

La famille et la crise ou les charmes de l'institution

Autor(en): **Héran, François**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **19 (1993)**

Heft 1

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-814826>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA FAMILLE ET LA CRISE OU LES CHARMES DE L'INSTITUTION

François Héran

Institut National d'Etudes Démographiques, Paris

Depuis sa parution, *La famille incertaine* de Louis Roussel n'a guère suscité de commentaires chez les sociologues de la famille.¹ Silence surprenant, choquant même, quand on sait la contribution décisive que l'auteur a apportée à cette discipline depuis une vingtaine d'années. Est-ce le genre hybride de l'ouvrage qui embarrasse les spécialistes, par sa volonté délibérée d'associer l'analyse démographique et l'analyse psychologique ? Ou bien a-t-on jugé que cet essai se contentait de mettre à la disposition d'un vaste public des analyses déjà connues ?

Jamais pourtant Roussel n'avait développé à ce point sa réflexion, précisé ses objectifs, explicité sa méthode, même s'il nous semble pécher parfois par excès de prudence, quand il force sa nature en se retenant de porter des jugements de valeur sur l'évolution de la société. Car Roussel est un démographe doublé d'un moraliste, au sens où il s'agit de situer et d'apprécier l'évolution des mœurs. Pour lui les deux versants sont indissociables, même s'il n'ignore pas combien il est difficile de les articuler (*La famille incertaine* revient à plusieurs reprises sur cette question). La conception qu'il se fait de la sociologie est celle d'une discipline tout à la fois objective et critique, détachée et engagée. En cela, l'ouvrage se rattache, consciemment ou non, à une solide tradition sociologique. Plus précisément, nous voudrions montrer ici qu'il se situe dans le droit fil d'une sociologie de la religion qui met au cœur de sa réflexion l'institution et la croyance en l'institution.

La question centrale que se pose Roussel est celle de la légitimité des institutions. Dans l'évolution actuelle, leur crédit est gravement entamé. On assiste à une «désinstitutionnalisation généralisée», qui s'attaque en priorité au mariage, parce que cette institution relève de la sphère privée et qu'on imagine volontiers que sa disparition restera sans conséquence sur le reste de l'ordre social (pp. 206 sqq.). Or, est-il souligné dans la conclusion, il n'est «pas de sociétés sans institutions» (p. 277). Une restauration de leur crédit s'impose par conséquent : Roussel généralise la sentence de Malraux en l'étendant de la religion à toutes les formes instituées : «Le XXI siècle sera légitime, ou il ne

¹ L. Roussel, *La famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1989, 283 p., nouvelle édition «Points» OJ25, 1992.

sera pas» (p. 278). De même la dernière phrase du livre est-elle une invitation à «croire à l'imminence de l'aurore».

Ce faisant, Roussel ne parle pas en démographe, car le prière d'insérer nous le rappelle opportunément : «le démographe n'a pas vocation à prophétiser». C'est le moraliste qui parle et qui, partant d'un diagnostic de crise, pose la question du sens, ou, ce qui revient au même, la question de la foi. Il ne servirait à rien, précise Roussel (p. 276), de restaurer l'institutionnalité de la famille dans les formes anciennes sans opérer «une conversion plus globale». Par elle-même, l'institution ne suffit pas, elle risque à tout moment d'être une forme vide ou démotivée; il faut la remplir, et ce contenu, Roussel l'appelle «projet commun» ou «espoir collectif» :

Pas de société sans un pacte d'obligations acceptées, pas de sociétés sans institutions donc. Mais pas davantage d'institutions sans qu'un projet commun justifie les contraintes délibérées. Pas davantage non plus de projet commun sans un espoir collectif. Que cet espoir s'estompe, qu'il perde sa crédibilité, tout le système s'écroule, institutions comprises. Et c'est ce qui serait actuellement en train de se réaliser : l'oblitération du sens rendrait la modernité impraticable (...) Il n'est d'autre solution que de donner une chance nouvelle à la modernité en trouvant un projet commun... (p. 277)

On reconnaît dans le mouvement de cette pensée une structure plus générale de la réflexion sociale ou philosophique.² La crise est d'abord une crise du sens. Au sens fort du terme, elle dissocie la forme et le sens, la lettre et l'esprit, l'institution et la croyance. Il faut travailler à les réunir dans une unité nouvelle, de manière à «remotiver» les formes instituées, si contraignantes et arbitraires soient-elles. Le sens ne nous est plus donné, il nous faut désormais le construire.

Enchantement, désenchantement. Fête, routine. Foi active, conformisme. Chaleur, tiédeur. Comment qualifier le rapport de l'individu à l'institution sans reprendre à son compte les dichotomies de la science des religions ? La typologie des familles proposée par Louis Roussel (pp. 139–149 et 164–167) s'inscrit dans cette tradition. Elle vise à déterminer précisément la nature du lien qui nous unit à l'institution familiale : conformisme traditionnel, conviction ardente ou volonté de croire progressivement reconstruite. Roussel définit en effet trois types de lien matrimonial :

- sous le nom curieusement choisi de «famille moderne», Roussel désigne la persistance actuelle d'un modèle daté du XIXe siècle. La recherche du bonheur se fait de façon raisonnable dans le respect de l'institution matrimoniale;

² F. Héran, L'institution démotivée, *Revue française de sociologie*, 28 (1), 1987.

- pour les tenants de la «famille fusionnelle», le mariage n'est qu'un rite, une formalité inutile; le couple s'efforce de «prolonger la ferveur aussi longtemps que possible», quitte à rompre en cas d'échec, plutôt que de laisser le sentiment s'attiédir;
- quant aux conjoints de la «famille-club», ils ont fait leurs calculs : la fusion amoureuse est trop coûteuse, trop risquée; ils préfèrent établir entre eux une «sorte de concordat» assurant l'équilibre des échanges, selon la loi du *do ut des*;
- pour ne pas en rester à cet ensemble de modèles «guère exaltants», il faut poser enfin une famille modèle, fondée sur la fidélité, qu'on appellera la «famille-histoire». Les conjoints s'efforcent en effet, par un long travail sur soi, de convertir la «grâce de la rencontre» en mérites; ils parviennent progressivement à relever «le défi du désenchantement». Ni ritualisme ni charisme, mais «une recherche et une obstination communes, pour trouver un sens commun à la vie commune».
- ces quatre modèles s'éclairent en référence à un cinquième, aujourd'hui disparu, celui de la «famille traditionnelle». Il mérite qu'on s'y arrête et qu'on ouvre par lui le commentaire d'ensemble de la typologie, car il réunit les deux économies possibles de la croyance en l'institution. La famille traditionnelle était d'abord une «famille tiède», caractérisée par un «régime affectif à faible tension», d'autant plus dilué qu'il s'élargissait à la parenté et au voisinage. En contrepartie, les fêtes faisaient remonter la tension à l'extrême, sans rapport avec nos tranquilles réunions de famille : on allait jusqu'à jouer le renversement des institutions et des hiérarchies pour mieux les refonder. A l'appui de cette description sont évoqués les noms de Mircea Eliade, René Caillois, René Girard, Roger Bastide, Le Roy Ladurie (pour son *Carnaval de Romans*), Georges Balandier (pour son *Désordre*)...

Il faut rappeler ici que cette chaîne d'auteurs ne fait qu'exploiter un vieux filon durkheimien, tiré des *Formes élémentaires de la vie religieuse* et de l'*Essai sur le don*. La vie sociale des primitifs alterne de longues périodes d'atonie, consacrées à la recherche laborieuse de la nourriture en groupes dispersés, et de brefs mais violents épisodes d'effervescence sacrée, à l'occasion des fêtes inter-tribales, dont Durkheim et Mauss ont donné de saisissantes descriptions. Celles-ci furent reprises sur le mode nostalgique par les auteurs cités, auxquels on pourrait ajouter ces célébreurs de la dépense, de la fête ou de l'orgie que sont, par ordre d'originalité ou de qualité décroissante, un Bataille, un Duvignaud, un Maffesoli... Dans sa critique de *La part maudite*, Sartre avait raillé ces *potlatch* de bibliothécaires et ces chahuts anoniques de professeurs en mal de charisme.

Nul romantisme pourtant chez Durkheim ou Mauss, mais la conviction que ces variations temporelles persistent dans nos sociétés, sous une forme très atténuée : la tension de la vie profane y est en moyenne plus élevée que dans les sociétés simples, et les temps forts plus discrets et plus rapprochés. Mais, saisonnières ou hebdomadaires, les variations du lien social traduisent d'abord une alternance des intérêts matériels et des intérêts spirituels, du temps privé et du temps collectif.

Les durkheimiens esquisaient ainsi une théorie oscillatoire de l'engagement qui n'est pas sans évoquer les récentes analyses d'Albert Hirschman sur les *shifting involvements*, et qui vaut comme une théorie de l'économie individuelle de l'institution : aucune croyance, aucune institution ne peut survivre en régime constant; l'activation permanente n'est pas plus concevable qu'une perpétuelle mise en veilleuse : l'une est trop coûteuse pour l'individu, l'autre ne lui coûte rien, mais c'est la collectivité qui y perd. Force est donc d'imaginer une alternance des deux formes d'engagement, un balancement entre charisme et routine.

1. Les alternances de l'engagement

Qu'elles s'appliquent à l'institution familiale ou à d'autres institutions (partis, syndicats, mouvements religieux, etc.), ces théories de la réactivation périodique posent un redoutable problème d'échelle. Quel est exactement leur niveau de validité ? S'agit-il de décrire la tension inhérente au rapport individu/institution (niveau «micro») ou les lignes de partage d'une société ou d'une histoire collective (niveau «macro») ? La confusion est grande à ce sujet, car les auteurs préoccupés par le premier niveau sont toujours tentés, pour des raisons d'efficacité dramaturgique, de le transposer sur le second. Deux procédés s'offrent à eux :

- *Premier procédé* : situer l'institution vide et l'institution pleine à des périodes distinctes. Faute de pouvoir décrire l'ordre des choses et ses tensions, on raconte une histoire, une évolution, parfois une tragédie (même s'il repose sur des jugements de valeur analogues, le modèle durkheimien n'est pas tout à fait de ce type, car la notion d'un rythme d'alternance lui-même institué suppose une imbrication plus étroite des deux composantes de l'institution). Vieux procédé, qui est celui de tous les mythes d'origine, repris, avec plus ou moins de bonheur par les philosophies du contrat social, le système hégélien, la théorie freudienne du repas totémique, les essais d'un René Girard, et la liste n'est pas close. Les diverses composantes de la structure sont ainsi distribuées dans le temps, sans qu'apparaisse toujours clairement la nécessité de passer d'une période à l'autre.

Dans un essai antérieur, nous avons montré à quel point la science de la religion était empreinte de ce modèle chronologique, y compris dans des ouvrages récents sur la transformation du christianisme populaire : l'«histoire conjecturale» est le champ où se projette de longue date l'insoluble contradiction entre croyance authentique et conformisme religieux.³ Peu importe que d'un auteur à l'autre, l'avant et l'après puissent permuter : pour les uns le temps de la tradition est celui de la croyance vive, non encore récupérée par l'institution; pour les autres, au contraire, la foi ne se libère que tardivement des archaïsmes de l'institution, – les deux schémas pouvant se combiner dans des chronologies ternaires, où, au terme d'une odyssée de type hégélien, la fin de l'histoire renoue avec les origines.

Peut-on imaginer que les micro-variations de l'engagement individuel entrent d'emblée en résonance avec les macro-variations de l'histoire religieuse ou politique ? Une synchronisation aussi mécaniste est invraisemblable. On peut compliquer le modèle de l'ajustement en combinant effets de seuil et effets de génération : la propension des individus au repli conformiste ou, inversement, à la mobilisation collective, attendrait pour se déployer que surviennent des conjonctures historiques favorables. C'est la thèse que semble adopter Hirschman, en mettant l'accent sur l'histoire récente de la consommation, vécue d'abord par toute une génération sur le mode de la découverte, avant d'atteindre des seuils de saturation. Hypothèse plutôt que thèse, formulée en des termes trop généraux pour être réellement convaincante.

– *Second procédé* : répartir les deux versants de la pratique institutionnelle sur des populations distinctes. Dans une typologie raffinée, on peut imaginer que chaque degré d'adhésion et de conviction s'incarne dans un groupe particulier. Là encore, la sociologie de la religion a ouvert la voie en s'ingéniant à opposer des religions rituelles et des religions de conviction : Romains d'un côté, Grecs de l'autre, Catholiques *versus* Protestants, etc. De là à combiner la ventilation en groupes sociaux avec le schéma temporel, il n'y a qu'un pas, régulièrement franchi : on opposera les jeunes aux vieux, les premiers étant naturellement plus impatients du joug de l'institution que les seconds.

Roussel compose ses types familiaux avec une toute autre finesse, assurément, bien que le procédé soit analogue. Dans les portraits qu'il brosse tour à tour, chacun de nous peut se reconnaître, comme dans un miroir éclaté : il y a le conformiste, le croyant naïf, le fidèle sous contrat et, bien sûr, celui qui finit par trouver des raisons de croire. La prouesse de l'analyse fait d'autant plus notre admiration que nous sommes en temps ordinaire incapables de procéder à des

3 F. Héran, *Le rite et la croyance*, *Revue française de sociologie*, 27 (2), 1986.

auto-analyses aussi pénétrantes : l'introspection ne nous permet pas de définir précisément où nous en sommes de notre relation conjugale, tant sont mêlés les divers modes d'adhésion possibles à l'institution. Nous ne jouissons pas à cet égard d'un privilège certain par rapport à l'observateur extérieur, et certainement pas par rapport au conjoint, qui ressent à mille signes les variations de notre engagement.

De tous les procédés dramaturgiques, l'éclatement des éléments d'une structure sur un système de personnages typiques est peut-être l'un des plus anciens, l'un des plus productifs. On connaît l'homologie établie par Platon entre la tripartition des sages, des guerriers et des agriculteurs, d'une part, et celle de l'esprit, du cœur et du ventre, de l'autre. L'Antiquité tardive était friande de ces «psychomachies» qui représentaient les diverses pulsions se partageant le champ de la conscience comme autant d'âmes ou de démons en lutte, une tradition que la mise en scène des trois instances du moi par Freud n'a fait que raviver.

On ne comprendrait pas non plus le succès des fables et des bestiaires médiévaux (prolongé actuellement par le succès des histoires d'animaux dans les livres pour enfants) s'ils n'avaient pour fonction de permettre à chacun de projeter (au double sens d'extérioriser et d'exorciser) l'éventail de nos personnalités contradictoires, qu'il serait bien en peine de démêler par ses propres moyens. Citons enfin ces héros psychologiquement neutres, au nom quasi anonyme, tels le Tintin de Hergé ou le K. de Kafka, centres vides d'une constellation de personnages secondaires, dont chacun représente une tentation contradictoire : qui le besoin d'ordre, qui la tentation anarchique, qui la folie douce, qui la folie des grandeurs, qui le lâche désir de se ranger, qui les mauvais penchants (femmes, alcool, etc.). Il faudrait dresser le catalogue complet de ces dramaturgies psychiques, qui semblent avoir joué un rôle majeur dans l'édification de la personnalité européenne (cette «psychogénèse» chère à Norbert Elias) et toujours à des phases cruciales du processus de socialisation : non seulement une fraction massive de chaque génération se reconnaît dans ces mises en scène, mais on les trouve en bonne place dans la littérature psychopédagogique et la littérature de conseil qui contribuent à former notre perception du moi comme celle des relations familiales.

Cet élément d'exorcisation et de pédagogie nous semble naturellement présent dans les typologies du lien proposées par les sociologues et, notamment, dans *La famille incertaine*. Roussel ne cache pas son intérêt pour la psychothérapie du lien conjugal. Sa sociologie tourne souvent à la sociologie de conseil (voyez sa description de la «famille-histoire»). Mais cette dramaturgie fait précisément le charme de l'ouvrage. En recourant à une mise en scène qui est à la fois chronologique et «actantielle» (découpage en périodes ou en types d'acteurs),

Roussel nous raconte une histoire imaginaire, dont les personnages ont une existence tout idéale. Nulle tromperie là-dedans. A peine vient-il de présenter sa typologie qu'il nous met en garde : les types sont «inextricablement mêlés», il faut écarter «la tentation de les considérer comme effectivement distincts», aucun couple ne peut relever d'un type unique, et il convient de relativiser fortement les corrélations annoncées par certains entre types de couple et groupes socio-économiques (op. cit., pp. 150 et 168).

Faut-il mettre le chercheur devant ses contradictions et lui rappeler qu'à ce compte, on ne voit plus comment établir la moindre relation entre l'analyse du lien conjugal et l'analyse démographique de la conjoncture, qui permettrait d'isoler des périodes et des sous-populations ? Sans doute, mais le sociologue qui s'offusquerait du procédé ferait bien de s'interroger à son tour sur les grands classiques de la discipline. *Mutatis mutandis*, Durkheim nous raconte également une belle et émouvante histoire lorsqu'il décrit la genèse de la religion universelle du sein des structures sociales australiennes, qui sont pourtant aux antipodes de nos préoccupations. Et Weber ne fait-il pas de même quand, à grands coups d'idéaux-types, il retrace l'odyssée de la rationalisation sur la scène universelle, de la religion primitive à la bureaucratie moderne ? L'art du conteur est trop rare pour que nous boudions notre plaisir.

2. Pluralisme démographique et pluralisme des projets

La cohérence de la typologie des couples dressée par Roussel a un prix. Elle fait supposer qu'elle est conçue *a priori*, indépendamment des données empiriques. Dans quelle mesure, en effet, le «pluralisme des projets» (p. 139) reflète-t-il le «pluralisme démographique» (pp. 86, 111, 133), c'est-à-dire la réelle diversité des comportements observables dans la conjoncture démographique ou dans les résultats d'enquête ? Difficile, à vrai dire, d'établir entre les deux registres une correspondance rigoureuse, et c'est sans doute sur ce point que les spécialistes de la famille risquent de porter leurs critiques.

Qu'on lise en effet les analyses des sociologues ayant repris récemment la question, tels François de Singly, Olivier Galland, Catherine Villeneuve-Gokalp, Michel Bozon et d'autres.⁴ Pour eux, le diffèrement du mariage ou sa substitution par des cohabitations d'attente constituent de nouvelles formes d'entrée dans la vie adulte qui se rattachent d'abord à des contraintes objectives, l'allongement

4 C. Villeneuve-Gokalp, Du mariage aux unions sans papiers : histoire récente des transformations conjugales, *Population*, 45 (2), 1990; M. Bozon, Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints, II. Modes d'entrée dans la vie d'adulte et représentations du conjoint, *Population*, 45 (3), 1990, ainsi que le dossier de la *Revue française de sociologie* : «Devenir adulte», nov.-déc. 1990.

du temps de formation, les difficultés croissantes d'insertion sur le marché du travail, etc. Ces explications s'appuient sur un examen attentif des données. Elles présentent l'avantage de ne pas sortir du registre de la vérification empirique. De fait, elles ne font appel ni aux nouvelles perceptions de l'institution matrimoniale ni aux motivations complémentaires mises en avant par Roussel, que ce soient le recul devant l'engagement, une vision du temps limitée au court terme, le refus de tout choix (jugé aliénant par essence) ou le rejet des interventions institutionnelles dans la sphère privée.

La prudence et l'empirisme de ces auteurs ne peut que décevoir ceux qui cherchent à qualifier précisément le rapport subjectif qu'entretiennent les agents avec l'institution matrimoniale. Question cruciale, clairement soulevée par Roussel même (pp. 188 et 232–234) : comment passer des indices aux motivations ? Pour reprendre le langage de Kant : comment passer des mobiles aux *motifs* ?

On connaît la réponse du philosophe : les deux registres ne communiquent pas. Les mobiles s'observent, tandis que les motifs doivent être posés. Peut-on même envisager un débat entre les deux modes d'analyse ? Les démographes opposent la rigueur de leur méthode aux facilités du commentaire subjectif, tandis que le psychosociologue évoqué par Roussel préfère «quitter les eaux tranquilles du mesurable et emprunter des routes encore mal reconnues» (op. cit., p. 188). Chacun est convaincu d'avoir choisi la voie la plus ardue, tandis que les autres travailleraient au moindre coût.

Evitons ce malentendu. Roussel fut longtemps le seul à pratiquer de front les deux genres : il n'est pas seulement ce psychologue soucieux d'éclairer de l'intérieur la nature du lien conjugal, il n'a cessé par ailleurs d'analyser les lignes de force de la conjoncture démographique en France comme à l'étranger et on lui doit sur le mariage et la cohabitation plusieurs enquêtes qui ont fait date. Cette dualité qu'il décrit en toute lucidité le traverse aussi tout entier. Plus que cela, elle le dépasse, tant elle est générale, inscrite au cœur de la sociologie. Suffit-il, pour la résorber, de poser que «l'observation singulière» des mouvements du cœur et des interactions au sein des familles dégage nécessairement des «normes générales» de comportement, et qu'inversement, «les mouvements globaux des statistiques, les évolutions cohérentes des institutions, les bouleversements des opinions ne trouvent leur sens et leur explication que dans le secret des consciences» (pp. 232–233) ? Nous ne le croyons pas. Le débat sur l'articulation micro/macro, fermement posé par les sociologues américains, n'est pas un faux débat, comme on le dit parfois en France avec quelque désinvolture, et la théorie bourdieusienne de l'ajustement entre l'*habitus* et le champ est loin de l'avoir tranché.

3. Un avantage de l'institution : l'indétermination de l'engagement personnel

On ne voit généralement de l'institution que la contribution qu'elle apporte au maintien de l'ordre et à la reproduction du groupe. Pour un individu normalement constitué, toutefois, l'esprit de sacrifice n'a rien d'exaltant et l'on conçoit mal qu'une société, même traditionnelle, puisse fonctionner sur ce seul principe. En réalité, l'observation attentive révèle que les individus peuvent trouver un avantage personnel au maintien de l'institution. Cet avantage tient, croyons-nous, dans le caractère indéterminé du degré de conviction de l'individu envers l'institution.

Voyez l'exemple canonique des formules de politesse, où Durkheim, suivi bien plus tard par Goffman, voyait une forme minimale d'institution. Elles sont bien plus que de simples politesses. Formules convenues, toutes prêtes, elles réduisent le coût psychologique des prises de contact. Mieux que cela : elles nous dispensent de déclarer le fond de notre pensée chaque fois que nous avons à saluer autrui. Faut-il, à la manière de Rousseau, dénoncer l'hypocrisie de ces formes vides et rêver d'un monde «authentique» où chaque parole devrait exprimer sans détour les sentiments du moment ? Un tel monde serait au-dessus de nos moyens et franchement invivable, ce qui prouve *a contrario* que le maintien des formules de politesse n'est pas un mince enjeu.

Célébré par égard pour les parents ou par respect intéressé des conventions, le mariage n'est-il pas souvent, au sens fort du terme, une formule de politesse ? C'est un engagement civil, ce qui n'est pas rien, mais qui n'engage pas les sentiments personnels : on peut se marier sans être un défenseur du mariage. L'idée de faire coïncider le désir et la loi, pour reprendre les termes de Roussel, serait une idée totalitaire.

Il en va ainsi de tous les rites, à commencer par les rites religieux : prière, deuil, sacrifice... Professions de foi collectives et convenues, où chacun, au degré de ferveur ou de tiédeur qui lui convient, peut verser sa foi du moment sans être tenu d'en afficher l'intensité exacte. On sait à quel échec sont voués les prêtres qui prétendent secouer le conformisme rituel : leurs discours de déritualisation tourment eux-mêmes au rite. Les pratiquants ordinaires n'apprécient ni les resquilleurs ni les zélotes. Aussi la réactivation du charisme est-elle condamnée à se routiniser à son tour. Les mouvements «revitalistes» qui se détachent périodiquement des églises en forment bientôt de nouvelles, d'où surgissent d'autres dissidents, eux-mêmes prêts à fonder une église, et ainsi de suite. Faut-il s'étonner que les entreprises de remobilisation décrétées d'en

haut («projets de service public», «projets d'établissement»...) soient, elles aussi, sujettes à cette ritualisation au second degré ?

Le conformisme lui-même n'est pas simple à analyser. Comment juger ces situations où l'on partage une croyance parce qu'on s'imagine qu'elle est partagée ? Sont-elles fragiles ou solides ? Diagnostic impossible. D'un côté, la force du «respect humain» est sans égale. L'ordre macro-social se maintient par les micro-régulations de la surveillance mutuelle, particulièrement efficaces dans les communautés d'interconnaissance traditionnelles. Sans trop se soucier du contenu de la règle, la collectivité veille à ce que chacun la respecte, ni trop ni trop peu, en se gardant aussi bien de l'hybris par excès que de l'hybris par défaut.

D'un autre côté, des événements récents, comme les paniques boursières ou la débandade des régimes communistes, viennent opportunément rappeler que le crédit d'un système établi peut être aussi vulnérable que la réputation d'une personne. Une rumeur suffit à l'atteindre. Chacun continue de croire s'il croit que tout le monde croit. Sur le boulevard Montparnasse, loin de sa paroisse, le paysan breton découvre vite que le ciel ne lui tombe pas sur la tête s'il cesse d'aller à la messe et qu'en définitive le monde continue de tourner, et voilà des décennies de foi collective qui s'effacent soudainement. Preuve à nouveau qu'en matière de croyance, le contenu peut difficilement survivre à la forme.

De façon générale, il entre dans la notion d'institution l'idée d'une adhésion formelle de l'individu à des pratiques convenues ou, ce qui revient au même, l'existence d'un rapport indéterminé entre la forme et le contenu. «Incertaine» la famille ? Sans doute, mais à condition de souligner que toute institution est incertaine, et qu'elle tire de là sa force propre. Cette incertitude est si radicale, si définitoire de l'institution, qu'elle invalide tout diagnostic sur son fonctionnement. La question de savoir si une institution est creuse ou pleine, morte ou vivante, n'est sans doute pas plus pertinente que celle de savoir si les formules de politesse sont creuses ou sincères. La formalité est vide, mais ce vide garantit que le contenu n'est pas saturé, prédéterminé, et c'est en quoi les formalités sont une garantie de liberté. C'est ce que tendent à oublier les déplorations sur la «cage de fer» de la bureaucratie.

4. La mesure du changement

Du coup, c'est le diagnostic général de la crise des institutions qui peut être mis en doute. En deçà de l'institution matrimoniale subsistent des formes de conduites infra-instituées quasi permanentes : le couple et la famille. Mariés ou pas, les

couples n'en continuent pas moins de se former, et s'il est vrai, comme l'ont établi Henri Leridon et Catherine Villeneuve-Gokalp, qu'il s'en forme un peu moins dans les jeunes générations, ce mouvement s'effectue encore au profit de la famille, puisque les jeunes célibataires diffèrent leur départ du domicile parental en attendant de pouvoir s'insérer dans la vie active.

De la même façon, le libre choix amoureux qui préside désormais à la sélection du conjoint laisse intacts ces facteurs d'homogamie sociale que sont les structures de la sociabilité, la logique symbolique et économique des choix résidentiels, les catégories de perception, la reconnaissance immédiate des affinités. Dans ce domaine, comme en d'autres, l'effacement des institutions les plus visibles : tutelle parentale, Eglise, marieuses, etc., n'a en rien déstructuré les pratiques. D'autres institutions entrent en jeu, aux interventions moins «téléphonées» et, de ce fait, plus sélectives. Les activités effectuées dans des lieux réservés (études supérieures, vacances, associations, groupes de cooptation, pratiques culturelles) assurent *de facto* un tri efficace des relations fréquentables, sans qu'il soit nécessaire d'y mettre des visées matrimoniales précises.⁵

Central aussi le rôle joué par les rituels de rapprochement physique : une fois sur quatre, la rencontre du futur conjoint se fait en dansant, avec de fortes variations sociales (une rencontre sur trois en milieu populaire, une sur dix en milieu intellectuel). Cette proportion n'a cessé de croître depuis la Guerre de 1914, avec un glissement progressif de la danse publique à la danse privée. On ne peut expliquer cet engouement sans la faculté de double jeu qu'autorise la danse en tant qu'institution : danser n'engage à rien, puisqu'il s'agit d'une forme de rapprochement licite et convenue, et c'est précisément cela qui permet, selon l'occasion, de couper court au jeu de la séduction ou de le poursuivre à l'extrême. Que l'on passe du bal public à la fête privée ne change rien au fait qu'il s'agit là encore d'une formule instituée. La privatisation de la rencontre n'a en rien dérégulé le système des rencontres.

La disparition des institutions les plus visibles ne permet pas de porter un diagnostic. L'individu lui-même n'est pas autre chose, dans nos sociétés, qu'une forme particulière d'institution, historiquement constituée, de plus en plus solide sans doute, parce qu'il intériorise de mieux en mieux la nécessité du lien social. D'où notre méfiance devant la résurgence du vieux phantasme de l'anomie : le spectre d'une société atomisée où chacun pourrait papillonner (zapper, dit-on aujourd'hui) d'un partenaire à l'autre, au gré des divorces, des remariages ou des reprises d'union, n'en est qu'une forme parmi d'autres.

5 M. Bozon et F. Héran, La découverte du conjoints, I et II, *Population*, déc. 1987 et janvier 1988.

Certaines projections d'experts ne sont que des tests projectifs, où se donnent libre cours des phantasmes sociaux.

A y regarder de près, les couples de l'ancien régime démographique n'étaient pas plus stables que les couples actuels, du fait de la fréquence des veuvages et des remariages, aggravée par les grands écarts d'âge entre conjoints. On manque encore de modélisations convaincantes sur ce sujet, mais il semble acquis que la durée moyenne d'une vie de couple, compte tenu de notre longévité actuelle, d'une part, et avec des taux de divorce et de remariage à l'américaine, de l'autre, reste supérieure à celle que l'on observe dans les sociétés traditionnelles. Du reste, on ne voit pas en quoi le fait que le même individu puisse désormais se reprendre après une première union et en former une seconde, généralement plus durable, aurait pour effet d'atomiser les liens sociaux; ils s'en trouvent, au contraire, multipliés et renforcés.

Libre choix du conjoint, divorce par consentement mutuel, maîtrise instrumentale de la fécondité, disparition de la mortalité infantile, engagement massif des femmes dans l'activité salariée, progression de la cohabitation, remaniement des rôles masculin et féminin : la somme de ces changements est d'une telle ampleur qu'on aurait pu en attendre des bouleversements sociaux considérables. Il n'en est rien : le monde continue de tourner, autrement ordonné, certes, mais sans que rien permette d'affirmer qu'il soit moins structuré qu'autrefois.⁶ Ce n'est pas la première fois qu'on observe ce genre de paradoxe ; Raymond Boudon et Claude Thélot ont eu l'occasion de le souligner : les mutations radicales de la population active depuis la Première Guerre mondiale ainsi que la hausse ininterrompue des taux de scolarisation n'ont pas eu d'effets d'une ampleur comparable sur la mobilité sociale, qui s'est longtemps contentée de progresser modérément, voire de régresser dans la période récente. Là encore, l'ordre social est moins vulnérable qu'on n'imagine, et le considérer en termes de structure plutôt qu'à travers des indicateurs de niveau est le plus sûr moyen d'en prendre la véritable mesure.

Adresse de l'auteur :

François Héran, Institut national d'études démographiques
27, rue du Commandeur, F-75675 Paris Cedex 14

⁶ Cela n'exclut pas que des changements peut-être proches, tel le libre choix du sexe de l'enfant et, plus encore, le prolongement substantiel de la vie humaine, puissent exercer des effets autrement puissants.