs relativistes de Mannheim ont bel et bien suivi de façons diverses la voie qu'il avait tracée. Thomas Kuhn a pris un chemin désormais bien connu. Une autre est la pratique de plus en plus courante de la «réflexivité» qui amène les chercheurs à scruter leurs propres conceptions pour déceler les façons dont elles ont pu être influencées par des considérations extra-intellectuelles. Ces influences ne constituent cependant pas nécessairement des distorsions, car des propositions données peuvent s'accorder à plus d'une perspective ou d'un ensemble de postulats. L'autocritique sociologique a bien sûr ses limites, mais un relativisme modéré peut se justifier si on laisse du travail pour ses critiques en les invitant à découvrir des influences qu'une analyse réflexive n'a pas mise en évidence.

Le problème pour les structuralistes comme moi et plusieurs autres n'est pas seulement logique ou épistémologique, il est aussi psychologique parce que la plupart d'entre nous voulons, en tant qu'héritiers du siècle des Lumières, croire au libre-arbitre des individus, à l'autonomie de l'action, bref à l'importance morale du choix. Ces concepts représentent les fondements du libéralisme occidental que peu de chercheurs sont prêts à échanger pour la nécessité déterministe ou la «causalité du probable», à part Althusser qui est une exception notoire.

Je crois que c'est précisément cette répugnance ou ce refus d'accepter l'image de l'homme-pantoufle manipulé par la main invisible de la structure sociale qui alimente l'opposition volontariste à la méthode structuraliste ou déterministe. Les volontaristes préfèrent une conception de la culture qui rende les individus capables de maîtriser leur situation et pour cette raison rejettent la culture définie en termes de contraintes. De ce point de vue, la culture est moins un ensemble de contraintes qui viennent diminuer les possibilités de choix qu'un ensemble d'idées et de symboles disponibles, un ensemble d'outils ou de stratégies (Swidler 1986) ou le matériel nécessaire pour vivre sa vie. C'est une ressource en vue de l'action sociale plutôt qu'une structure qui limite l'action sociale. C'est un point de vue qui met l'accent sur la complexité de la culture en tant qu'ensemble de symboles ambigus en soi où les individus font le choix des significations qui leur permettent de faire face aux difficultés présentes.

Le travail le plus important qui défend ce point de vue se trouve dans les recherches faites par le groupe de Robert Bellah. Il y a quelques années, ils ont publié *Habits of the Heart* (phrase empruntée à Tocqueville dont ils se considèrent les disciples). C'est un ouvrage qui a pour objet l'étude de l'individualisme américain, et bien qu'il fût subventionné par plusieurs fondations publiques et privées, que la recherche ait été faite par des chercheurs en sciences sociales hautement compétents, et qu'il ait été publié par une presse universitaire, ce n'est pas le genre d'ouvrage dont on espère vendre 800, 1 000 ou 2 000 exemplaires. En fait, il est devenu un succès de librairie, s'est mérité quelques prix, et a rapporté beaucoup d'argent aux auteurs et aux éditeurs.

Pourquoi? Parce que, pour reprendre l'expression de Clifford Geertz, c'est un «genre mixte». On y trouve bien sûr une étude sociologique fondée sur plus de 200 interviews en profondeur avec des Américains provenant de milieux divers (bien que le volume ne contienne pas de données statistiques). C'est aussi une polémique, un argument philosophique contre les excès de l'individualisme en politique, en économie et dans l'imagerie légendaire des héros de la culture américaine — les Ahab, les Shane, les Deerslayer et les détectives privés qui trouvent leur épanouissement et leur identité en fuyant les relations sociales, en fuyant la société elle-même. En tant que polémique, le travail idéologique est explicite et intentionnel. Les auteurs avancent que le «langage primaire» des Américains est un langage utilitaire dont la prépondérance a affaibli le «langage secondaire» de la communauté (les relations de famille, le devoir civique, et les obligations religieuses), dans lequel l'utilitarisme a pris racine et qui rendait possible l'individualisme. Dans la conclusion, l'ouvrage appelle à la restauration du sens de la communauté en réappropriant les traditions de vertu républicaine et d'obligation religieuse, en renouvelant le sens de la vocation au travail et en diminuant l'écart entre les riches et les pauvres. On ne dit rien ou presque des conditions structurales ou des contraintes juridiques qui favoriseraient ces changements. La stratégie n'est pas empirique, mais polémique. En tant que tract moral sans force politique ou en tant que critique culturelle qui ne constitue aucune menace à la distribution actuelle du pouvoir et de la richesse, *Habits of the Heart* représente un genre, la jérémiade, dont les Américains raffolent depuis la constitution de la nation. Comme le sermon du dimanche, auquel l'ouvrage ressemble en partie par sa rhétorique, il permet à l'auditoire de se sentir édifié pendant un moment pour ensuite reprendre ses activités quotidiennes.

*Habits of the Heart* est aussi un ouvrage de sciences humaines dans lequel on fait des efforts pour présenter des données appuyant la thèse en citant de longs passages d'interviews où les individus parlent de leur vie conjugale, de leur travail communautaire, de leurs idéaux, de leurs frustrations et de leurs désirs quant à l'avenir. Ce livre a le grand mérite d'être intelligemment écrit et de présenter une argumentation claire. Son point fort, cependant, (et le point fort de beaucoup de recherches de ce genre) c'est l'évocation pleine et authentique d'individus luttant avec les moyens à leur disposition pour comprendre le sens de leur vie et surmonter leurs problèmes personnels.

Bien que les personnes et la culture évoquées soient réelles, il y a peu de sociologie structuraliste ou déterministe dans *Habits of the Heart*. L'ouvrage nous renseigne assez bien sur les positions sociales et les habitus des personnes décrites. Cependant, les auteurs s'intéressent moins à l'analyse causale ou fonctionnelle de la relation entre la position sociale et la culture symbolique des informateurs qu'à la morale qu'ils peuvent en tirer. Le trait le plus frappant de leur distinction entre communautés et styles de vie, est qu'ils préfèrent les premières aux seconds. Si, en tant qu'ouvrage polémique, le travail idéologique est explicite, en tant qu'ouvrage de sciences sociales, il est plutôt voilé. Seulement à peu près 25 des 200 personnes interviewées sont évoquées de façon détaillée, les autres n'étant pas citées, et les lecteurs ne sont pas informés des principes de sélection des personnes citées. Dans les citations retenues, les auteurs laissent les informateurs être persuasifs et touchants parce qu'ils sont d'accord avec ce qu'ils ont à dire. Lorsque leurs informateurs disent des choses qu'ils ne veulent pas entendre, les auteurs font beaucoup d'efforts pour démontrer que ce qui est dit est non fondé — une caractéristique assez commune aux recherches utilisant les interviews en profondeur.

La rhétorique utilisée par les auteurs, fait partie du genre que j'appelle le «nous» royaliste ou séducteur. Le meilleur exemple de ce genre de rhétorique est le discours de Lincoln au champ de bataille de Gettysburg: l'on s'adresse directement à l'auditoire, comme si l'auteur et les lecteurs, les locuteurs et les auditeurs, constituaient une communauté de fidèles engagés dans une entreprise morale commune. Une telle rhétorique a la fonction d'intimider les lecteurs au point de croire que tout désaccord constitue un écart au consensus considéré par le «nous» solidaire comme dominant. Un tel langage est foncièrement

moraliste et religieux et il n'est pas surprenant de constater qu'au moins quatre des cinq auteurs de *Habits* sont des personnes de croyance religieuse libérale qui conçoivent les religions d'élite comme étant la source institutionnelle de l'engagement social et moral. Il ne faut pas s'étonner non plus qu'ils ne tiennent pas compte du fait que les traditions culturelles de l'individualisme biblique et de la vertu républicaine, bien qu'énoncées en termes d'égalitarisme et de démocratie, ont en fait toujours trouvé leur raison d'être dans la hiérarchie, l'autorité et l'inégalité.

Ann Swidler, l'une des auteurs de *Habits of the Heart* a publié en 1986 dans l'*American Sociological Review* un essai théorique fondamental sur l'approche volontariste de la culture. Elle conçoit la culture comme une boîte d'outils symboliques qui fournissent aux individus les moyens et les ressources rhétoriques qui leur permettent de choisir des stratégies d'action efficaces pour mieux s'en tirer dans le monde qu'ils habitent. Comme la plupart des volontaristes, elle ne prête que peu d'attention à la façon dont les moyens et les ressources sont rendus accessibles, ou à la façon dont la position sociale influence la nature et l'éventail des choix possibles.

Dans un long ouvrage empirique traitant de la culture de l'amour et du mariage (fait à partir d'interviews semblables à ceux de *Habits of the Heart*), Swidler introduit une distinction entre l'amour romantique et ce qu'elle appelle «l'amour prosaïque», ce dernier caractérisant les couples assez âgés qui doivent «entretenir» leur vie conjugale et leur foyer. Elle semble plus intéressée par l'amour prosaïque que par l'amour romantique. Bien qu'elle note que ce dernier a la fonction de motiver les gens à se marier, elle ne semble pas comprendre le caractère presque obligatoire structurellement de l'amour romantique dans ce processus.

Dans les sociétés modernes, l'amour romantique est le seul motif légitime de mariage, au moins pour les premiers mariages. C'est la façon dont procèdent ces sociétés pour «arranger» les mariages: en incitant les jeunes gens à tomber amoureux d'une personne convenable. Les médias nous rappellent sans cesse que ceux qui ne sont jamais tombés amoureux sont passés à côté de l'essentiel; c'est là une forte incitation à tomber amoureux, et une façon d'intimider ceux qui n'en ont jamais fait l'expérience, et qui peuvent ainsi être jugés incapables d'aimer.

Pour Swidler, l'amour romantique est «mythique», alors que l'amour prosaïque est un instrument pratique dans le coffre d'outils culturels: une stratégie qui permet de faire durer les mariages en dotant les époux d'un vocabulaire utile à la négociation des termes de leur vie de couple. Les couples mûrs s'efforcent de maintenir leur vie conjugale en tant qu'institution. L'amour romantique et l'amour prosaïque sont pour Swidler des morceaux de culture, mais seulement l'amour romantique est mythique. Elle n'a pas l'air de comprendre que l'amour prosaïque peut être tout aussi mythique — ce n'est qu'un autre genre de mythe dont le sens se trouve dans sa pertinence pour le maintien des mariages déjà existants plutôt qu'en formation. Il est vrai que les couples mûrs peuvent trouver nécessaire d'entretenir leur vie conjugale. Parce qu'ils sont *obligés* de le faire, ils sont aussi obligés de légitimiser cet investissement en inventant des idéologies qui le sanctifient, les mythes étant de puissants sanctificateurs.

Le fait de voir le problème sous cet angle a le mérite de sensibiliser les chercheurs aux différences entre les deux mythes de l'amour. Empiriquement parlant, Swidler n'avance pas de preuves pour démontrer qu'*en fait* ceux qui entretiennent leur vie conjugale forment des couples plus durables que ceux qui ne le font pas. On pourrait dire que les époux qui sont toujours amoureux après des années de vie conjugale auront tendance à mettre moins l'accent sur l'«entretien», que les époux dont l'amour s'est refroidi. Cela a au moins le mérite d'être une hypothèse vérifiable, même si elle s'avérait fautive. Swidler ne voit pas les choses de cette façon parce que, je crois, elle a un penchant invoué et peut-être même inconscient pour l'amour prosaïque. Après tout, professeur dans une

université d'élite, mariée à un professeur de renom, mère d'un enfant, elle fait partie de la génération (connue depuis quelques années sous le nom de yuppie) pour laquelle le fait de mener de front une vie conjugale, une carrière et la maternité est l'essence même de la culture de la fraction supérieure de la classe moyenne. Son analyse de l'amour prosaïque ne convainc pas, non parce que ce type d'amour n'a pas de place dans le coffre d'outils culturels, mais parce qu'elle semble avoir cherché précisément un type d'outil qui corresponde à ses préconceptions concernant l'engagement conjugal mûr. Il ne faut donc pas s'étonner qu'elle l'ait trouvé. Soulignons que comme n'importe quel résultat de recherche qui confirme les préconceptions du chercheur, celui-ci n'est pas traité d'un œil critique. Swidler n'est pas consciente, somme toute, du travail idéologique contenu dans le concept de l'amour prosaïque parce qu'elle est en accord avec ce principe; c'est son idéologie. Aussi ne voit-elle pas que la prose de l'amour conjugal est aussi mythique que la poésie de l'amour romantique. Tous les deux ont des fonctions propres à différentes étapes de la vie conjugale. Parce qu'elle a un faible pour l'amour prosaïque, la part de déception défensive qu'il comporte lui échappe — tout comme les parents qui, lorsqu'on les interroge à propos du genre d'occupations qu'ils désirent pour leurs enfants répondent: «J'aimerais qu'il fasse ce qui l'intéresse le plus», couvant ainsi d'une rhétorique volontariste et permissive leur impuissance à déterminer l'avenir professionnel de leurs enfants.

La discussion concernant la culture de l'amour, du mariage et du divorce, nous donne un exemple particulièrement frappant de la difficulté de démêler les faits des idéologies de préférence. Michels affirme, «Qui dit organisation dit oligarchie», moi, je rétorque, qui dit «taux de divorce élevé» dit «question sociale», l'association étant inscrite dans l'hégémonie du langage. Si je voulais mentionner de façon neutre — ou favorable — les faits que représente le terme «taux de divorce élevé», je serais obligé d'abandonner les termes conventionnels. Comment pourrais-je décrire ces faits de façon neutre? Dois-je dire «périodes de conjugalité plus courtes» ou «mariages plus fréquents»? Si je voulais faire du travail idéologique pour défendre l'idée d'un taux élevé de divorce, je pourrais avancer que les périodes de conjugalité plus brèves et plus fréquentes font augmenter le niveau net d'expériences de vie intime d'une population et peut même créer des compétences additionnelles dans la gestion des relations interpersonnelles.

Comme pour *Habits of the Heart*, la force des recherches de Swidler, c'est la riche moisson de données provenant d'interviews longues et détaillées. Elle évoque les gens dans toute leur complexité et nous pouvons empiriquement constater ce que Swidler, Bellah *et al.* et autres humanistes libéraux affirment plus généralement: que les individus ne sont pas des objets inertes, passifs, à la merci de forces et de contraintes diverses auxquelles ils sont structurellement assujettis. On voit des gens actifs, volontaires, subtils, et culturellement compétents — à tel point que c'est presque une impertinence que de seulement *songer* à chercher les types structurellement prévisibles d'utilisation de la culture. En somme, ces descriptions culturellement riches se font aux dépens d'analyses causales ou fonctionnelles reliant les symboles à la structure sociale. En fait, la stratégie volontariste consiste à opposer à ce qu'ils conçoivent comme l'image passive et inerte de l'homme, produite par l'approche structuraliste, la profondeur et la complexité de la culture personnelle de façon à faire paraître banales les tentatives structuralistes de généralisation causale. Bien que Bellah *et al.* et Swidler fournissent des données concernant les positions sociales des acteurs, ils ne font aucun effort pour relier la structure sociale dans laquelle ils sont pris à la probabilité qu'ont ces individus de choisir telle ou telle stratégie d'action à même la boîte d'outils culturels qui leur est structurellement accessible. On évoque beaucoup la culture dans les ouvrages volontaristes, mais très peu la structure sociale. Tout le monde sait (ou devrait savoir) que la vie est plus complexe que les catégories analytiques utilisées par les chercheurs en sciences sociales pour formuler leurs généralisations. Mais on va à l'encontre de quelques-uns des objectifs des sciences sociales lorsque l'on se rapproche tellement de l'expérience vécue que l'on peut seulement voir les complexités à décrire

plutôt que les moyens par lesquels les données peuvent être *réduites* à quelques généralisations.

### III

J'ai insisté sur le terme «réduire» parce que le spectre du «réductionnisme» est un thème important dans les débats entre volontaristes et structuralistes. On peut qualifier les volontaristes d'optimistes parce qu'ils mettent l'accent sur le fait que la culture permet aux gens de faire des choix. Ils insistent aussi sur la liberté qu'ont les individus de choisir des bribes de culture pour s'en servir comme outils et stratégies d'action. En tant qu'êtres humains, nous aimons entendre ce genre de choses. On peut qualifier les structuralistes de pessimistes, parce qu'ils insistent sur les façons dont la macro-structure sociale restreint l'éventail des répertoires culturels disponibles, et prédispose les individus à choisir à partir de cet éventail restreint. C'est là une mauvaise nouvelle pour les partisans de la liberté. Les volontaristes ont tendance à juger les structuralistes coupables de réductionnisme (ce qui semble vouloir dire qu'ils simplifient à outrance la complexité humaine), bien que l'impulsion fondamentale de la science soit réductionniste. Les structuralistes ont tendance à juger les volontaristes coupables de mystification, bien que la culture soit toujours profondément mystérieuse.

De Tocqueville a dit que l'homme est en partie déterminé, en partie libre. Marx nous dit que nous faisons notre propre histoire, mais dans des conditions qui ne sont pas librement choisies. Les questions qui découlent de ces deux remarques sont au centre de la sociologie de la culture. Libre jusqu'à quel point? Déterminé jusqu'à quel point? Comment des conditions que nous ne maîtrisons pas limitent-elles le genre d'histoire que nous pouvons librement faire? Dans quelles circonstances nous sentons-nous libres? Quand avons-nous plutôt le sentiment d'être un pion sur l'échiquier? En tant que travail idéologique, l'objectivité universitaire contraint les chercheurs à abandonner l'optimisme et le pessimisme aux moralistes et à se préoccuper de ce qui est vrai ou faux. Alvin Gouldner a défini l'objectivité comme la capacité d'entendre les mauvaises nouvelles, ce que j'interprète comme la capacité des partisans de la liberté à examiner les données concernant les contraintes. En France, Raymond Boudon (un volontariste) s'offusque de l'image de l'homme-pantin qu'il voit chez Bourdieu (Bourdieu 1986). Par contre, la langue de tous les jours est truffée d'expressions qui attestent de cette condition de l'homme: «J'ai fait ce qu'on m'a dit de faire, je n'avais pas le choix, il y avait trop de pression pour faire autrement, j'étais acculé au pied du mur, ma situation m'oblige...» et ainsi de suite. Ce qui rend la situation encore plus complexe, c'est que, à la différence de ces exemples, ce langage de la contrainte et de la nécessité ne s'utilise pas seulement en guise d'excuse. Dans la formule, «un homme doit faire ce qu'il doit faire», le langage de la nécessité exprime un triomphe moral; c'est l'expression libre d'une nécessité. Il est aussi vrai que nos langages sont également lardés d'expressions volontaristes et individualistes. Toutefois, ces expressions ne devraient jamais être prises au pied de la lettre, parce que les individus ont des mobiles apparents ou cachés pour ne pas parler de façon sincère des contraintes ou de la liberté relatives de leurs choix. Même s'ils sont sincères, les individus ne sont jamais pleinement conscients des origines profondes de leurs goûts, sentiments, et choix les plus authentiques. La phénoménologie n'est pas très utile dans ces circonstances.

La difficulté des recherches en ce domaine est toujours de faire le lien entre les lignes de conduite particulières et les structures spécifiques d'encouragement et de contrainte, de telle manière que le degré de liberté soit déterminé par l'interaction entre les intérêts d'individus et de groupes, engendrés par leur position sociale, et les idéologies (morales, cognitives ou esthétiques) disponibles, qui permettent de justifier n'importe quelle ligne de conduite auprès de leurs adhérents et de se défendre contre des opposants éventuels. Lorsque ces forces sont homogènes ou unidirectionnelles, le poids des contraintes sera

vraisemblablement minime; la rhétorique sera plutôt éloquente et juste et l'action posée, sûre et vécue comme libre (comme les militantes pro- et anti-avortement de Luker, les ouvriers de Willis et les couples qui «veillent» à leur mariage dans l'étude de Swidler). Lorsque les forces sont multidirectionnelles, hétérogènes ou contradictoires, la rhétorique sera plutôt banale, défensive ou ambiguë; l'action sera plutôt ambivalente ou angoissée, peut-être même paralysée. Le sens de l'autonomie est diminué, on réagit plus qu'on agit, on est déterminé plutôt que libre (comme Willis vis-à-vis ses «gars» ou Luker vis-à-vis ses militantes ou moi-même vis-à-vis les communards).

Je crois que nous connaissons assez bien les conditions dans lesquelles les individus se sentent libres d'agir sans contraintes, et celles dans lesquelles ils ont la sensation d'être des objets à la merci de l'histoire, d'événements et autres ficelles. Dire que les forces qui agissent sur un individu vont presque toutes dans la même direction, signifie que les intérêts de l'acteur ne sont pas en conflit les uns avec les autres et que l'on tient la légitimité pour acquise, comme un fait de la culture qu'on partage. Dire que les forces agissent dans des directions opposées, signifie que les intérêts de l'acteur sont en conflits les uns avec les autres et que la légitimité fait partie non plus de la culture que l'on tient pour acquise, mais d'une idéologie contestée. Cette situation, qui contient en germe le modernisme culturel, s'étend de plus en plus (non sans opposition) depuis les révolutions démocratiques de la fin du 18<sup>e</sup> siècle, et Bourdieu a raison lorsqu'il assigne la cause principale de cette crise de légitimité aux *déclassements* et aux *reclassements*.

Je crois aussi que la sociologie déterministe de la culture a un rôle à jouer dans ce drame où la culture que l'on tient pour acquise ou que l'on partage est transformée en idéologies de toutes sortes. Elle a le potentiel d'affaiblir les petites hégémonies en rendant visibles les relations entre les structures sociales et les structures symboliques, ce qui rend les appels au consensus sujets à discussion. Tandis que les sociologies volontaristes de la culture que j'ai analysées sont à la recherche de structures durables de la culture partagée et cachent leur travail idéologique sous la rhétorique majoritaire (ou même chrétienne), les sociologies structuralistes font un travail idéologique explicite en promouvant la transformation de la culture tenue pour acquise en une série d'idéologies réfléchies. En somme, elles tentent de rendre visible l'emprise de «l'habitus» pour que l'on puisse s'en libérer.

Vouloir rendre «l'habitus» (cette influence plutôt inconsciente exercée par la socialisation) visible n'est pas sans analogie avec la promesse d'une psychanalyse réussie de libérer le patient de l'ignorance de la répression; cela a une qualité éducative et libératrice. Par contre, on ne devrait pas croire que le détachement des habitudes, névrotiques ou non, est universellement souhaitable. Malgré les vers de W. B. Yeats qui disent que les meilleurs n'ont point de conviction alors que les pires débordent d'intensité passionnée, peu de gens ont intérêt à renoncer à la certitude de leurs convictions ou au «naturel» de leurs sentiments au profit des relativismes de l'analyse sociologique. Ce que Freud savait de l'inconscient, Simmel et d'autres sociologues le savaient de la socialisation. On court un risque mortel à les tirer de l'ombre. Il y a près de cinquante ans, Erich Fromm disait que la liberté peut être un fardeau pour certains qui tentent de s'en défaire; l'aliénation et l'anomie qu'engendre le *déclassement* peuvent accompagner la liberté. Le personnage de Stendhal, Julien Sorel, est un archétype tragique qui démontre clairement que la marginalité peut être mortelle. En termes objectifs, cela veut dire qu'une grande mobilité sociale crée des appartenances multiples à des groupes sociaux particulièrement variés et hétérogènes. En termes subjectifs, cela veut dire qu'un acteur est sujet à des demandes symboliques variées de la part de plusieurs groupes de référence. Les conséquences de ces deux attitudes sont ambiguës et on peut déceler cette ambiguïté dans les travaux des chercheurs examinés dans cet article. D'une part on risque de créer une sorte d'impuissance relativiste, un affaiblissement de la force de ses propres convictions (que l'on reconnaît chez Yeats) ou de retomber dans l'ironie, un mode typique de l'expression d'un savoir

sans pouvoir. D'autre part, on peut vivre une sorte de détachement éthéré qui, concrètement, est très semblable *à la fois* à l'idéal sévère et stoïque de l'objectivité scientifique de Weber et à celui de la suppression du moi recherché dans certaines religions orientales. De plus, rendre visible l'habitus, oblige à affronter le dilemme de Mannheim. Bourdieu le fait en utilisant un scepticisme et une réflexivité qui, en tant que mécanismes psychologiques, n'étaient pas à la disposition de Mannheim, car ils ne faisaient pas partie de la culture intellectuelle de l'époque. La réflexivité constante du style de Bourdieu est un rappel sans cesse renouvelé aux lecteurs qu'il est sujet aux mêmes relations entre position, disposition et prédisposition que n'importe qui d'autre; c'est aussi une invitation qu'il fait à ses critiques de mettre à jour les distortions engendrées par ces relations. J'ai utilisé à peu près la même stratégie dans mon ouvrage sur la contreculture, rappelant à l'occasion aux lecteurs que la stratégie adoptée était une sorte de travail idéologique. J'ai aussi adopté un style autobiographique pour rapporter et interpréter les données ethnographiques afin de renseigner les lecteurs sur les circonstances de mon passé qui auraient pu biaiser mon analyse sans que je ne m'en aperçoive.

#### IV

Même si je crois toujours que ces pratiques constituent un bon travail idéologique et que je continue à les employer, elles n'en constituent pas moins des efforts pour se détacher des idéologies (incluant celle de l'auteur) pour satisfaire à une image de la science pure qui, malheureusement, n'est réalisée dans aucune science, qu'elle soit physique, biologique ou sociale. C'est comme si par la purification et la repurification de la pensée que vise la réflexivité, on pouvait atteindre un niveau de détachement et de désintéressement total — comme ces freudiens orthodoxes américains qui se félicitent, au nom de la thérapie pure, de leur froide résistance aux efforts des patients de les engager, eux les médecins, dans une interaction humaine.

Depuis quelques années, je me demande si cette recherche de la pureté — dans le détachement scientifique, l'ascétisme thérapeutique, l'éloignement esthétique — ne serait pas une autre illusion à propos de la nature de la culture, une tentative soit de la transcender, soit de manifester un détachement héroïque ou une indifférence totale à son égard. Dans ce contexte, je suis impressionné par les travaux de Howard Becker aux États-Unis sur le monde de l'art et par ceux de Bruno Latour en France sur celui de la science. Ils tentent tous deux de traiter les pratiques des artistes et des scientifiques comme ils le feraient pour n'importe quelle autre profession qui requiert la coopération et la collaboration afin de trouver son audience et être jugée crédible ou autrement valable. Pour ces chercheurs, le travail réussi, dans les arts ou dans les sciences, fait *toujours* intervenir un mélange impur de compétences cognitive, esthétique, politique, économique et idéologique qu'il est non seulement difficile de décomposer, mais dont la décomposition irait à l'encontre d'une compréhension approfondie de ces mondes. Pour Becker, la puissance esthétique n'est pas plus grande que les puissances organisationnelles et distributives qui présentent une esthétique à leur auditoire. Pour Latour, la puissance de l'expérience du scientifique n'est pas plus grande que les réseaux d'alliés à travers lesquels ses découvertes sont accueillies favorablement pour ensuite se faire ériger en connaissance.

Bien que ce travail m'impressionne, il n'est pas sans poser des difficultés. Becker ne fait presque pas d'analyse esthétique. Il présente le monde de l'art comme une profession parmi les autres et son travail relève de la sociologie des professions et non de la sociologie de l'esthétique. Latour se complaît dans son iconoclasme mais ne répond pas à la question de savoir si une science qui ne fonctionne pas peut être vraie. Ces travaux ont quand même le mérite d'adopter une méthode entièrement pragmatique, relativiste et terre-à-terre pour étudier des domaines quasiment sacrés. En montrant la vie quotidienne des artistes et des scientifiques, Becker et Latour apportent une contribution à la démystification

de leur image de pureté et ainsi affaiblissent l'hégémonie des morceaux de culture qu'ils représentent. C'est là que réside leur travail idéologique, qui est d'ailleurs très bien fait.

De telles sociologies de la culture s'inspirent, me semble-t-il, d'un esprit anti-hégémonique. À la différence de *Habits of the Heart* et de l'étude de Swidler sur l'amour (qui sont des ouvrages qui affirment la culture polie de la classe moyenne dominante), ces recherches s'écartent de la norme culturelle sans faire œuvre de radicalisme politique. En faisant le lien entre les structures sociales et les structures symboliques, elles visent à transformer la culture en idéologie, le consensus en contestation, l'unité en diversité et les consensus traditionnels en points de vue que l'on doit défendre au moyen d'argumentations. Depuis un siècle ou deux, on a pu constater la transformation d'une large part de la culture dominante en préférences idéologiques conscientes (chasteté avant le mariage, les étiquettes concernant les races et les relations entre les sexes), ou leur disparition pure et simple (le genre épique en littérature, les rythmes du discours victorien). Tous ces changements sont le résultat de luttes entre les intérêts matériels de groupes sociaux qui utilisent les rhétoriques anciennement dominantes à titre d'idéologies.

Cela étant dit, aucune société ne peut durer sans culture dominante; sans elle, les interactions de routine et le discours civil ordinaire seraient inconcevables. Derrière ce «mince vernis de civilisation» se cache la guerre de tous contre tous dont parlait Hobbes. Ainsi, la transformation de la culture dominante en idéologies diverses est le plus souvent accompagnée du processus inverse par lequel une certaine culture dominante (tenue pour acquise, présumée) s'établit sans opposition, et certaines idéologies finissent par gagner suffisamment d'appuis pour être intégrées à une nouvelle culture dominante. Dans les démocraties occidentales, depuis moins d'un siècle, nous avons vu le mariage d'amour, le suffrage universel, l'égalité des chances, l'esthétique expressionniste et les allocations minimales de bien-être social octroyées par l'État, passer de l'état d'idéologie contestée au statut hégémonique de culture partagée. Ces changements ont aussi été contestés par d'autres groupes sociaux. La force des sociologies structuralistes, c'est qu'elles sont sensibles à ces relations et qu'elles cherchent à formuler des règles générales régissant les relations entre les structures sociales et les structures symboliques. Leur faiblesse réside dans le fait qu'elles simplifient ou réduisent trop la complexité de la culture humaine. Comme je l'ai mentionné auparavant, les généralisations en sciences sociales, traitent le plus souvent de relations entre catégories, variables ou *dimensions* abstraites de la vie. Elles sont forcément sommaires lorsqu'on les compare à la complexité effarante de la vie sociale. La critique volontariste a d'autant plus raison que nous autres structuralistes (je ne cache pas mes préférences) n'avons pas obtenu de grands succès dans nos prévisions des changements culturels. Les meilleurs ouvrages structuralistes ont tendance à être plus rétrospectifs que prédictifs, et leur optique est plus sensible à la reproduction culturelle qu'aux changements sociaux.

C'est précisément à ce point de jonction que je trouve d'un grand intérêt le concept de «radicalité de la vie quotidienne». La phrase évoque chez moi tout ce que l'ethnographe ou l'intervieweur devrait savoir mais doit laisser de côté lorsqu'il est contraint par l'exigence de rédiger un rapport de recherche cohérent et forcément sélectif: que la vie est à la fois plus subtile et plus grossière, plus touchante et plus banale, plus ennuyeuse et plus épatante, plus noble et plus basse que ne peut le décrire le meilleur des comptes rendus. Cette diversité et cette confusion, proviennent, en partie, du fait qu'il y a plus de variables opérantes dans les situations concrètes de la vie quotidienne qu'un scientifique ne peut en noter, encore moins en contrôler. On est peut-être assez bien renseigné sur la façon dont («toutes choses étant égales par ailleurs») le revenu, l'ethnicité, la religion, la profession, l'éducation, la famille et d'autres variables majeures s'influencent mutuellement afin de produire des structures de pouvoir, de contraintes et de motivation. Cependant, les choses sont rarement «égales par ailleurs» et il doit exister un nombre inconnu mais sans doute considérable d'autres variables opérant dans la vie de tous les jours, et des



influences réciproques minimales entre ces variables peuvent occasionner des conséquences imprévues.

Voilà, je pense, une intuition «radicale» concernant la question de savoir pourquoi la vie quotidienne nous surprend de façon tellement inattendue. Georg Simmel l'avait bien compris de même que les «interactionnistes symboliques» de Chicago qui, s'ils ne l'ont pas appris de lui *directement* ont au moins subi son influence. Simmel nous dit même que la plus sociologue des sociologies peut toujours avoir une place pour le concept d'«individu», du seul fait que deux individus n'ont jamais exactement les mêmes appartenances sociales, ce qui veut dire que, dans un sens strictement sociologique, chaque individu est unique. Cette intuition nous permet de comprendre l'inévitabilité des variations imprévues. L'attention que l'on porte aux détails radicaux de la vie quotidienne pourrait bien nous aider à dépasser aussi bien le pessimisme morne des chercheurs qui ne conçoivent que sa reproduction sans fin, que l'optimisme souriant de ceux qui conçoivent la culture d'abord en termes d'outils pratiques nous rendant capables de choisir nos stratégies et nos rhétoriques d'action.

Que la vie quotidienne soit remplie d'étonnement radical et que de nouvelles cultures soient constamment en formation, cela n'est pas une raison suffisante pour abandonner les tentatives structuralistes et déterministes de chercher les causes générales des relations entre les structures sociales et les structures symboliques. Cela veut simplement dire que nous avons le plus souvent besoin d'études plus riches, plus subtiles et plus détaillées concernant la culture de la vie quotidienne — tout ce qui fait la force des ouvrages volontaristes déjà cités, bien que cela soit aussi une grande qualité du travail structuraliste de Willis sur les jeunes de la classe ouvrière anglaise. Si les volontaristes ne répugnaient pas à remettre en question leur concept de l'autonomie humaine en analysant les choix et les convictions dans le contexte de possibilités et de probabilités structurées, ils seraient bien placés pour fournir des contributions importantes à l'analyse sociologique, au lieu de se limiter à analyser les relations *entre* les éléments culturels eux-mêmes, ce qui constitue leur plus grand succès à l'heure actuelle.

Peut-être la tâche ainsi conçue est-elle trop énorme. Évidemment, la culture vécue est très complexe et les liens entre les situations concrètes, le travail idéologique et son intériorisation en sentiments socialement structurés sont toujours fuyants. On peut toutefois s'inspirer de certains modèles. Goffman était habile en ce domaine. Il décrit comment les amants se tiennent la main: l'homme *prend* la main de la femme, la femme se la laisse prendre. Celui qui tient la main et celle qui laisse tenir la sienne sont dans la même position qu'un parent et un enfant qui se tiennent la main en traversant une rue achalandée. La position des mains communique la protection, l'attention et la domination, ce qui affirme des relations d'autorité et de sexe. Comme les féministes aiment bien le rappeler, ces relations (et les sentiments qui les accompagnent) sont anéanties si l'on inverse la position des mains. Voici un autre exemple: une ancienne pensionnaire de couvent raconte comment l'Église enseigne aux novices non seulement à se comporter humblement mais à se sentir humbles. Lorsqu'elles marchent dans les corridors du couvent, elles doivent faire des petits pas, en frôlant les murs. Que ce comportement rituel puisse provoquer des sentiments immédiats d'humilité peut sembler mystérieux, mais pas au point de défier l'analyse sociologique. Un dernier exemple: dans sa nouvelle, *Seize the Day*, Saul Bellow fait le portrait d'un homme d'âge moyen qui a passé une très mauvaise journée. Il essuie défaite après défaite: il se fait humilier par un père riche et âgé dont il dépend toujours financièrement, son ex-femme et sa maîtresse le traitent d'incapable, et sa banque lui refuse un prêt. Une très mauvaise journée. Vers la fin de l'après-midi, lorsqu'il erre dans les rues bondées de New York à l'heure de pointe, il se fait bousculer et, par inadvertance, se retrouve dans un salon funéraire. Là, parmi les gens en deuil, il est le seul à éclater en sanglots, ce qui fait jaser les autres: il doit être de la famille; le défunt doit être quelqu'un d'exceptionnel pour provoquer une telle douleur.

Il n'y a que les grands romanciers pour nous offrir des descriptions aussi subtiles ou aussi complexes de la culture humaine. Mais les plus grands d'entre eux donnent à leurs descriptions une structure qui rend les événements décrits plausibles, persuasifs, probables, même inévitables. La structure logique nous dit: étant donné la situation et les relations qui y sont engendrées, *l'histoire n'aurait pas pu se terminer autrement*. On ne devrait pas en demander moins de la sociologie de la culture.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALTHUSSER, Louis (1972), *Leninism and Other Essays*, New York: Monthly Review Press.  
 ALEXANDER, Jeffrey (1987), *Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War II*, New York: Columbia University Press.  
 BECKER, Howard S (1982), *Art Worlds*, Berkeley: University of California Press.  
 BELLAH, Robert *et al* (1985), *Habits of the Heart*, Berkeley: University of California Press.  
 BELLOW, Saul (1970), *Seize the Day*. Greenwich, Conn.: Fawcett Publications, [1956].  
 BERGER, Bennett M. (1981), *The Survival of a Counterculture*, Berkeley: University of California Press.  
 BOUDON, Raymond (1986), *l'Idéologie*, Paris: Fayard.  
 BOURDIEU, Pierre (1977) and Jean-Claude PASSERON (1977), *Reproduction*, Beverly Hills, Ca: Sage Publishing Co.  
 BOURDIEU, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Cambridge: Harvard University Press.  
 FROMM, Erich (1941), *Escape from Freedom*, New York: Holt, Rinehart, and Winston.  
 GEERTZ, Clifford (1983), *Local Knowledge*, New York: Basic Books.  
 GOFFMAN, Erving (1972), *Relations in Public*, New York: Basic Books.  
 GOULDNER, Alvin W. (1974), *The Dark Side of the Dialectic: Toward a New Objectivity*, (Seventh Geary Lecture), Dublin: The Economic and Social Research Institute.  
 JACKSON, Robert (1988), *An Irresistible Force: Sex Inequality's Decline and Persistence in America*, New York: Cambridge University Press.  
 KUHN, Thomas (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.  
 LATOUR, Bruno. and Steven WOOLGAR (1979), *Laboratory Life*, Beverly Hills, Ca: Sage Publishing Co.  
 LATOUR, Bruno (1989), *The Pasteurization of France*, Cambridge: Harvard University Press.  
 LUKER, Kristin (1984), *Abortion and the Politics of Motherhood*, Berkeley: University of California Press.  
 LUKER, Kristin (1975), *Taking Chances*, Berkeley: University of California Press.  
 MANNHEIM, Karl (1936), *Ideology and Utopia*, Foreword by Louis Wirth, New York: Harcourt, Brace.  
 MICHELS, Robert (1962), *Political Parties*, New York: Free Press.  
 MUKERJI, Chandra (1990), *A Fragile Power*, Princeton: Princeton University Press.  
 STENDHAL (Marie Henri Beyle) (1953), *The Red and the Black*, New York: The Modern Library.  
 SWIDLER, Ann (1986), «Culture in Action», *American Sociological Review*, vol. 51.  
 SWIDLER, Ann, *Talk of Love*, unpublished manuscript.  
 WEBER, Max (1946), «Science as a Vocation», in H. H. Gerth and C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press.  
 WEBER, Max (1949), «Objectivity in Social Science» in E. A. Shils and H. A. Finch (eds.), *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, Glencoe: III, The Free Press.  
 WILLIS, Paul (1981), *Learning to Labor*, New York: Columbia University Press, [1977].  
 YEATS, W. B. (1956), «Slouching toward Bethlehem» in *Collected Poems*, New York: The MacMillan Co.

Bennett M. Berger  
 Department of Sociology  
 University of California, San Diego  
 La Jolla, California 92093  
 U.S.A.

## RÉSUMÉ

Du point de vue structuraliste (ou déterministe) en sociologie de la culture, le comportement symbolique de l'homme apparaît comme l'expression ou le résultat des contraintes liées aux positions des individus et des groupes dans la structure sociale. Le volontarisme conçoit par contre la culture moins comme le reflet de ces contraintes sociales que comme un ensemble d'outils ou de ressources symboliques que l'on peut utiliser pour

faire face à des problèmes personnels ou pour modifier la structure sociale. Dans cet article, nous tentons d'intégrer ces deux perspectives en sociologie de la culture en analysant les forces et les faiblesses de plusieurs études empiriques. Deux thèmes sont importants: d'abord, les résultats de chacune des études soulèvent de différentes façons des problèmes idéologiques; ensuite, certaines des oppositions entre le structuralisme et le volontarisme proviennent des divergences entre les perspectives micro et macrosociologiques qu'adoptent les auteurs et qui elles-mêmes sont des modes d'explication inadéquats. La perspective macrosociologique ne porte pas suffisamment attention aux micro-processus qui s'inscrivent entre les contraintes sociales et les choix symboliques; la perspective microsociologique néglige les structures sociales qui modèlent les micro-ressources accessibles à des individus et à des groupes, à des moments et dans des endroits spécifiques. En conclusion, nous analysons les possibilités d'intégration de l'une et l'autre approche en sociologie de la culture. Le «réductionnisme» apparaît un faux problème: nous devons l'éviter lorsqu'il s'agit de sur-simplification, mais si le réductionnisme constitue une explication parcimonieuse, il vaut mieux le rechercher, surtout que toute analyse scientifique tend à la simplification.

#### SUMMARY

Structuralism (or determinism) in the sociology of culture seeks to understand human symbolic effort as the expression or outcome of constraints generated by the placement of persons and groups in social structures. Voluntarism in the sociology of culture conceives culture less as the expression of social constraints than as a series of symbolic repertoires or resources that can be actively invoked as modes of shaping social structure or dealing with personal problems... This paper is an effort at integrating the two modes of doing sociology of culture by examining the strengths and weaknesses of several *empirical* studies representing each of the two modes. Two themes are emphasized: first that the findings of each study generates ideological problems that each other deals with in different ways; second, that some of the differences between structuralism and voluntarism are results of the micro or macro perspectives of the authors, which, by themselves, are inadequate modes of explanation. The macro perspective is typically inadequate because it pays insufficient attention to the micro-structures which stand between macro-constraints and symbolic choices; the micro perspective is inadequate because it pays insufficient attention to the macro structures which shape the micro resources available to persons and groups at specific times and places. The paper concludes with an analysis of how the two sociologies of culture might be integrated. "Reductionism" is regarded as a false problem. If it means merely oversimplification, then we should all shun it. But one of the main thrusts of scientific analysis is toward simplification, and if reductionism means parsimonious explanation, then we should all seek it.

#### RESUMEN

El estructuralismo (o determinismo) en sociología de la cultura trata de comprender los esfuerzos simbólicos humanos como una expresión o resultado de las dificultades generadas por la ubicación de personas y grupos dentro de las estructuras sociales. El voluntarismo dentro de la sociología de la cultura no concibe tanto la cultura como la expresión de dificultades sociales sino como una serie de repertorios o fuentes simbólicas que pueden ser activamente invocadas ya sea como modos de modelar la estructura social o relacionadas con problemas personales.. Este artículo es un esfuerzo por integrar los dos modos de hacer sociología de la cultura por medio del examen de las fuerzas y de las debilidades de varios estudios *empíricos* que representan cada uno de los dos modos. Se enfatizan dos temas: primero se descubre que cada estudio genera problemas ideológicos que son resueltos por cada cual de manera diferente; segundo, que algunas de las diferencias entre el estructuralismo y el voluntarismo han resultado de las perspectivas micro o macro de los autores, las cuales, en sí mismas, son modos de explicación inadecuados. La macro perspectiva es típicamente inadecuada porque no pone suficiente atención en las micro estructuras que se encuentran entre los macro problemas y la elección simbólica; la micro perspectiva es inadecuada porque no pone suficiente atención a las macro estructuras que modelan las micro fuentes disponibles a las personas y grupos, en lugares y tiempos específicos. El artículo termina con un análisis de como las dos sociologías de la cultura pueden ser integradas. El «reduccionismo» es mirado como un falso problema. Si esto significa simplemente sobre simplificación, entonces todos lo evitaremos. Pero una de las principales características del análisis científico es su tendencia a la simplificación, y si reduccionismo significa parcimoniosa explicación, entonces todos lo buscaríamos.