grand entretien

La globalisation, le travail et les sciences sociales

Un entretien avec Michael Burawoy
Propos recueillis par Stephen Bouquin et Cédric Lomba

Michael Burawoy est actuellement professeur d'ethnographie au département de sociologie de l'université de Californie de Berkeley. Il est un de ces auteurs anglo-saxons fréquemment cités dans la littérature francophone sans que pour autant un seul de ses livres n'ait été traduit. Burawoy doit cette notoriété à plusieurs observations participantes menées au sein d'une variété de lieux de travail. Que ce soient les mines de cuivre en Zambie, une usine de fabrication d'engins à Chicago, une usine hongroise ou une entreprise russe, dans le contexte d'un retour du capitalisme, à chaque reprise, ses investigations ont étonné jusqu'à sa propre personne. Dans ces quatre projets, s'étirant de 1972 à 1992, il a tenté de comprendre de l'intérieur comment les ouvriers, les salariés, appréhendaient le travail, se conduisaient au travail et demeuraient façonnés par ce même travail. Ses investigations se singularisent néanmoins d'une ethnométhodologie traditionnelle dans la mesure où il fait intervenir le contexte – postcolonial, capitalise ou post-socialiste – sans rejeter a priori l'utilité d'une théorisation, toujours incomplète et sujette à critique. Plus récemment, Michael Burawoy a conduit des recherches d'éthnographie globalisée et ouvert un chantier de réflexion sur le monde universitaire qui est le sien. En 2004, il fut élu président de l'Amercian Sociological Association et initiateur dans cette fonction d'un débat sur la « sociologie publique ». De passage en France pour un long séjour l'été dernier (2006), nous avons engagé une discussion avec lui sur l'avenir de la sociologie et des sciences sociales, sur la globalisation et le travail, ou plutôt le labeur. Dans la traduction, nous avons opté pour la notion de « globalisation » plutôt que « mondialisation » parce que cette première renvoie à la nature globale, planétaire des processus d'interdépendance accrue et de contraction des espaces-temps.

Vous avez récemment développé la notion d'une sociologie publique qui reconnaît l'importance, pour le sociologue, de ne pas s'isoler de l'espace public et des débats qui s'y déroulent. Mais pensez-vous qu'une sociologie publique non positiviste soit possible ?

Je suppose que Pierre Bourdieu est un de mes points de référence en ce qui concerne ma façon de concevoir la sociologie publique. Pestant contre l'« intellectuel organique », il a insisté sur l'importance d'éviter la « contamination » par les publics auxquels et sur lesquels il parlait. Et pourtant, dans la dernière partie de sa vie, il s'est directement engagé auprès des gens. Il était pour ainsi dire sur les barricades. C'est là le paradoxe. Malgré toute sa réflexivité, je ne crois pas qu'il avait un moyen de théoriser sa sociologie publique ni son engagement organique avec les gens. Pour lui, nous le savons, la sociologie devait être une science qui devait rompre avec le sens commun, une science qui était complexe et difficile à suivre, une science dont le vocabulaire et les concepts étaient distants, déconnectés du sens commun. Pour lui, semble-t-il, les gens ne pouvaient comprendre les conditions de leur propre assujettissement. Seule la science, la sociologie en particulier, pouvait nous éclairer véritablement sur les conditions de l'assujettissement. Mais comment cela pouvait être communiqué, était-il seulement possible de le communiquer, cela reste obscur. L'idée de mystification ou, pour reprendre ses termes, d'habitus et de violence symbolique était centraux pour lui. L'« habitus » serait à ce point enraciné dans l'inconscient que les gens ne peuvent comprendre, par eux-mêmes, les conditions de leur existence. Seul l'universitaire, dans le confort et la liberté que lui confère l'université, le skholê comme il disait, peut parvenir à sonder les profondeurs de la domination. Sa sociologie était une science qui devait se développer loin du public et qui pouvait ensuite, peut-être, être énoncée d'en haut. C'est pourquoi je qualifie sa conception de la sociologie publique – et je souligne qu'il s'agit davantage d'une conception que d'une pratique – de « traditionnelle », un engagement à distance.

Je pense qu'il existe une autre sociologie publique, une sociologie publique organique qui encourage le dialogue direct entre les chercheurs en sciences sociales et leurs publics. On doit à Gramsci cette distinction entre traditionnel et organique. L'idée d'« organique » veut dire que le sociologue se situe « parmi » ceux à qui il s'adresse et qu'il engage un véritable dialogue avec eux. Cette approche « organique », contrairement à Bourdieu, part de la possibilité que ceux avec lesquels nous dialoguons peuvent effectivement reconnaître et comprendre les conditions de leur existence. C'est-à-dire que ce qui est le « sens commun » pour Gramsci peut contenir du bon sens. En d'autres termes, le sens commun n'est pas

que du « mauvais sens » comme le pense Bourdieu. En conséquence, je mets d'avantage d'emphase sur la dimension organique de la sociologie publique et moins sur la conception traditionnelle qui s'appuie sur la présomption d'une rupture inévitable entre l'expérience sociale et la science sociale. Si la sociologie publique traditionnelle – celle qui parle d'en haut – est le type le plus visible de la sociologie publique telle que la pratiquent quelques-unes de ses célébrités, dans les faits c'est la sociologie publique organique qui est la plus courante, le dialogue quotidien entre les chercheurs en sciences sociales et leurs publics ayant lieu au sein même de la société civile. Toutefois, au bout du compte, ces deux types de sociologie publique ont besoin l'un de l'autre et se nourrissent l'un de l'autre bien qu'ils soient chacun ancrés dans un univers épistémologique très différent.

Les sociologues doivent-ils nécessairement être académiques ?

C'est une question intéressante et importante. Est-ce que celui qui fait de la sociologie publique est nécessairement un académique ? Aux États-Unis, où nous avons des sociologues hyper professionnels, les journalistes, surtout ceux de la presse écrite, peuvent parfois être de meilleurs commentateurs sociologiques sur des questions de société, soit qu'ils suivent leurs propres intuitions, soit qu'ils empruntent à la sociologie professionnelle. Que nous appelions ces médiateurs « sociologues » ou non est une question politique. Bourdieu a passé une grande partie de ses dernières années à se répandre en injures contre de tels médiateurs, les doxosophes comme il les appelait. Pour lui, ce n'était que des pseudo-sociologues ou des sociologues « pop », dénués de l'expertise scientifique du véritable sociologue, des gens qui perpétuent les stéréotypes, la sagesse populaire, les mythologies, en bref qui contribuent à la mystification de la réalité. Certes, nous avons des gens de ce typeaux États-Unis, mais nous avons aussi des journalistes qui ont une véritable compréhension sociologique du monde. On pourrait également faire la distinction entre, d'une part, ce qu'on appelle communément un « intellectuel public », une sorte de généraliste qui peut se prononcer sur des sujets très divers et, d'autre part, le sociologue public, l'économiste public, etc., des intellectuels spécialisés qui savent vraiment de quoi ils parlent. Ces intellectuels spécialisés ont une expertise éprouvée et des connaissances spécifiques. La ligne qui sépare l'intellectuel du généraliste est souvent ténue et peut être aisément franchie d'un côté comme de l'autre.

Pour revenir à la question des médias, il faut souligner que la forme et la structure même des médias – l'accroche médiatique – peut être à l'opposé de l'approche sociologique. Tout simplement parce qu'il est difficile d'analyser une structure sociale en quelques minutes. Les médias français sont peut-être plus ouverts au message des sociologues que les médias américains, qui sont essentiellement anti-intellectuels et très

commercialisés. L'analyse sociologique va souvent à l'encontre de l'intuition. Et quand ce n'est pas le cas, elle peut tout simplement annoncer des mauvaises nouvelles que peu souhaitent entendre. En France au moins, les sociologues ont l'avantage que leur profession n'est pas inconnue, non seulement à cause de personnes comme Bourdieu ou Aron qui ont acquis un statut de célébrités, mais aussi parce que la sociologie y est sérieusement enseignée dans les universités.

Pourquoi avez-vous élaboré une typologie dans laquelle vous créez cette catégorie de « sociologie publique » ?

Ha, ha ! C'est vrai qu'en Amérique nous, les sociologues, nous adorons les typologies ! Le problème est qu'aux États-Unis la sociologie est professionnalisée à outrance. Regardez, notre association de sociologues compte 14 000 membres tandis qu'en France vous avez tout juste une association [NDT : M. Burawoy fait référence ici à l'AFS, fondée en 2002]. La sociologie est à ce point gigantesque chez nous que nous n'avons aucun besoin de communiquer avec qui que ce soit en dehors de notre profession, à l'exception bien sûr des millions d'étudiants auxquels nous devons enseigner ! Dans d'autres pays, les choses sont très différentes. Dans des pays comme l'Afrique du Sud, le Brésil ou la France, la sociologie n'est rien si elle n'est pas publique. Quand je donne des conférences sur la « sociologie publique » dans de tels pays, je vois beaucoup de gens interloqués. C'est pourquoi on peut dire que la « sociologie publique » est une notion très américaine, une réaction à la professionnalisation à outrance de cette discipline. Dans d'autres contextes, par exemple celui de la France vue par Alain Touraine ou Michel Wieviorka, la distinction sert à souligner la faiblesse de la sociologie professionnelle.

Mais je voudrais aussi faire une distinction entre sociologie publique et sociologie politique, la dernière évoquant davantage l'idée d'hommes politiques, de technocrates, la première s'attachant à modeler et à restructurer une conscience collective à travers le dialogue public. En dernier lieu, il y a ce que j'appelle la « sociologie critique » – une sociologie qui entreprend une critique de la sociologie professionnelle et politique de l'intérieur. À Paris, j'ai entendu Touraine et Wieviorka se plaindre de cette sociologie hyper-critique. Mais, aux États-Unis, la sociologie critique – et là j'inclus le marxisme, le féminisme, la théorie critique des races – a joué un rôle important en tempérant les excès et les absurdités de la sociologie professionnelle. Je pense que l'on peut dresser la carte des différentes sociologies nationales (ainsi que celle d'autres disciplines) en tenant compte de l'articulation entre ces quatre types de sociologie.

Certes, il s'agit également d'un projet politique, ce que Bourdieu appellerait une lutte de classification. J'essaye de recentrer le débat que

nous menons entre nous, le débat sur qui nous sommes, vers un nouveau terrain, nous éloignant des vieilles (et fausses) divisions entre micro et macro sociologie, sociologie quantitative et qualitative, empirique et théorique. Plus controversée encore est ma conviction que pour qu'une discipline prospère il faut que les quatre types de sociologies cités plus haut, les quatre types de connaissances, soient reconnus et soient interdépendants. Ainsi, je suis attaqué de tous côtés, mais c'est une bonne chose parce que, en m'attaquant, les gens sont bien obligés de reconnaître mes catégories !

Que pensez-vous de l'idée selon laquelle plus vous dissociez la sociologie des autres disciplines, comme les sciences politiques ou l'économie, plus la sociologie devient un instrument du pouvoir dans la mesure où elle fournit une expertise immédiate qui est utile à la gestion des problèmes sociaux sans pour autant les résoudre ?

Je pense que l'on a tort de penser que la sociologie peut se renforcer en s'associant aux sciences politiques et économiques. Enfin, cela dépend de la situation. Aux États-Unis, l'économie et les sciences politiques sont deux disciplines qui ont largement contribué au développement du néolibéralisme, avec la destruction de l'université et de tant d'autres choses. L'économie a soutenu le marché et la privatisation de tout ce qui était public. Les sciences politiques, quant à elles, sont de plus en plus dominées par les modèles économiques – le prétendu paradigme du choix rationnel – et s'intéressent essentiellement à l'ordre et à la stabilité politiques. Le néolibéralisme n'est pas la non-intervention de l'État, mais la collusion de l'État et du marché et les deux disciplines ont contribué à forger cette connivence. Certes, il existe des forces d'opposition dans chacune de ces disciplines. Après tout, les disciplines sont des champs de bataille. Cependant, le courant dominant dans les sciences politiques et économiques est essentiellement en opposition à la sociologie, laquelle valorise la société civile et s'oppose aux excès de l'État et du marché. Ce qui ne veut pas dire que la société civile n'ait pas de problèmes, mais ceux-ci sont souvent dérivés du marché et de l'État.

Dans d'autres pays ou régions du monde, la sociologie peut ne pas jouer le même rôle progressiste. Elle peut aller de concert avec la tyrannie du marché et le despotisme de l'État. Le cas extrême étant l'ancienne Union soviétique où la sociologie n'a eu le droit d'exister qu'en tant que courroie de transmission de l'idéologie du Parti. D'une façon plus générale, et contrairement à ce que pense mon collègue Immanuel Wallerstein, je ne crois pas à l'unification des sciences sociales dans la mesure où, aux États-Unis (et dans ce domaine, les États-Unis dominent malheureusement le monde), l'unification signifierait le pouvoir de l'économique et le bâillonnement de la critique. Si la sociologie veut se renforcer, du moins aux États-Unis, il lui faut s'allier à des disciplines

frappées d'ostracisme comme l'anthropologie et la géographie, ainsi qu'à des disciplines hybrides comme les études sur le genre, les ethnies, les Afro-Américains.

La sociologie publique est-elle également confrontée au fait qu'il lui est toujours difficile de toucher les milieux populaires, le monde enseignant, les mondes du travail ? Comment peut-elle traiter ces milieux comme objet de savoir et en même temps engager le dialogue avec eux ?

C'est effectivement un problème ! Il est plus facile d'être un sociologue public traditionnel qui s'adresse aux médias ou apporte son expertise de façon unilatérale. Toutefois, comme je l'ai déjà dit, aux États-Unis, les médias sont hostiles à la sociologie, si bien que même la sociologie publique traditionnelle a du mal à se faire entendre. En ce qui concerne la sociologie publique organique, le fait d'engager le dialogue avec des publics divers – des publics spécifiques qui peuvent être plus actifs et parfois rétifs – offre de plus grandes possibilités. Il y a des gens de droite qui disent que la sociologie est trop à gauche de la majorité des gens pour avoir un impact dans l'arène publique. Il n'y a aucun doute là-dessus. Certains publics sont dans un espace politique qui n'est pas celui de beaucoup de sociologues. Mais c'est justement là que réside le défi lancé à la sociologie publique, à savoir arriver à développer le dialogue de telle sorte que l'on arrive à susciter une compréhension réciproque aux deux parties. Je pense que la méthode ethnographique est peut-être la plus appropriée ici dans la mesure où elle nécessite un engagement patient dans la durée.

Ma conception de la sociologie publique s'appuie sur les prémisses avec lesquels nous avons commencé cette discussion, à savoir que les gens sont capables de développer une compréhension critique du monde qui les entoure, qu'ils peuvent relier des problématiques personnelles à des questions d'intérêt public, comme le disait C. Wright Mills, et que les sociologues peuvent faciliter ce processus. Les sociologues professionnels vous diront que c'est là une mission impossible, ce qui leur permet de justifier leur splendide isolement et le confort de leur professionnalisme. Je pense qu'ils ont tort de douter des capacités de la sociologie à accroître les perceptions du public. Aujourd'hui, il existe tant de groupes – associations militantes, communautés, mouvements sociaux – qui sont ouverts au dialogue et qui ont terriblement besoin d'une intervention d'ordre sociologique. L'histoire du mouvement ouvrier, aux États-Unis comme dans d'autres pays, montre bien que les chercheurs en sciences sociales en général et les sociologues en particulier jouent bien un rôle dans la société civile en promouvant l'activité sociale, en permettant au mouvement ouvrier de progresser à travers un dialogue enrichissant pour les deux parties. Pour prendre un autre exemple, j'ai été très impressionné par la façon dont les sociologues portugais ont organisé et

ont participé à des débats publics dans différentes villes. Il y a beaucoup d'autres exemples de sociologie publique organique si on veut se donner la peine de les chercher.

Certes, il y a toujours le problème que si les sociologues gagnent de l'influence, ils risquent d'être cooptés par l'État et de se soumettre à ceux qui les emploient. Je ne sais pas ce qu'il en est en France, mais je sais que dans un grand nombre de pays ce risque est de plus en plus faible dans la mesure où les sociologues sont de moins en moins les bienvenus dans les couloirs du pouvoir. Récemment, le *British Journal of Sociology* a invité des fonctionnaires de haut rang à dire ce qu'ils pensaient de la sociologie et ils n'avaient pas grand-chose à dire de gentil ! C'est pourquoi la notion de sociologie publique est si importante, à la fois pour la vitalité de la sociologie et pour la société civile !

C'est peut-être différent en Europe dans la mesure où ce qu'il reste de l'État-providence a besoin d'une analyse sociale des comportements, qu'ils soient ou non déviants, afin de légitimer des politiques comme celle du workfare.

Si c'est le cas, alors la sociologie publique a un rôle important à jouer dans l'analyse critique des politiques publiques, pour générer des débats publics sur les politiques sociales et pour exiger de ses experts qu'ils soient responsables et honnêtes !

À propos de la globalisation

La sociologie et les sciences sociales sont nées de l'État-nation et en réaction à l'émergence de la question sociale. Comment la dynamique de la globalisation peut-elle transformer l'univers des sciences sociales ?

Quoi que nous entendions par globalisation ou mondialisation, mettons ce terme entre parenthèses. Le programme et la pratique de la sociologie classique ont effectivement été lancés par une sorte de « nationalisme méthodologique ». L'État-nation a été le réceptacle de notre imagination sociologique. Les données, les statistiques, les observations, tout cela a été effectué à l'intérieur des frontières d'un territoire politique et géographique donné, défini par l'État. J'ai exploré ces questions dans *Global Ethnography*, un livre que j'ai écrit avec neuf étudiants de troisième cycle et qui a été publié en 2000. Insatisfaits des théories existantes sur la globalisation, nous avons décidé d'entreprendre une autre approche méthodologique et de voir comment l'ethnographie pouvait contribuer à une meilleure compréhension de ce phénomène. Le problème était que les théories sur la globalisation semblaient planer au-dessus du monde réel et n'apportaient aucune lumière sur l'expérience vécue des gens qui se débattent dans des processus sociaux qu'ils ne maîtrisent pas. Nous avions besoin d'une globalisation par le

bas, mais qui ne prive pas les membres actifs de la société de leur capacité à façonner leur propre vie.
Comme les sociologues féministes avant nous, nous avons décidé de partir de l'expérience de communautés situées en divers endroits du monde – les États-Unis, l'Inde, le Brésil, la Hongrie et l'Irlande – et de travailler la question de la globalisation dans trois directions. La première traitait de ce que nous avons appelé les forces supra-nationales – les forces sociales, économiques et politiques qui sont régies par le marché capitaliste, ainsi que les organismes multilatéraux à travers le monde. Ces forces ont été canalisées dans les États et ont été appropriées par les acteurs nationaux et régionaux, de sorte que leurs effets sont lourdement influencées par le local. En second lieu, il nous a semblé que ces forces étaient en elles-mêmes le produit de processus sociaux qu'il convenait d'étudier et que nous avons appelés les connections transnationales – les diasporas, les flux migratoires, le *process* de travail, les mouvements sociaux qui dépassent les frontières nationales. Enfin, dans la troisième partie du livre, nous présentons des études de cas reflétant de nouveaux types d'imaginaires post-nationaux qui sont apparus aux côtés des imaginaires nationaux et locaux et qui portent sur des interactions internationales. De cette façon, nous avons pu éviter de donner une explication définitive de la globalisation, ce qui était au-delà de nos capacités. Il nous était tout simplement impossible de faire entrer dans une seule théorie de la globalisation des éléments aussi disparates que les sans-abris de Saint Louis, un mouvement de lutte contre le cancer à San Francisco, les travailleurs sociaux de Budapest, les ingénieurs en informatique en Irlande, les infirmières du Kerala travaillant en Amérique, le mouvement des femmes dans le Sertao au Brésil, les soudeurs des chantiers navals de San Francisco, la découverte de déchets toxiques dans la Hongrie post-socialiste et les attaques contre des maternités à Pittsburg. Au lieu de cela, nous avons développé notre propre méthodologie pour une analyse des dynamiques de globalisation à partir du « sol » et non des hauteurs analytiques.

Les historiens font parfois un parallèle avec le XIX^e^ siècle, une période d'intenses échanges internationaux, de guerres commerciales, de colonisation et de migrations de masse des travailleurs. Pensez-vous que cela a un sens ?
Oui, parce que cela nous fait prendre conscience du contexte historique et que cela nous rend plus critiques de ce qui se passe aujourd'hui. Nous devons éviter l'erreur de penser que ce qui se passe aujourd'hui est nouveau ou, à l'inverse, de croire que ce qui est passé est vieux. Ainsi, nous ne serons pas tentés de penser que l'État-nation a perdu son importance, ni même qu'il est en train d'en perdre. Tout au contraire, l'État-nation est un acteur essentiel dans la production de la globalisation. Prenez par exemple les Philippines, un État qui organise

des migrations internationales de travailleurs, qui fournit toutes les parties du monde en employés de maison, en ouvriers du bâtiment, en marins, en infirmières, etc. Comme l'a écrit Robin Rodriguez, l'État devient d'un côté une usine à fabriquer des travailleurs, tandis que de l'autre il négocie des contrats avec d'autres États pour l'embauche des travailleurs migrants. C'est juste un exemple pour montrer que les États-nations ne sont pas seulement un legs du passé voué à l'extinction par la globalisation, mais qu'ils s'adaptent et qu'ils font bel et bien partie de la mondialisation. Tout ceci nous ramène donc au XIX[e] siècle lorsque l'État-nation tel que nous le connaissons aujourd'hui est né.

Que pensez vous de notions telles qu'« américanisation » ou « fordisme » ?
Antonio Gramsci a travaillé sur ces notions bien avant que les chercheurs en sciences sociales ne s'en emparent. Pour Gramsci, elles avaient une spécificité historique très claire et qui a souvent été perdue. Ainsi, je ne pense pas qu'il soit correct de voir dans les termes « américanisation » ou « fordisme » des phénomènes qui se diffuseraient spontanément d'une économie à l'autre ou par-delà les frontières. En tant qu'ethnographe, je me méfie toujours de ces histoires de diffusion, qu'elles représentent une résurgence de la théorie de la modernisation (dans la sociologie américaine) ou qu'elles émanent de penseurs critiques comme Loïc Wacquant. Même un McDonald ne signifie pas la même chose et a très certainement des impacts sociaux différents s'il est situé à Moscou, à New Delhi, à Pékin ou à Johannesburg, pour citer quelques villes que j'ai moi-même visitées. Le monde est encore beaucoup trop hétérogène pour qu'on puisse le réduire à des catégories comme « américanisation » ou « fordisme ».

Concernant la mondialisation, diriez-vous qu'il est impossible d'en faire une analyse globale ?
À vrai dire, je n'en sais rien. Mais je pense que nous devrions essayer. J'ai personnellement beaucoup apprécié le classique de Karl Polanyi, *La Grande Transformation*. Je m'y suis sérieusement intéressé une première fois lorsque j'ai tenté d'analyser la transition économique en Russie dans les années 1990. Depuis lors, j'ai essayé d'aller plus loin dans la reconstruction de ses idées. Son livre traite de deux transitions du marché. La première, que j'appellerai la première vague de marchandisation, s'est produite au XIX[e] siècle et tourne autour de la marchandisation du travail et des luttes ouvrières qu'elle suscite, tandis que dans la seconde, qui commence après la Première Guerre mondiale et se termine au milieu des années 1970, il s'agit davantage d'une marchandisation de l'argent et d'une réponse régulatrice de l'État. Que ce soit sous la forme du fascisme ou de communisme, du New Deal ou de la social-démocratie, l'État refreine les excès du marché. Ce que Polanyi n'avait pas prévu, c'était une troisième vague de

marchandisation, celle qui nous submerge aujourd'hui. Il pensait que le fondamentalisme du marché avait été un tel désastre que personne de sensé n'aurait tenté à nouveau l'expérience. Il avait tort !
Quelle est cette troisième vague de marchandisation ? Je crois que nous avons affaire là à la marchandisation de l'environnement (la terre, l'air, les eaux) et que c'est aux mouvements sociaux à travers le monde d'y répondre. Mais nous voyons aussi que les réponses à cette troisième vague varient selon les pays, ce qui rappelle les réactions à la deuxième vague de marchandisation qui sont allées de l'autoritarisme religieux au Moyen-Orient au socialisme en Amérique latine.

Il n'y a plus de grandes perspectives ni de tableau d'ensemble, c'est vrai. Les sciences sociales contemporaines ont souvent tendance à examiner les phénomènes à un micro-niveau seulement. En tant que sociologue ethnographe, qu'en pensez-vous ?

C'est intéressant que vous posiez cette question ! Je sais que l'on ne doit pas tirer de conclusions hâtives, mais pendant les trois semaines que j'ai passées en France j'ai été frappé par une sorte d'obsession pour le micro. Je l'ai remarqué chez les historiens avec lesquels je me suis entretenu, mais peut-être est-ce un héritage de Foucault ? La même chose peut néanmoins s'observer chez de nombreux sociologues. Je suis toujours surpris de la popularité de l'École de sociologie de Chicago, qui a une perspective très refermée du monde basée sur l'observation participante. Elle a connu un nouveau souffle en France avec des traductions d'ouvrages datant des années 1950, depuis longtemps oubliés aux États-Unis. Chez nous, le mouvement a pris la direction opposée en se tournant vers les macro-bases des micro-processus. Au cours des trente ou quarante dernières années, la sociologie américaine s'est intéressée de plus en plus aux études macro-historiques et comparatives. Cela a affecté tous les domaines de la sociologie – la sociologie industrielle, la sociologie politique, la sociologie de la famille, la sociologie du travail, la sociologie des mouvements sociaux. Aujourd'hui, les nouvelles générations d'ethnographes considèrent comme acquis l'importance des contextes historiques et géographiques. Il y a eu un vrai changement aux États-Unis. Lorsque j'ai rédigé ma thèse à Chicago, en employant la méthode d'extrapolation à partir d'un cas, les ethnographes ont pensé que j'étais ridicule de vouloir partir de l'usine pour étudier les forces politiques et économiques qui la façonnaient. L'histoire et l'ethnographie étaient un peu comme le jour et la nuit. Dans la tradition de l'École de Chicago, l'ethnographie était une façon d'éliminer l'histoire ! Même lorsque je suis arrivé à Berkeley en 1976, l'ethnographie était toujours limitée à l'étude du micro, associée à des traditions théoriques comme l'interactionisme symbolique et l'ethno-méthodologie. À Berkeley, les ethnographes étaient coupés de cette autre tradition que sont les études

macro-historiques et macro-comparatives. En conséquence, pour eux et pour quiconque à l'époque, être ethnographe et marxiste était une contradiction dans les termes – les marxistes traitent des grands processus historiques ou de vastes complexes institutionnels comme l'État ou l'économie, tandis que les ethnographes étudient la déviance dans les quartiers. Aujourd'hui, cette compartimentation n'existe plus. Plus personne ne se moque de moi (du moins ouvertement) lorsque j'étudie une usine en Russie pour expliquer la transition du pays d'un socialisme d'État au capitalisme. Certes, pour faire une telle extrapolation, on a besoin d'un puissant arsenal théorique. Nous l'avons. En outre, les ethnographies deviennent des instruments pour l'élaboration et la poursuite de la théorie.

Mais n'est-il pas vrai que la « théorie » obscurcit ou réduit toujours la réalité, comme le disent certains ?

Je ne pense pas. Les mauvaises théories obscurcissent la réalité, la mystifient, la méconnaissent. Les bonnes théories l'illuminent en révélant les secrets enfouis, les tensions, les tendances. Sans théorie nous ne pourrions voir le monde. Nous ne verrions que le chaos. Nous ne pouvons voir le monde sans grille de lecture, ou si vous voulez, sans lunettes. Nous avons tous une théorie sur le monde, nous ne pourrions pas vivre si nous n'avions pas de théorie. Le sens commun n'est rien d'autre qu'une théorie vraie et expérimentée. La sociologie offre des théories qui illuminent les milieux dans lesquels nous vivons en les reliant à des forces plus larges comme le marché, l'État, l'idéologie, les publics. Penser que nous puissions nous débarrasser d'une théorie, que nous puissions regarder le monde tel qu'il est vraiment, puis construire à partir de rien une nouvelle théorie est une illusion dangereuse. Non seulement ça, mais ça contredit l'idée même de la science – la science en tant qu'activité collective dans laquelle on ne s'engage pas en faisant table rase, mais armé de tout un éventail de théories. En tant que chercheurs, nous devons être conscients des théories que nous utilisons dans nos études, tout comme nous devons être conscients des théories de ceux que nous étudions. Nous devons confronter nos propres théories à celles d'autres chercheurs ainsi qu'à l'implacable réalité qui réfute nos prédictions. En ce sens, je suis un disciple de Popper : une bonne théorie est une théorie qui fait des conjectures à la fois audacieuses et falsifiables. Une bonne théorie est aussi une théorie qui a fait ses preuves dans le passé – et là je dépasse Popper pour aller vers Lakatos – et qui peut être reconstruite lorsqu'elle fait fausse route. Reconstruire les théories pour accommoder les anomalies, voilà comment la théorie se développe. Il n'y a rien de plus mal avisé ni de plus ennuyeux que le rêve inductiviste d'une théorie qui correspondrait vraiment au monde. Voilà pour ma philosophie de la science !

Vous avez commencé vos recherches sur le travail en étudiant d'abord les mines de cuivre en Zambie, puis le travail d'usine à Chicago et finalement en Hongrie, entre le début des années 70 et le milieu des années 80. Dans chaque cas, quels éléments vous sont apparus les plus significatifs et, peut-être, sujets à comparaison ?

Mon projet était de comprendre l'organisation du travail sous différents régimes politiques et de voir comment cela se reflétait dans la conscience ouvrière. Lorsque j'ai été embauché dans une usine du sud de Chicago en 1973, j'ai été surtout impressionné par la façon dont le consentement des ouvriers était organisé à l'intérieur de l'usine. Et je me suis demandé si c'était une particularité du capitalisme avancé. Pour répondre à cette question, il fallait que je puisse faire une comparaison avec une société non capitaliste. Influencé par Solidarnosc en 1980-81, j'ai essayé de me faire embaucher dans une usine polonaise, mais Jaruzelski est arrivé au pouvoir et j'ai donc dû me rabattre sur la Hongrie. Pendant presque dix ans, j'ai mené une étude ethnographique sur l'économie socialiste hongroise, allant de l'industrie textile et la production de champagne dans les fermes collectives jusqu'à une entreprise qui fabriquait des boîtes de vitesses pour des poids lourds et qui ressemblait à mon usine de Chicago. Et puis je suis arrivé à « La Mecque » – l'aciérie Lénine où j'ai été conducteur de four à trois reprises, en 1985, 1986 et 1987.
Et qu'est-ce que j'ai découvert ? Que sous le socialisme d'État, le travail est organisé de telle manière qu'il génère la dissidence plutôt que le consentement ! La présence de l'État comme un exploiteur explicite et tangible nécessitait une idéologie qui donne sa légitimité au Parti et mette en place des rituels destinés à affirmer la loyauté au communisme. Avec pour conséquence une réaction critique des travailleurs et une attaque contre un État-parti incapable de tenir ses promesses. « Vous prétendez que le socialisme est efficace, juste et égalitaire, mais nous ne voyons qu'inefficacité, injustice et inégalité ! » Cette conscience ouvrière critique a pu également se développer grâce à l'autonomie qui avait été accordée aux ouvriers dans les ateliers pour compenser les incertitudes d'une économie de la rareté.

À quel point peut-on partir d'une situation et d'une organisation du travail données pour comprendre la conscience ouvrière ? La relation entre conscience et inconscience, d'une part, et le travail, d'autre part, n'est peut-être pas directe mais passe par d'autres aspects, internes ou externes à l'usine ou à la situation de travail immédiate.

Bonne question ! Je me suis trop attaché à la production lorsque je cherchais à montrer la spécificité de la conscience ouvrière et je n'ai pas vu que ce qui se passait en dehors de murs de l'usine était important. Je

n'ai tout simplement pas compris que, pendant qu'avec mes collègues de travail nous fabriquions de l'acier, les fondations mêmes du socialisme étaient en train de s'effondrer. Et lorsque la chute était imminente, j'ai continué à croire naïvement que les travailleurs hongrois choisiraient de se battre pour le socialisme démocratique plutôt que de s'incliner devant le raz de marée de la marchandisation. J'ai cru que leur critique du socialisme était une façon idéaliste d'adopter les principes socialistes alors que c'était plutôt un rejet cynique de ce qu'ils considéraient être une prétention creuse.

Ce n'est peut-être qu'un écho de la défaite de 1956. Il y a eu une tentative de changer le système, elle a été écrasée et le résultat est que les gens sont devenus peut-être plus alertes, plus conscients, et en même temps moins prêts à s'engager dans une lutte et à prendre des risques.
C'est possible. Mais on ne sait pas jusqu'à quel point 1956 a représenté une défaite pour les ouvriers, jusqu'à quel point ce n'était pas une tentative avortée de transformation. Il est vrai que, après 1989, les ouvriers les plus radicaux ont tenté de revenir à l'héritage révolutionnaire de 1956 et aux conseils ouvriers. Mais il ne faut pas oublier que 1956 s'est terminé par des concessions du parti unique, concessions qui ont ouvert la voie à des réformes économiques qui ont permis au socialisme d'État de fonctionner de manière relativement efficace. Si bien qu'en dernière analyse je ne suis pas certain que les travailleurs soient devenus cyniques à cause de la « défaite » de 1956 ou à cause des concessions qui ont été faites dans son sillage, ni d'ailleurs s'ils n'ont pas toujours été cyniques. C'est étrange de se replonger dans ces années où le socialisme d'État soviétique semblait immuable – et particulièrement étrange d'avoir passé dix ans à étudier l'effondrement soviétique en Russie.

Si l'on considère la situation actuelle du travail, au niveau de l'atelier, pensez-vous qu'il y ait encore place pour les jeux de production et pensez-vous que le consentement est toujours fabriqué ?
Certainement. Peut-être que le despotisme dans la production continue même de s'étendre – ce que j'ai autrefois appelé le despotisme hégémonique – mais ce n'est pas incompatible avec les jeux de production ou la production de consentement. En fait, à l'opposé, j'ai vu des analyses étonnantes sur la façon dont les jeux sont utilisés comme instrument du despotisme. J'ai même entendu dire que dans les entreprises françaises il y avait des systèmes pour obliger les travailleurs à entrer en compétition les uns avec les autres dans un jeu qui se déroulait autour des objectifs de production. La même chose est vraie aux États-Unis. Et Marx lui-même a bien vu que le jeu du travail à la pièce constituait la façon la plus efficace et la plus drastique pour tirer la plus-value des travailleurs. Aujourd'hui, on peut observer ces jeux dans

de nombreux contextes, notamment dans le secteur des services. Je me souviens d'avoir été étonné, en lisant les *Méditations pascaliennes* de Bourdieu, d'y découvrir un exposé de la double vérité du travail, un thème que j'avais déjà exploré dans *Manufacturing Consent* – l'idée que, à travers les jeux qui se jouent dans les lieux de travail, les relations d'exploitation sont obscurcies tandis que l'effort est extirpé des travailleurs. Bien sûr, la différence entre moi et Bourdieu tient justement à l'importance que j'accorde à la structure du travail, si bien que dans certains contextes, comme le socialisme d'État, les jeux peuvent être générateurs de dissension et non de consentement. Ils peuvent conduire à une lucidité sur la structure sociale plutôt qu'à une méconnaissance. D'un autre côté, Bourdieu insiste sur la profondeur d'une fausse conscience (ou de la méconnaissance), fortement implantée dans un habitus auquel la classe ouvrière ne peut échapper, un habitus profondément inscrit dans le corps.

Quelle est la place du travail ou du salariat dans la question de l'émancipation, joue-t-il un rôle central ou n'est-il qu'un épiphénomène ?
Vous savez, dans la conception marxienne originale, l'idée du communisme s'appuyait sur la réduction de la durée de travail. Peu importe si le travail était bien organisé ou s'il était inaliéné, pour Marx, le domaine de la nécessité auquel répond le travail était toujours coercitif et par conséquent le vrai domaine de la liberté se trouvait en dehors du domaine de la nécessité. Aujourd'hui, sous le capitalisme, le chômage, qui devrait être du domaine du loisir, est tout sauf un domaine de liberté ! À tel point qu'être sans travail, loin d'être une libération, signifie pauvreté, stigmates, exclusion et dégradation. Même les meilleurs États-providence ne peuvent échapper à ce paradoxe. D'autres comme Gramsci avaient une autre conception de l'émancipation. Moins intellectuelisant que Marx, Gramsci s'est concentré sur le domaine de la nécessité et de sa transformation. Ainsi pour lui, les conseils d'usine impliquaient la participation démocratique et la réalisation de soi collective. Mais nous ne semblons pas plus aller dans cette direction-là !... Et comment le pourrions-nous en régime capitaliste ? Cela dit, nous ne pouvons nous permettre de perdre de vue les projets d'émancipation dans cette troisième vague de marchandisation que nous traversons aujourd'hui. Peu importe où ils apparaissent. En tant qu'intellectuels, nous devons explorer, analyser et disséminer ces cas que mon ami Erik Wright appelle de « vraies utopies », des traces embryonnaires d'autres mondes plus libres. C'est parce que peu croient aujourd'hui à l'effondrement catastrophique du capitalisme que nous avons besoin d'imaginer plus sérieusement de nouvelles formes de politiques qui pourraient naître en maints endroits, dans le monde du travail, dans la société civile et même dans les entrailles de l'État. Voilà

ce qui devrait être le rôle d'une sociologie publique critique : lancer une critique publique du capitalisme, imaginer avec divers publics des mondes alternatifs, des mondes qui seraient ancrés dans des institutions concrètes, puis en dégager les principes, les conditions d'existence et d'expansion. Comme je l'ai dit à des chercheurs en sciences sociales de l'Académie chinoise du marxisme, il faut qu'ils abandonnent leurs textes marxistes-léninistes, qu'ils quittent leurs bureaux, qu'ils enlèvent leurs cravates, qu'ils arrêtent de perdre leur temps avec un « socialisme » suranné et qu'ils aillent barboter au milieu de ceux qui sont en quête de vraies utopies. Comme Friedrich Engels, ils doivent devenir ethnographes ! Ils ont bien rigolé…

Transcription et traduction de l'anglais
par Catherine Pozzo di Borgo et Stephen Bouquin

BIBLIOGRAPHIE D'OUVRAGES EN ANGLAIS

[et *alii*], (2000), *Global Ethnography. Forces, Connections and Imaginations in a Postmodern World,* Berkeley, University of California Press.
[avec Katherine Verdey], (1998), *Uncertain Transition. Ethnographies of Change in the PostSocialist World,* Lanham.
[avec János Lukács], (1992), *The Radiant Past. Ideology and Reality in Hungary's Road to Capitalism,* Chicago : University of Chicagó Press.
[et *alii*] (1991), *Ethnography Unbound : Power and Resistance in the Modern Metropolis,* Berkeley, University of California Press.
(1985), *The Politics of Production: Factory Regimes Under Capitalism and Socialism,* London, Verso.
(1983), « Marxist Inquiries : Studies of Labor, Class and States. Chicago, University of Chicago Press », in *Supplement to the American Journal of Sociology edited with Theda Skocpol.*
(1979), *Manufacturing Consent. Changes in the Labor Process Under Monopoly Capitalism,* Chicago, University of Chicago Press.
(1972), *The Colour of Class on the Copper Mines. From African Advancement to Zambianization,* Manchester, Manchester University Press.