**Zeitschrift:** Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

**Herausgeber:** Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

**Band:** 22 (1996)

**Heft:** 1

**Artikel:** Corps et genèse des principes de construction du monde social : une approche interactionniste

**Autor:** Boumedian, Naoual

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-814692

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 25.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

Schweiz. Z. Soziol./Rev. suisse sociol./Swiss Journ. Sociol., 22 (1), 1996, 139–157 

# CORPS ET GENÈSE DES PRINCIPES DE CONSTRUCTION DU MONDE SOCIAL : UNE APPROCHE INTERACTIONNISTE

*Naoual Boumedian*
Aspirante au Fonds National de la Recherche Scientifique belge
Université Libre de Bruxelles

## 1. Préliminaires

Le but de cet article est d'envisager le corps dans ses dimensions biologiques et dans le lien qu'il peut avoir avec la genèse des principes de construction du monde social. Il ne sera, cependant, pas question de considérer les formes sociales comme le produit de la constitution biologique de l'homme. Dans cette perspective, l'individu est considéré comme fondamentalement déterminé par ses gènes.

Sans entrer de manière plus approfondie dans ce débat, la raison de ce rejet catégorique est à rechercher dans la définition du social que propose l'approche «naturaliste». Celle-ci considère le social comme non construit, non contingent et non réversible; mais donné et légitimé par le «pouvoir biologique» du corps. Ceci entre en contradiction avec l'optique choisie dans le cadre de cet article et ne sera pas détaillé.

Toutefois, il s'agira, ici, de prendre pour point de départ le corps dans sa matérialité et de mettre en évidence qu'il trouve, en tant que tel, un prolongement social. La phénoménologie de Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1945) constitue un cadre de référence premier pour la problématique telle qu'elle sera abordée ici, c'est-à-dire inscrite dans l'interactionnisme.

## 2. Le corps comme «sujet» et le paradigme interactionniste

Quel est le lien que pose Merleau-Ponty entre le corps et la conscience ? Il passe par l'enracinement de l'intentionnalité[1] dans le corps. Cette intentionnalité première sera déterminante pour le processus communicationnel comme l'envisage l'auteur.

1 L'intentionnalité se réfère à des comportements orientés vers des fins.

Merleau-Ponty, en cela fondamental pour tout le courant interactionniste, envisage la communication comme un processus par lequel un même sens est conféré aux contenus de certains signes (Merleau-Ponty, 1945, 193). L'attribution de sens trouve, dans la pensée de l'auteur, ses bases premières dans le corps. Celui-ci constitue le rapport originel au monde et, en tant que tel, interfère avec la conscience.

Merleau-Ponty veut mettre à jour l'intentionnalité du corps au-delà de l'automatisme (il récuse toute approche du corps en termes mécanistes) et de la représentation qui fait de toute chose (y compris son propre corps) un objet de la conscience. Cette manière d'appréhender l'intentionnalité le conduira à considérer que le corps fait apparaître un monde. Cette dernière expression met en évidence que le corps donne un contenu sensible aux choses et par là leur confère une signification. Un objet par exemple n'a de sens que par les qualités que l'individu peut lui conférer (rouge, rugueux, lisse ...); ce n'est qu'en tant que tel qu'il entre dans sa vie (Merleau-Ponty, 1945, 399).

En d'autres termes, l'appréhension que l'on a du monde découle de nos sensations. Celles-ci projettent l'existence même de ce monde. Ce type de processus n'interfère qu'en partie avec la conscience. Ceci signifie qu'il y a une adhésion immédiate au monde. Cette dernière est prépersonnelle ou impersonnelle car elle ne concerne pas mon être réflexif (celui dont je suis responsable et dont je décide). La conscience, définie en termes généraux de réflexivité, est, de ce point de vue, incarnée. De ce fait, elle est comme le corps, empiètement vers le monde. Elle n'existe que par le corps. Faute de cela, il n'y aurait pas de conscience du tout : le corps est le «médiateur d'un monde» (Merleau-Ponty, 1945, 169); celui-ci serait, donc, inaccessible sans son intermédiaire.

Cette idée du corps au fondement de l'intentionnalité et de la conscience repose sur un ensemble de présuppositions. En effet, dans l'optique de Merleau-Ponty, le monde préexiste à l'individu; et c'est parce que l'individu naît du monde qu'il peut le dévoiler. Il y a donc au départ une identité du corps et du monde. Dans cette perspective, le monde est déjà constitué et nous sommes sollicités. Toutefois, si l'individu naît du monde, il naît aussi au monde. Ceci signifie que ce dernier n'est jamais complètement constitué et que nous sommes ouverts à une infinité de possibles. Cette constitution du monde passe par le corps et la conscience.

Le corps apparaît comme une dimension de la conscience. Celle-ci est inextricablement liée au *cogito* préréflexif, sorte de possession préconsciente du monde (Merleau-Ponty, 1945, 344); possession qui permet la conscience et ses mécanismes réflexifs plutôt qu'elle ne l'empêche. Ainsi, parce que cette

conscience émerge sur fond irréfléchi (Merleau-Ponty, 1945, 279), le corps finalement est référé à cette dernière. Il apparaît souvent dans la pensée de l'auteur comme une sorte d'inconscient. Le corps est donc, finalement, la zone d'ombre sur la conscience.

Tout l'ouvrage analysé pourrait être lu comme un plaidoyer contre une approche de la conscience en termes purement réflexifs. Le point de vue adopté pour défendre cette proposition s'en réfère au corps dont l'auteur veut faire le point nodal d'une nouvelle définition de la conscience. Toutefois, Merleau-Ponty semble échouer dans cette tentative car il en vient, au bout du compte, à définir le corps en creux de la conscience. Il veut faire du corps un intermédiaire nécessaire au monde, qui se détacherait de la conscience définie comme actes responsables et décisionnels; mais il en vient finalement à le traiter en pendant inconscient de la conscience.

Merleau-Ponty précisera : «Chaque fois que j'éprouve une sensation, j'éprouve qu'elle intéresse non pas mon être propre, celui dont je suis responsable et dont je décide, mais un autre moi [le moi naturel] qui a déjà pris parti pour le monde, qui s'est déjà ouvert à certains de ses aspects et synchronisé avec eux. Entre ma sensation et moi, il y a toujours l'épaisseur d'un acquis originaire qui empêche mon expérience d'être claire pour elle-même» (Merleau-Ponty, 1945, 250). Bref, le corps est une expérience *sui generis;* dans la terminologie de l'auteur, il devient, dès lors, le corps propre. Il est par rapport à la conscience ce qui empêche l'expérience d'être claire pour le sujet.

Quoi qu'il en soit de la «zone d'ombre» que pose le corps sur la conscience, Merleau-Ponty fait dépendre au bout du compte la conscience du corps propre. Plus précisément, il enracine la conscience dans le corps propre, même si ce dernier lui échappe.

Ainsi, l'expérience du sujet se réfère aux deux (au corps comme à la conscience). Cette dernière n'a un sens du point de vue phénoménologique± qu'inscrite dans un monde allant de soi. Ce monde permet de faire face à des situations typiques de manière typique, c'est-à-dire sans prise de position singulière (Merleau-Ponty, 1945, 103).

Le corps propre selon Merleau-Ponty n'échappe pas à cette sorte d'appréhension du monde sur le mode habituel : «C'est en s'engageant dans le monde par des organes stables et des circuits préétablis que l'homme peut acquérir l'espace mental et pratique qui lui feront voir [son milieu]. Et à condition de replacer dans l'ordre de l'existence jusqu'à la prise de conscience d'un monde objectif, nous ne trouverons plus de contradiction entre elle et le conditionnement corporel : c'est une nécessité interne pour l'existence la plus intégrée de se donner un corps habituel» (Merleau-Ponty, 1945, 103).

Le corps habituel semble être indispensable à la conscience. En effet, il révèle un monde comme le suggère l'expression «lui feront voir [son milieu]». Plus précisément, il est intrinsèquement lié au processus même de la conscience. Cela pour deux principales raisons : d'abord parce que le corps habituel en tant que corps propre révèle le monde à la conscience (il est le rapport premier au monde); ensuite parce que le corps habituel est une présence permanente par rapport à laquelle, du point de vue de Merleau-Ponty, tout fait nécessairement sens. En d'autres mots, ce corps habituel est, donc, l'habitude primordiale qui conditionne toutes les autres.

Ainsi, le processus par lequel «je manifeste ma pensée à autrui parce que déjà chez moi comme chez lui sont données, pour chaque signe, des significations» (Merleau-Ponty, 1945, 193) – processus qui présuppose l'intériorisation des significations (comme le suggère le terme «déjà») et l'habitude (Merleau-Ponty, 1945, 107) – trouve son origine première dans le corps propre pris au sens de corps habituel.

Le propos de cette section visait à mettre en évidence le lien que l'on peut trouver entre le corps, comme l'appréhende Merleau-Ponty, et son prolongement social défini en termes interactionnistes ou encore communicationnels. A présent, il s'agira de s'intéresser encore à l'interactionnisme, mais dans le cadre de la société.

## 3. Le corps comme «objet» et le paradigme interactionniste

On pourrait traduire les propos précédents en termes de situation. En effet, le corps percevant est, du point de vue de Merleau-Ponty, toujours situé : «Le corps est la forme cachée de l'être soi ou réciproquement l'existence personnelle est la reprise et la manifestation d'un être en situation donnée» (Merleau-Ponty, 1945, 193).

Cette idée d'être en situation sera inscrite, maintenant, au-delà des interactions d'individus en situation de coprésence. Le cadre général sera la société. Dès lors, nous parlerons d'acteur social, d'individu ou encore de sujet social plutôt que d'être. Bien sûr, il s'agira encore de s'intéresser au corps. Mais le propos, ici, visera essentiellement le corps et ses liens avec une certaine conception de la formation de la société. Cette dernière trouvera ses fondements dans les conceptions du social de G.H. Mead (Mead, 1963), d'A. Gehlen (Gehlen, 1990), de P. Berger et T. Luckmann (Berger et Luckmann, 1989).

Mead appréhende la constitution de la société à travers un modèle communicationnel précis. Celui-ci est façonné principalement par deux courants de

pensée. Le premier renvoie à la phénoménologie husserlienne; le second, au behaviorisme. Mead retient essentiellement d'Husserl l'idée de principe de réalité à rechercher dans la signification que l'individu accorde à cette réalité; il reprend au behaviorisme son idée de base : la réaction, manifeste ou non, est toujours une réponse à un stimulus. Ces deux influences fondent le processus communicationnel comme l'envisage Mead.

La signification (Mead, 1963, 66–67)[2] que donne un individu au geste (Mead, 1963, 39)[3] d'un autre caractérise la communication telle qu'elle apparaît dans l'oeuvre de Mead. Brièvement dit, les relations entre individus peuvent être décomposées en trois phases. La première correspond au geste qu'accomplit un individu envers un autre. La réaction de ce dernier envers ce geste constitue la deuxième étape (cette réaction devient, dans la terminologie meadienne, la signification du geste). Et enfin, la troisième peut être considérée comme la résultante de cette interrelation; elle se traduit par un nouveau geste du premier indiquant l'achèvement de l'acte qu'il a commencé ou, éventuellement, une nouvelle première phase. Cette triple relation n'est possible que par l'adaptation réciproque des actes.

Cette adaptation renvoie à deux présupposés fondamentaux. Le premier pose qu'un individu ne peut avoir l'attitude qu'il convient envers un autre que s'il peut «se mettre à sa place». Cette expression signifie qu'un individu n'accomplit un acte significatif pour un autre que s'il peut faire naître en lui-même la même réaction qu'en l'autre. A la base de ce présupposé, il faut donc considérer que les interactions ne sont pensables, selon Mead, que si les individus accordent une même signification aux gestes. Le second présupposé, inextricablement lié au premier, pose que ces processus de communication ne peuvent se mettre en place que si les individus ont partagé un processus social commun d'expérience. C'est à l'intérieur de ces processus que les gestes prennent des significations communes pour les membres d'un groupe. Autrement dit, dans une situation sociale donnée, l'individu possède plusieurs possibilités d'action qui sont présentes à l'avance dans son expérience (ce que Schütz appelle le stock de connaissance). Il s'agira pour lui de choisir, parmi l'ensemble des attitudes sociales qu'il peut prendre à l'égard de son milieu, et de lui-même en fonction de ce milieu, le comportement qui lui paraîtra le plus adéquat.

Ces propos pourraient se traduire, dans un autre vocabulaire, par la capacité qu'ont les individus de jouer les mêmes rôles en se mettant à la place les uns

2 La signification est définie comme la réaction d'un individu à un geste. Ce dernier est un objet comme un autre qui n'existe que par la signification que les individus lui donnent.

3 Le terme «geste» recouvre tous les actes sociaux intentionnels, et a fortiori conscients, accomplis par un individu et servant de stimulus à la réaction d'un autre. Le langage peut être considéré comme un geste vocal et entre, bien sûr, dans cette catégorie.

des autres. Ces rôles sont à l'origine des «moi», des «je» qui y réagissent et des «soi» qui en résultent. En effet, les rôles, dans l'optique de Mead, reflètent un aspect de la société ou encore un réseau particulier d'interactions sociales. Le «moi» est l'intériorisation de ce réseau; il est l'ensemble, intériorisé par l'individu, des attitudes qu'ont eues les autres envers lui. Le «je» est la réaction spécifique que va avoir un individu par rapport à un autre. Et enfin, le «soi» correspond à la conscience qu'a l'individu de l'ensemble de ces attitudes intériorisées.

Mead parle précisément de conscience de soi pour exprimer la capacité qu'a l'individu de se prendre pour objet (en se mettant à la place de l'autre) et de résoudre, par là, en se servant de l'expérience passée, les problèmes du comportement présent à la lumière à la fois du passé et de l'avenir. Le «soi» est la conscience de la réaction que l'on va provoquer chez l'autre par l'accomplissement de tel acte. Il est l'anticipation dans la pensée de l'attitude de l'autre. Il implique, selon Mead, que puisse se développer, à partir de lui, une organisation plus élaborée que celle qui lui a donné naissance, par le jeu complexe d'intériorisation des autres (plus précisément des rôles des autres ou encore de l'autrui généralisé) s'annonçant comme des «moi» auxquels réagissent les «je» produisant, par là, un «soi» qui permettra une nouvelle adaptation.

Autrement dit, le «soi» est le reflet intérieur du modèle de comportement social organisé ou encore de l'intériorisation de tous les rôles des autres. La conscience de soi peut être définie, dès lors, comme la capacité de provoquer en soi un ensemble de réactions qui appartiennent aux autres membres du groupe. L'adaptation des rôles des uns aux autres devrait mener, dans l'optique de Mead, à la formation de la société par l'intériorisation de tous les rôles des autres en chacun. Cette intériorisation constituerait l'Autrui généralisé et serait le reflet intérieur des comportements sociaux organisés selon une certaine distribution des rôles (Mead, 1963, 262).

C'est à l'intérieur de ce modèle communicationnel au fondement de la constitution de la société que Mead appréhende la dimension biologique de l'homme. Celle-ci est considérée comme un objet. C'est la signification que va lui donner l'individu porteur qui lui confère une existence. En d'autres mots, le corps fait partie de l'environnement extérieur à l'individu. De la même manière que n'importe quel objet n'existe pour le sujet que s'il est appréhendé par la conscience, le corps doit entrer dans ce même processus pour exister.

Plus précisément, Mead parle d'un double corps-soi (Mead, 1963, 119). Cette expression laisse entendre l'idée d'un ensemble indissociable, ou plus précisément d'une entité constituée de deux parties dont l'une aurait une supériorité supposée sur l'autre. La réaction du corps est une réponse à un stimulus qui

n'existe pas dans le champ de stimulation. Autrement dit, elle ne se réfère pas à un objet extérieur ou à une expérience antérieure et intériorisée. Mead considère, dès lors, qu'elle est psychique ou encore individuelle (Mead, 1963, 285–287) : elle n'est pas considérée comme réflexive mais purement impulsive. Le «soi» n'entrant plus dans ce processus, la conduite est considérée comme irrationnelle, affective (Mead, 1963, 285–287)[4].

L'auteur fait de ces expériences psychiques celles de l'organisme qu'il définit par opposition à la conscience. Elles se réfèrent à des «objets» qui n'ont pas d'épaisseur temporelle, c'est-à-dire des objets qui n'ont jamais été appréhendés par la conscience. Plus précisément, ces réactions n'ont pas de liens avec la conscience de soi. Du point de vue de la rationnalité meadienne, elles n'ont donc pas d'existence. Elles ne sont pas liées à «l'Esprit» de la société. Elles font partie de ce que l'auteur appelle l'affectivité.

Mead précise : «Il existe, bien sûr, des expériences nécessairement limitées à un seul individu et qui ne peuvent être communiquées à autrui dans ce qu'elles ont de particulier, par exemple, celles que nous avons de notre propre organisme et celles qui relèvent de l'affectivité, caractérisées par ces sentiments vagues et sans aucune référence à un objet» (Mead, 1963, 287).

Pour que ces expériences touchent à la conscience de l'individu, pour qu'elles se révèlent à ce dernier – autrement dit, pour aller au-delà du double corps-soi –, il faut qu'elles fassent l'objet d'une construction, d'une interprétation. Ceci doit nécessairement passer par la conscience, par «l'Esprit» de la société.

Si la réaction psychologique (celle liée au corps défini par opposition à l'«Esprit» de la société ou encore à la conscience de soi) n'est pas significative sur le plan social, elle l'est du point de vue du sujet; plus précisément, elle fait partie d'une intentionnalité non accomplie, c'est-à-dire qu'elle n'entre pas dans le processus complet de l'acte qui nécessite de faire naître en soi la réaction de l'autre et d'y réagir selon un modèle préétabli; ainsi, elle entre dans «l'expérience privée» (Mead, 1963, 287) de l'individu. Tandis que la réaction réflexive, celle basée sur le «soi», répond aux attentes et, de fait, participe de l'ordre social, la réaction psychologique peut s'inscrire en faux : elle ne renvoie pas à la conscience de l'autre[5]. Elle n'est donc pas sociale car l'acte n'est social que «dans la mesure où l'individu cherche les stimuli dans les attitudes et caractères des autres pour exécuter ses propres réactions, et où il tend par

4 Mead d'ailleurs explique les psychopathologies à partir de tels processus. Les termes d'objet ou de stimulus sont utilisés indifféremment.

5 L'autre peut ne pas être présent de manière concrète; mais il convient, dès lors, pour que l'action soit sociale, que l'individu réagisse à lui-même par l'intermédiaire de l'autre généralisé qui a fait l'objet d'une intériorisation progressive.

son comportement, à maintenir autrui comme partie de son propre milieu. Le comportement réel de l'autre [...] ne commence pas dans l'individu comme partie de son propre modèle de comportement» (Mead, 1963, 119, note en bas de page 1.b).

Autrement dit, le corps biologique agit dans une temporalité très précise, celle du présent immédiat; car l'avenir, du point de vue de Mead, est le contrôle que le champ de l'expérience (intériorisée) exerce sur la réalisation de l'acte (Mead, 1963, 294–299). Ce corps s'inscrivant dans le présent (ce qui signifie sans référence à l'avenir), il est donc la zone d'incertitude dans nos comportements; il correspond aux réactions qui peuvent nous étonner nous-mêmes.

Ainsi, malgré la tendance générale de Mead d'envisager la société sous l'angle de l'ordre qui découlerait de l'adaptation des comportements des uns aux autres (adaptation qu'il appelle d'ailleurs de tous ses voeux) (Mead, 1963, 230–232, 239–245)[6], il laisse la place dans son modèle communicationnel même à ce qui pourrait remettre en question cet ajustement des attitudes de chacun. Cette remise en question, qui éventuellement pourrait déboucher sur une transformation sociale, trouve son origine première dans le corps.

C'est le «je» qui comporte cette dimension d'incertitude en raison de son lien au corps et de la temporalité qui y est liée. L'auteur précise : «A cause du 'je' nous ne sommes pas complètement conscients de ce que nous sommes, et notre propre action nous étonne» (Mead, 1963, 148). Le «je» apparaît dans le déroulement de l'acte avant le soi; et ce n'est qu'une fois que l'acte complet a eu lieu (c'est-à-dire quand il a fait sens par rapport à l'autre concret ou l'autre généralisé) qu'il fait partie du soi. Le «je» représente précisément les dimensions personnelles et psychiques dont il s'agissait précédemment. Il est ce que la conscience tient à distance. Mead précise : «Le 'je', en un certain sens, est ce à quoi nous nous identifions. Le problème d'une grande partie de notre expérience consciente, c'est précisément de saisir le 'je' dans l'expérience». Il ajoute : «Le 'je' est la réaction de l'organisme aux attitudes des autres» (Mead, 1963, 149). Le «je» est d'une certaine manière l'action de l'individu en tant que distincte de la situation sociale assumée dans sa propre conduite (le «moi») (Mead, 1963, 149)[7]. Toutefois, s'il trouve ses fondements dans le corps, une fois que l'action a eu lieu et qu'elle a fait sens pour l'autre, elle est devenue consciente et entre dans le «soi». Si le «je» n'est pas saisissable au moment de l'effectuation de l'acte, il peut l'être une fois celui-ci accompli. Ce «je» s'inscrit,

6 Ces extaits mettent en évidence la conception de la société idéale selon Mead.

7 Le «moi» se réfère, ici, plus spécifiquement à l'ensemble des attitudes que l'on assume soi-même. C'est le fait d'assumer ces comportements (c'est-à-dire les faire siens), qui donne le «moi».

d'abord, dans la temporalité la plus immédiate. Dès lors, l'attitude qui en découle peut échapper à une anticipation par l'autre et créer un écart aux attentes; partant, il constitue une des sources du changement social.

L'approche de Mead met donc essentiellement en évidence que le corps est cette chose première qui n'a de sens qu'en référence à la conscience. Une approche critique du corps dans la pensée de meadienne met en évidence qu'il est extérieur aux individus (dans la mesure où il fait partie de l'environnement comme n'importe quel objet) et qu'il est un frein à la conduite rationnelle, celle qui fait sens pour l'autre.

Si Mead est fondamental pour la pensée de Berger et Luckmann (Berger et Luckmann, 1989), ceux-ci se sont plutôt inspirés des postulats de l'anthropologie philosophique de Gehlen pour appréhender le corps dans ses liens avec la genèse du social.

## 4. Le social comme extension du corps

L'anthropologie philosophique d'Arnold Gehlen (Gehlen, 1990) définit l'homme comme un animal incomplet : sa structure instinctuelle est peu développée. Celui-ci ne peut pas subsister dans la nature «immédiate»; il doit pour y survivre la transformer. Cette transformation constructive du monde extérieur lui est donc imposée par une nécessité organique qui, mêlée à son activité intelligente, lui permet de vivre dans différents environnements.

Ce postulat fondamental conduit Gehlen à considérer le comportement de l'homme en termes d'indétermination et d'imprévisibilité : sa structure instinctuelle étant incomplète, différents modes de comportements sont, à chaque moment, théoriquement possibles. Pour éviter le désordre social qui en découlerait, les institutions sont indispensables car elles impliquent le rétrécissement des choix de comportements.

La définition des institutions à laquelle il est fait référence, ici, s'apparente à des modèles de comportements récurrents, propres à chaque fraction sociale et approuvés par la société, qui petit à petit acquerront une objectivité, une extériorité que «l'individu trouve comme un ensemble tout fait, qui a sa propre valeur» (Gehlen, 1990, 82). Cette récurrence des comportements conjuguée au déploiement de l'activité intelligente permet la prévisibilité [8] à l'origine du maintien du social. En d'autres termes, les institutions, dans le sens défini par

8 L'intelligence dont il est question ici concerne le choix, parmi différentes possibilités d'actions, de celle qui est approuvée par la société.

Gehlen, transforment l'ouverture du monde en une fermeture relative. Cette fermeture n'égale pas celle du monde animal, mais fournit toutefois une direction et une stabilité à la conduite humaine.

Si Gehlen a fait l'objet de cette présentation, c'est pour mettre en évidence que, partant de l'homme dans ses dimensions biologiques, il en vient à une conception du social comme construction par les agents eux-mêmes, à partir, non d'une intentionnalité ou de l'action d'une quelconque instance psychique, mais plus fondamentalement, à partir de l'homme dans sa structure biologique supposée.

Sans institutions, l'«homme»[9] serait contraint de vivre sur ses données les plus matérielles, celles de son corps qui débouchent inévitablement sur l'indétermination et l'imprévisibilité, comme il est dit précédemment. Les institutions ont donc pour rôle essentiel de canaliser le comportement des individus dans des sens déterminés : «Chaque culture isole de la multiplicité des formes possibles de comportements humains certaines variantes et les élève au rang de modèle de comportements approuvés par la société» (Gehlen, 1990, 81). Une fois encore, le corps est le lieu du désordre social. Il est la propriété fondamentale de l'homme qu'il faut maintenir dans les limites des institutions.

Cette idée de relation à l'environnement, qui est biologiquement fixée pour les animaux et structurée pour l'homme en raison d'une organisation instinctuelle peu développée, se retrouve au fondement de la pensée de Berger et Luckmann (Berger et Luckmann, 1989, 69–70). Toutefois, ceux-ci, à l'opposé de Gehlen, s'intéresseront de manière plus approfondie au processus même de l'extériorisation mise en rapport avec la production du social.

Par «extériorisation», les auteurs entendent le processus par lequel l'homme construit sa propre nature. Gehlen n'insiste que très peu sur cette dernière idée. Son but essentiel est plutôt de souligner «La» nature humaine et la nécessité qui en découle de mettre en place un ordre social. L'approche des auteurs proposée ici permet, quant à elle, de mettre en évidence la production d'une nature humaine. Autrement dit, le processus par lequel l'homme se produit lui-même. La nature humaine à laquelle ils font référence se limite strictement à une constante anthropologique : l'ouverture au monde et la souplesse de la structure instinctuelle.

9 Les guillemets servent à indiquer qu'on ne peut, en fait, considérer l'homme sans institutions. Qu'elle que soit la définition que l'on propose de ces dernières, elles entrent dans l'effort de conceptualisation de la notion d'homme (voir note 13).

Partant de cette idée de la flexibilité biologique et d'une définition du corps organique par défaut (l'incomplétude de la structure instinctuelle), les auteurs considèrent que ce sont les mêmes processus sociaux qui produisent, à la fois, le perfectionnement de l'organisme et le moi; ce dernier conférant au corps son existence «sociale». Ainsi, si l'organisme est à l'origine de la constitution de la société en raison du postulat de l'anthropologie philosophique des auteurs, l'organisme et le moi ne sont compréhensibles qu'inscrits dans le contexte social particulier dans lequel ils ont été constitués.

En d'autres termes, il y a un développement commun de l'organisme humain et du moi déterminé par l'environnement social. Le façonnement commun de ces derniers est au fondement de «l'excentricité» de l'homme ou encore de sa capacité «d'extériorisation» (Berger et Luckmann, [1966] 1989, 73); c'est-à-dire la capacité de produire un ordre qui acquerra une certaine objectivité et qui, dès lors, se présentera comme extérieur aux individus.

Dans un autre vocabulaire, ce développement commun pourrait se traduire par un équilibre entre «l'être du corps» et «l'avoir» de ce corps. La première expression renvoie à une réalité anthropologique fondamentale; la seconde souligne que l'homme fait l'expérience de lui-même comme entité non-identique à son corps[10].

En raison du développement commun souligné ci-dessus, ces deux dimensions de l'homme sont inextricablement liées. L'expérience de lui-même est un équilibre entre les deux qui doit continuellement être rétabli : l'être du corps exige un travail sur l'environnement pour que l'individu puisse y vivre; l'avoir du corps découle de l'être du corps et se définit, plus précisément, par une distance nécessaire à ce dernier; car si l'individu n'est qu'un corps, il ne peut survivre. Cette distance, d'un point de vue empirique, correspond à la production d'un ordre social ou encore d'un «moi social»[11].

Ces considérations générales sur l'homme auront des conséquences sur la manière dont les auteurs envisagent l'ordre social, défini « en tant que conduite intégrée dans un environnement matériel et en tant qu'extériorisation d'intentions subjectives» (Berger et Luckmann, 1989, 74).

L'idée de «conduite intégrée» se réfère à un comportement qui doit s'inscrire dans l'ordre établi : il doit répondre aux normes de comportements qui préexistent aux individus. L'être du corps est donc dépassé dans la mesure où l'ouverture

10 Les animaux , de ce point de vue, sont un corps puisque leur rapport à l'environnement est sructuré par leur équipement instinctuel. L'homme est également un corps mais, en outre, il a un corps. Il peut en disposer parce qu'il a une distance aux instincts ou, plus précisément, parce qu'il est moins déterminé instinctuellement.

11 Le terme sera défini ultérieurement.

du monde découlant de cet être se transforme en une fermeture relative. La notion «d'extériorisation» renvoie à l'avoir du corps vu comme nécessité de sortir de cette condition corporelle (liée à l'être du corps) indispensable à la survie. Quant à l'expression «intention subjective», elle ne repose en rien sur l'idée d'un monde qui serait révélé fondamentalement par le corps, comme semble vouloir le démontrer Merleau-Ponty. En effet, Berger et Luckmann posent que le corps dans sa matérialité, parce qu'il est incomplet, doit d'emblée s'inscrire dans un contexte social (Berger et Luckmann, 1989, 74) [12]; contexte qui affectera ce corps pour le dépasser dans les impossibilités qu'il pose. Le corps, en soi, n'offre, du point de vue de ces derniers, aucune possibilité.

Si Merleau-Ponty prend pour point de départ un monde qui préexiste aux êtres et qui est dévoilé par leurs perceptions, Berger et Luckmann insistent plutôt sur l'insuffisance du corps qui, pour permettre aux individus de survivre, doit s'enraciner dans un contexte social qui lui préexiste. Ce contexte social renvoie à la réalité objective, celle qui s'impose à l'individu. Cette réalité fera l'objet d'une intériorisation et sera, dès lors, assimilée à la réalité subjective de l'individu, au fondement de son intentionnalité.

Le concept d'institution permet d'aborder avec plus de précision la question du contexte social. L'institution, ou plus exactement les processus d'institutionnalisation, sont vus comme des actes de typifications réciproques. Ceux-ci reposent sur l'anticipation psychologique de l'attitude de l'autre, résultant du processus social commun d'expériences[13] et de la récurrence de certains comportements inscrits dans la vie quotidienne. La conscience qu'ont les partenaires d'interaction de cette anticipation dont leur comportement fait l'objet permet d'orienter leur propre attitude en accord avec les attentes de l'autre. L'ensemble de ces typifications et des modèles récurrents d'interactions établis au moyen de celles-ci constituent, selon les auteurs, les institutions (Berger et Luckmann, 1989, 50).

Ces institutions, résultant de schémas typificatoires, sont incorporées dans l'expérience individuelle au moyen des rôles. La définition des rôles proposée par Berger et Luckmann s'apparente fort à celle de Mead. En effet, les rôles représentent un aspect de la société ou, pour être plus précis, un réseau particulier d'interactions sociales. En termes de connaissance, ces rôles, tout comme les

12 Rappelons que ces auteurs s'opposent à toute forme de vision prométhéenne de l'individu. Celui-ci, de leur point de vue, est d'emblée social car «il est impossible pour l'homme de se développer isolément en tant qu'homme. [...] L'humanité de l'homme et sa socialité sont jumelées de façon inextricable».

13 Le processus commun d'expériences désigne le processus par lequel les individus constituant une formation sociale déterminée «produisent», selon le même schéma que Mead, un ensemble de significations qui leur permettent d'entrer en communication les uns avec les autres.

schémas typificatoires qui les traduisent, sont des médiateurs de secteurs spécifiques du stock commun de connaissance : «Chaque rôle ouvre une brèche à l'intérieur d'un secteur spécifique du stock total de connaissance d'une société» (Berger et Luckmann, 1989, 107).

Le stock de connaissance appartient à tous les individus constituant un groupe donné et permet un même mode d'appréhension du monde par le sens commun qu'il confère aux choses. Il est un ensemble de connaissances prédonné, préthéorique inscrit dans les moindres méandres de la vie quotidienne. Il fournit les schémas fondamentaux d'appréhension du monde. Bref, il est «tout ce que tout le monde sait» sur le monde social. Cette connaissance structure les significations qui sont accordées aux événements que rencontrent les individus d'un groupe donné. Ainsi, ces significations ne sont pas spécifiques à l'individu mais sont socialement articulées et partagées. C'est par ce biais social qu'implique la connaissance que l'individu acquiert un univers subjectivement signifiant.

Ainsi, la connaissance participera de l'objectivation de ce monde : elle est «un assemblage de maximes, de morales, de sagesse proverbiale, de valeurs et de croyance [...]. Elle est un corps de vérité généralement valide sur la réalité» (Berger et Luckmann, 1989, 93). En tant que telle, cette connaissance programme les canaux par lesquels l'extériorisation aura lieu. La connaisance dont il s'agit ici, permet donc une appréhension de la réalité sociale. Par là, elle participe de la production continuelle de cette réalité par l'orientation qu'elle fournit d'emblée à l'extériorisation. Ce corps de connaissance se transmet de génération en génération et se sédimente à l'intérieur des consciences.

La typification de ses propres actions et de celles des autres, à la base du concept de rôle, trouve ses racines dans cette connaissance. Ainsi, une action et son sens peuvent être appréhendés en dehors de processus «purement» subjectifs. Les partenaires d'interaction peuvent donc être considérés comme des exécutants d'actions objectives et généralement connues. Celles-ci sont récurrentes et peuvent être répétées, dans une situation analogue, par n'importe quel type d'acteurs d'une formation sociale déterminée.

Ce mode d'appréhension de l'autre interfère avec la formation du moi. En effet, durant l'interaction, il y a une identification du moi au sens objectif de cette action : le sens objectif qui est socialement attribué à l'action constituera le sens que l'acteur donnera lui-même à sa propre action. Autrement dit, l'acteur s'appréhende lui-même en référence à l'action socialement objectivée.

Ce n'est qu'une fois l'action exécutée ou extériorisée que l'individu réfléchit à celle-ci. Par là, il perd relativement son identification à cette dernière. En d'autres termes, la conscience réflexive, si elle se forme à partir du processus commun d'expérience, n'existe réellement que par la distance qu'elle permet

aux comportements typificatoires. Cette distance se traduit par la conscience qu'a l'individu de s'être engagé partiellement dans l'interaction : ce n'est qu'une partie de son moi, son moi social, qui a joué un rôle (Berger et Luckmann, 1989, 103). C'est la distance aux typifications – ou encore aux conduites socialement objectivées après que l'action eut lieu – et la réflexion après coup d'où découle cette distance qui permettent la répétition des actions futures dans des contextes similaires.

En d'autres mots, une grande partie de la conscience de soi est structurée par ces objectivations et la distance à ces dernières, indispensable pour la récurrence des comportements. L'ordre social ou encore, pour reprendre l'expression utilisée précédemment, l'équilibre entre l'extériorité et l'intériorité de l'individu s'obtient essentiellement par cette conscience de soi.

Ainsi, la conscience est traitée par Berger et Luckmann en termes interactionnistes : la conscience de soi se forme à partir de la conscience que l'on a de son propre comportement envers les partenaires d'interaction. Plus précisément, elle est la conscience de son comportement après que l'action ait été exécutée. Ainsi le comportement *in actu* repose sur des typifications; la réflexion sur son propre comportement permet d'établir une distance entre l'acteur et sa propre action. Cette distance ne peut être maintenue dans la conscience que par cet exercice de réflexion postérieur à l'action même de typification.

Berger et Luckmann n'accordent, donc, au bout du compte que peu de place à l'action non-réflexive. Si leur modèle communicationnel s'inspire fondamentalement de Mead, il s'en éloigne par l'absence du «je» défini en référence au corps. En effet, l'interaction se base, pour les premiers, sur des schémas typificatoires inextricablement liés au processus même de la communication : ces auteurs insistent sur l'impossibilité d'entrer en commmunication sans l'intermédiaire de ces derniers. Cette typification se fait assez rapidement; elle présuppose bien sûr un stock de connaissance commun aux partenaires d'interaction. Ainsi, quand ces derniers interagissent, chacun attribue des significations aux comportements de l'autre et a conscience de ces significations que cet autre accorde à sa conduite. Voyant que les actions se répètent, les partenaires d'interaction typifient les comportements de l'autre, c'est-à-dire qu'ils attribueront toujours la même signification à ces derniers. C'est cette récurrence de même attribution de sens aux comportements de celui qui agit et du partenaire d'interaction qui permet la prévisibilité, indispensable à la communication. L'influence de Mead est, ici, incontestable.

Cependant, à la différence de Mead, la temporalité chez ces auteurs se résume au passé et à l'avenir. En effet, le présent, *stricto sensu*, n'interfère pas

dans le processus de l'action. L'action définie en termes de typifications se rapportent au passé – qui se traduit, dans l'expérience des individus, par l'intériorisation des comportements des autres – et au futur par l'orientation que donne ce passé à l'action qui aura lieu.

Autrement dit, l'action s'appréhende au travers du passé et du futur. Cette temporalité s'articule sur les typifications. Celles-ci trouvent leur logique interne première non dans une quelconque conscience mais dans une identification immédiate[14] à l'action. Cette immédiateté définit une action qui tient tout son sens, d'emblée, du passé et de l'avenir qui en découle.

Il apparaît clairement que le «je» meadien n'a, au bout du compte, pas de place dans la constitution de la société. Pas de place pour une réaction «impulsive» ou encore «personnelle», pour reprendre le vocabulaire de Mead, dans le modèle communicationnel de Berger et Luckmann. En effet, le moi social, la conscience de soi et la typification immédiate sont inextricablement liés. Ces trois concepts se réfèrent au passé et à l'avenir; mais, ils n'ont pas de réel existence en tant que présent, comme l'envisage Mead, c'est-à-dire comme réaction trouvant ses fondements dans le passé tout en étant détaché du futur envisagé sous l'angle de comportements s'alignant sur les attentes des autres. En d'autres mots, Berger et Luckmann n'appréhendent l'action qu'en termes de comportements normatifs.

La typification immédiate résulte du passé et est tournée vers l'avenir. Le moi social, qui correspond à la somme des typifications dont l'individu a conscience, est conceptualisé en référence à la conscience de soi découlant de la distance que l'acteur prend à la propre typification qu'il a effectuée pour appréhender l'autre. La conscience de soi correspond à cette distance : elle structure les typifications futures en leur donnant un contenu plus réflexif. Si la typification est réussie, c'est-à-dire si elle a débouché sur une appréhension de l'autre en accord avec les attentes de cet autre, alors cette typification sera maintenue dans la conscience et répétée ultérieurement sur le mode de l'automatisme.

Bref, l'action non réflexive de Mead – celle qui, par définition, ne s'aligne pas sur les attentes des autres parce qu'elle ne relève pas de l'Esprit de la société – ne trouve pas d'équivalent dans la pensée de Berger et Luckmann. La

14 Cette identification immédiate trouve ses racines dans le quotidien; celui-ci a tendance à induire des comportements routiniers qui ne demandent que très peu d'attention pour leur accomplissement. Toutefois, cet automatisme de la conduite, ne correspond en rien à une attitude inconsciente: si on le lui demandait, l'individu pourrait répondre de ses actes en évoquant, par exemple, l'évidence qui, bien sûr, peut être de nature tautologique («c'est comme ça parce que c'est comme ça»); ou encore en faisant appel à des références légitimatrices disposant d'une autorité indubitable à ses yeux.

raison fondamentale de cette position des auteurs semble être liée à une certaine temporalité définie en référence à l'action. Cette temporalité renvoie essentiellement chez ces derniers à des comportements en accord avec les attentes dont ils font l'objet par les partenaires d'interacion.

Si les auteurs laissent entrevoir des conduites qui ne reposeraient pas sur un modèle réflexif, c'est précisément durant la socialisation primaire lorsque l'enfant n'a pas encore assimilé les modèles de comportements. Dès lors, ils parlent d'adhésion émotive, affective aux conduites imposées. L'affectif, une fois encore, se définit par des conduites qui n'ont pas fait l'objet d'une appréhension sociale.

La place que ces auteurs laissent au corps en tant qu'élément participant de la genèse du social est nulle. En effet, celui-ci constitue la donnée explicative fondamentale de la nécessité d'un ordre social; mais il convient de dépasser les insuffisances qui lui sont intrinsèques dès l'entrée dans le monde d'un individu, en canalisant l'extériorisation selon les processus d'objectivation et d'intériorisation qui ont été décrits ci-dessus.

Le corps est donc, une fois de plus, cette partie de l'homme qui doit faire l'objet d'une appréhension par la société si l'on veut constituer un ordre social. En effet, sans une reconduction par le social des «défauts» liés au corps de l'homme, celui-ci y serait soumis entièrement et la société serait impossible. L'être du corps possède un caractère d'extériorisation *sui generis* qui exige de l'homme qu'il construise l'environnement stable de ses conduites en raison de l'instabilité naturelle liée à son organisme; instabilité qui se manifesterait par la pluralité des comportements qui lui sont théoriquement possibles. Ces comportements – tant qu'ils n'ont pas fait l'objet d'une appréhension par la conscience dont le contenu est, comme il a été souligné ci-dessus, éminemment social – mèneraient au chaos social; ce qui revient à dire que la société serait radicalement impossible.

C'est le postulat fondamental d'une certaine anthropologie philosophique qui semble conduire Berger et Luckmann à rejeter d'emblée le corps comme élément constitutif de la conscience et partant comme composante participant de la constitution de la société. Ils appréhendent le social essentiellement à partir de la conscience réflexive dont les liens avec les schémas typificatoires ont été soulignés.

## 5. Conclusion

Les auteurs qui ont été traités ci-dessus envisagent tous le corps comme un processus de déploiement vers le monde. Ils proposent, néanmoins, des perspectives différentes sur le corps en tant que variable constituant un des principes de construction du monde social.

Merleau-Ponty, plus particulièrement, a insisté sur l'idée d'un corps comme médiateur nécessaire du rapport au monde. En tant que tel, il constitue vis-à-vis de la conscience une sorte de cogito préreflexif; ou encore, une sorte d'inconscient qui, d'une part fait apparaître le monde au sujet; d'autre part, empêche l'expérience d'être claire pour elle-même. Le corps est donc, de ce point de vue, la zone d'ombre sur la conscience.

Cette approche du corps et de la conscience se retrouve en des termes similaires dans la pensée de plusieurs sociologues. En effet, dans la perspective communicationnelle de Mead, le corps constitue ce qui échappe à la conscience : cette dernière se réfère à «l'Esprit» de la société, intériorisé en chaque membre du groupe sous forme de l'«Autre généralisé»; tandis que le corps constitue le point d'ancrage du «je».

Le «je» est la réponse à une situation qui existe indépendemment du «soi» et du «moi». Autrement dit, le «je», parce qu'il ne renvoie pas à l'Esprit du groupe par définition même, peut ne pas engendrer des comportements de type normatif. Dans la mesure où Mead conçoit le psychique de l'homme comme articulé principalement par les expériences des sujets en interactions basées sur des réponses en accord avec les attentes des autres, le «je» est la réaction qui étonne le sujet qui l'a accomplie. Après son effectuation, elle peut faire sens pour ce dernier et pour les partenaires d'interaction car elle se présente, à ce moment-là, comme un comportement extérieur qui peut faire l'objet d'une appréhension par le «soi» ou encore, par l'Esprit de la société. Dès lors, le problème essentiel de l'expérience consciente est de saisir le «je» dans cette expérience. Le contrôle exercé sur le «je» constitue donc au bout du compte ce qui permet l'émergence d'un ordre social. En d'autres termes, le «je», s'il résulte du passé, ne s'aligne pas toujours sur le futur, défini comme le contrôle que le champ de l'expérience passée exerce sur la réalisation de l'acte afin qu'il s'aligne sur les attentes des autres. Partant, le «je» constitue une des sources du changement social par l'écart aux normes de comportements qu'il peut engendrer.

Ainsi, le corps se déploie vers le monde; mais il convient de canaliser les réactions qui lui sont propres par une resaisie effectuée par la conscience de l'expérience liée au corps. Cette resaisie par la conscience permet de conférer

un sens à l'action du «je». Par là, cette dernière peut entrer dans l'expérience sociale du sujet. Ce n'est qu'à cette condition que l'action est significative et, dès lors, considérée comme une variable qui interfère avec la constitution de la société.

Si Berger et Luckmann – s'inspirant de Mead – accordent la même importance au processus communicationnel en tant qu'élément constitutif de la société, ceux-ci considèrent le corps comme n'offrant aucune possibilité sociale en soi. Le corps doit d'emblée s'inscrire dans un carcan institutionnel pour que se constitue la société. De cette manière, la pluralité des comportements ouverts aux êtres, en raison de leur structure biologique, est orientée vers des types de comportements spécifiques limitant la diversité de leurs possibilités d'action. En d'autres termes, le corps, sous aucune de ses formes, n'interfère avec la production de la société. En cela, la position de Berger et Luckmann est assimilable à celle d'une certaine anthropologie philosophique, plus spécifiquement, celle de Gehlen : le corps est la donnée explicative fondamentale de la nécessité de construction d'un ordre social; mais en dehors de ces limites, le corps n'a pas de pertinence. L'approche que proposent ces auteurs de la temporalité semble les confiner encore davantage dans cette dernière position. Ils n'envisagent guère le présent dans leur modèle de communication. Celui-ci porte une temporalité qui, à la différence de Mead, est marquée par le passé et l'avenir. Le présent où Mead, précisément, ancrait l'action du corps défini par opposition à la conscience, ne trouve pas d'équivalent chez Berger et Luckmann. Autrement dit, la réflexivité n'est appréhendée par ces auteurs qu'en termes de comportements normatifs ne laissant au bout du compte que peu de place, par rapport à Mead, à la problématique du changement social envisagé directement sous l'angle des comportements des agents sociaux.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Berger, Peter et Thomas Luckmann ([1966] 1989), *La construction sociale de la réalité,* Paris : Méridiens Klincksieck, Sociétés.

Gehlen, Arnold (1990), *Anthropologie et psychologie sociale,* Paris : PUF, Philosophie d'aujourd'hui.

Goddard, Jean-Christophe et Monique Labrune (s.l.d.) (1992), *Le corps,* Paris : Vrin.

Huisman, Bruno et François Ribes (s.l.d.) (1992), *Les philosophes et le corps,* Paris : Dunod.

Mead, George Herbert (1963), *L'esprit, le soi, la société,* Paris : P.U.F.

Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception,* Paris : Gallimard.

Strauss, Anselme (1956), *The Social Psychology of George Herbert Mead,* Chicago : The University of Chicago Press.

Schilling, Chris (1993), *The Body and Social Theory,* Londres : Sage.

Turner, Brian (1984), *The Body and Society. Exploration in Social Theory,* Oxford : Basil Blackwell.
Turner, Brian (1992), *Regulating Bodies. Essays in Medical Sociology,* Londres : Routledge.

*Adresse de l'auteur :*
Naoual Boumedian, Université Libre de Bruxelles,
Institut de Sociologie – C.P.124, Centre de sociologie générale
et de méthodologie, avenue Jeanne 44, B–1050 Bruxelles

# L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

*Vol. 45 / 1995 – n° 2*

## *Le juste : normes et idéaux*

J. KELLERHALS. — Introduction : quelques jalons dans l'étude du sentiment de justice

R. BOUDON. — A propos des sentiments de justice : nouvelles remarques sur la théorie de Ralws

S.-Ch. KOLM. — The Modern Theory of Justice

J. KELLERHALS *et al.* — Justice, sens de la responsabilité et relations sociales

J.-T. GODBOUT. — La norme de justice dans les relations de parenté

A. CLÉMENCE, W. DOISE. — La représentation sociale de la justice : une approche des droits dans la pensée ordinaire

M. JACQUEMAIN. — Représentations de la justice sociale – l'exemple de la Belgique francophone

**ANALYSES BIBLIOGRAPHIQUES**
**INDEX**

*Dans ce numéro :*

Sociologie générale ; sociologie juridique ; sociologie de l'art.

*A paraître vol. 46 / 1996 – n° 1 :*

*Nation, nationalisme, citoyenneté* – Débats et controverses – Analyses bibliographiques – Index.

---

*Abonnement et vente :* **Presses Universitaires de France**

*Département des Revues*

**14, avenue du Bois-de-l'Epine, BP 90, 91003 Evry Cedex**

**Tél. (1) 60 77 82 05 — Télécopie (1) 60 79 20 45**
**Télex : PUF 600 474 F — CCP 1302 69 C Paris**

**Abonnement (vol. 45) : France 370 F Etranger 420 F**