

Effervescence techno

ou la communauté trans(e)cendantale

Logiques Sociales ***Série Musiques et Champ Social*** *dirigée par Anne-Marie Green*

Les transformations technologiques depuis cinquante ans ont bouleversé la place de la musique dans la vie quotidienne. Celle-ci est actuellement omniprésente tant dans l'espace que dans les temps sociaux, et ses implications sociales ou culturelles sont si fortes qu'elles exigent d'être observées et analysées. Cette série se propose de permettre aux lecteurs de comprendre les faits musicaux en tant que symptômes de la société.

Déjà parus

Michel DEMEULDRE, *Sentiments doux-amers dans les musiques du monde*, 2004.

Kalliopi PAPADOPOULOS, *Profession musicien : « un don », un héritage, un projet ?*, 2004.

Emmanuel PEDLER, *Entendre l'Opéra*, 2003.

Muriel TAPIE-GRIME (textes réunis par), *Les recompositions locales des formes de l'action publique*, 2003.

Andrea SEMPRINI, *La société des flux*, 2003.

Catherine DÉCHAMP-LE ROUX, *L'Emprise de la technologie médicale sur la qualité sociale*, 2002.

Béatrice MABILLON-BONFILS et Anthony POUILLY, *La musique techno, art du vide ou socialité alternative ?*, 2002.

Philippe BIRGY, *Le mouvement techno*, 2001.

Chantal CHABERT, *La fin de l'art lyrique en province ?*, 2001.

Marianne FILLOUX-VIGREUX, *La danse et l'institution : genèse et premier pas d'une politique de la danse en France (1970-1990)*, 2001.

Marianne FILLOUX-VIGREUX, *La Politique de la danse*, 2001.

Yannis RUEL, *Les soirées salsa à Paris. Regard sociologique sur un monde de fête*, 2000.

Julien BESANÇON, *Festival de musique. Analyse sociologique de la programmation et de l'organisation*, 2000.

Michèle ALTEN, *Musiciens français dans la guerre froide*, 2000.

Stéphane HAMPARTZOUMIAN

Effervescence techno

ou la communauté trans(e)cendantale

Préface de Michel Maffesoli

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-
Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Hongrie
Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest
HONGRIE

L'Harmattan Italia
Via Degli Artisti, 15
10124 Torino
ITALIE

© L'Harmattan, 2004
ISBN : 2-7475-7191-2
EAN : 9782747571913

On (re)commence à mesurer l'importance de l'imaginaire social, à savoir que la réalité n'est pas, simplement, réductible à ce qui est mesurable ou rationnellement analysable. De diverses manières, l'« irréel », le rêve collectif, la fascination pour le mystère, tout cela souligne le retour d'un autre rapport au monde reposant sur le qualitatif de l'existence ou sur le désir de faire de sa vie une œuvre d'art.

Ce nouvel imaginaire ne fait plus du travail la valeur essentielle par laquelle tout un chacun se réalise en plénitude. De même, l'économie, à l'encontre du discours officiel, n'est plus le pivot à partir duquel se structure la société.

En effet, au-delà de la « langue officielle », celle de la pensée conforme, il existe une multiplication d'idiomes, discours tribaux s'il en est, qui célèbrent et chantent les communions collectives en particulier autour de divers totems musicaux et culturels.

C'est en ce sens que l'on peut dire que l'esprit du temps est à la fête. On « s'économise » moins que l'on ne se perd dans l'autre. C'est bien cela que souligne avec force et pertinence le livre de Stéphane Hampartzoumian.

Il serait à cet égard fastidieux d'égrener la longue liste des fêtes publiques, semi-publiques, privées ponctuant la vie sociale. Fête de la musique, de la science, voire de l'entreprise ! Repas de quartier, de rue, d'immeuble. Tout est bon pour faire la fête. Et en ce sens, il est important d'analyser, comme le fait ce livre, ce moment paroxystique qu'est la fête techno. La caricature « charge » le trait et permet, ainsi, de faire ressortir ce qui est vécu en mineur dans l'ensemble de la vie sociale.

Mais que signifie cette fringale festive, sinon le fait que tout un chacun « s'éclate », et vit, dans l'effervescence, des petites histoires qui le font participer à toutes ces fantaisies collectives constitutives de l'Histoire humaine.

Fantaisies dont on retrouve trace dans les contes et légendes de nos enfances, fantaisies que l'on avait crues dépassées et qui, de plus en

plus, confortent le sentiment d'appartenance à un lieu et à une communauté donnés.

Il est intéressant de noter que ces fantaisies « archaïques », témoins de la longue mémoire de l'humanité, se retrouvent également dans ces « cérémonies mystérieuses » dont parle l'auteur. Il en est de même des situations extrêmes, réelles ou virtuelles, qui, en divers domaines, musicaux, culturels, contaminent le quotidien de plus en plus de gens.

En ce sens, le divertissement ludique n'est pas l'apanage de quelques *happy few*. La fantasmagorie festive ne se réduit pas à une bohème en mal de sensations fortes. Ce que Stéphane Hampartzoumian appelle le « ravissement de la fête techno » est chose fort répandue et caractérise bien ce nouvel esprit du temps que, d'une manière métaphorique, on peut appeler dionysiaque. En ce que la musique, le travestissement, la parodie et l'humour, en bref l'extase, y jouent un rôle non négligeable.

Ce qui prévaut est bien l'effervescence, le plaisir d'être-ensemble, la fusion communielle, la confusion des passions et des émotions partagées. Tout est bon pour exprimer cette antique *anima mundi*, une âme commune reposant sur le plaisir partagé.

On ne redira jamais assez cette pulsion animale qui pousse à imiter l'autre, à se perdre dans l'autre, à n'exister que par et sous le regard de l'autre. Voilà qui est bien éloigné du soi-disant individualisme contemporain ! Stéphane Hampartzoumian donne de nombreuses clefs pour bien saisir les grandes caractéristiques de cet « enthousiasme sans dieu » propre à ces « fusions » postmodernes.

Au-delà de quelque appréciation morale ou normative, l'« éclatement » dont il est question dans le mouvement techno rejoue un rêve collectif, dont la mythologie nous parler à loisir : celle d'un *moi* profond dépassant les bornes de l'identité individuelle. Un moi personnel n'existant que dans le cadre d'un *moi collectif*. Voilà bien ce qui caractérise un imaginaire postmoderne revivant des préoccupations, des manières d'être « prémodernes ».

Qui perd gagne, Souci du frivole, Prix des choses sans prix, Dépense, Perte, toutes choses ne réduisant pas l'existence à la possession d'un « plan d'épargne logement ». Toutes choses mettant avant tout

l'accent sur la vie comme *consumation*. C'est bien cela qui peut permettre de comprendre quel est, au-delà du discours officiel, le « roi clandestin » régissant, en profondeur, notre vie sociale ! C'est cela que le livre de Stéphane Hampartzoumian souligne avec vigueur. Il faut rentrer dans les méandres de la transe techno, ils nous conduiront à la compréhension de la socialité postmoderne. C'est l'ambition de ce livre. Louable prétention !

Michel Maffesoli
Professeur à la Sorbonne,
Directeur du CEAQ - Paris V.

introduction

WARM-UP

“ Un jour viendra où nos sociétés connaîtront à nouveau des heures d'effervescence créatrice au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront, de nouvelles formules se dégageront qui serviront, pendant un temps, de guide à l'humanité ; et ces heures une fois vécues, les hommes éprouveront spontanément le besoin de les revivre de temps en temps par la pensée, c'est-à-dire d'en entretenir le souvenir au moyen de fêtes qui en revivifient régulièrement les fruits. ”

Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*

Fête techno et fait social

Un simple bout de papier avec un numéro de téléphone, ou bien un point de rendez-vous et une date, ce sont les seuls signes annonciateurs de l'événement. L'information est réduite au minimum, mais cela suffira amplement à ceux qui savent de quoi il s'agit, à ceux qui sont initiés, pour rejoindre le lieu de rassemblement. Un parfum de clandestinité flotte déjà.

Si la musique techno est aujourd'hui devenue familière, presque envahissante, à la radio, au supermarché, dans les publicités, si elle est devenue une musique de fond incontournable de l'environnement social, il n'en est pas de même du lieu de production et de réception privilégié qui lui est associé ; en effet, la fête techno reste encore, pour sa part, largement empreinte de mystères. Fêtes interdites, médiatiquement dénigrées, reléguées à l'extérieur des villes, elles exercent cependant une forte attraction sur toute une population, qui ne désire pas aller danser ailleurs.

Événement paradoxal, une fête techno est à la fois un événement bruyant et sourd, bruyant dans le sens où il fait du bruit, il dérange, mais aussi sourd dans le sens où il ne cesse d'apparaître pour mieux disparaître, le propre d'une fête étant d'être éphémère, de ne rien produire mais de brûler.

Les amoncellements d'ordures et autres dégradations que ne peut manquer de provoquer la concentration d'une masse en un lieu sont les seules traces, les seules cendres de l'événement au petit matin ; elles provoqueront ensuite l'indignation du voisinage et des responsables locaux, mais la fête est finie, elle n'est plus qu'un fait divers pour la presse, on va longuement discuter de la drogue et des ordures, ce qui permettra de ne surtout pas parler de la fête.

C'est cet événement éminemment collectif, en effet quoi de plus collectif qu'une fête, c'est cet événement tout à fait nouveau, dans sa forme, dans sa ritualité, qui reste entièrement à penser sociologiquement.

Bien sûr, j'aurais voulu pénétrer directement dans le vif de l'objet, me contenter de pointer du doigt son incontestable réalité, saisir sa positive objectivité, faire comme si, miraculeusement libéré de toute

médiation, il était possible d'accéder à une sorte de donnée sociologique brute et nue, et d'écrire une sociologie du réel social. Mais "l'événement doit être conçu au premier chef comme une information qui fait irruption aussi bien dans le système social que dans le système mental du sociologue"¹, met en garde Edgar Morin, pour inciter à ne pas sous-estimer la violence de l'événement qui vient tout bousculer, la société qui ne veut pas penser et le sociologue qui veut tout penser. Irruption de l'événement, éruption festive, interruption du discours, le phénomène techno ne se laisse pas docilement *construire* en tant qu'*objet* de recherche.

Rien n'est moins visible, rien n'est moins tangible, rien n'est moins mesurable que les points de fusion, points d'effervescence, points de communion, où s'incarne pendant un bref instant une communauté. Autant le dire tout de suite, il ne sera possible ni de toucher, ni de montrer, tout juste me sera-t-il possible de porter, de reporter (au sens de reportage) suffisamment d'indices pour essayer de penser. C'est bien à partir de cette difficulté, du caractère fuyant de cet objet, que je voudrais commencer, partir de l'irréductible phénoménalité de tout événement, de la reconnaissance première qu'IL Y A bien un événement, fût-il perçu, aperçu dans sa plus grande indétermination, avant de chercher à connaître cet événement.

Quelque chose existe, mais il est encore trop tôt pour savoir ce que c'est, pour l'instant nous pouvons seulement affirmer avec Michel Maffesoli que "ce qui est EST", cette tautologie vise simplement à poser le primat de la constatation sur le questionnement. Elle est aussi une manière de répondre à l'injonction phénoménologique du "retour aux choses mêmes", appliqué ici au social, puisque nous savons bien que les faits sociaux doivent être considérés comme des choses.

Phénomène, fait-noumène... C'est l'occasion d'interroger le fameux principe de la rupture épistémologique entre le discours du sujet sociologue supposé savoir et l'objet société supposé ne rien savoir. Le sociologue étant celui qui prétend tenir un discours sur le social, il ne peut ni se contenter de répéter le social tel un perroquet, ni non plus se contenter de parler pour lui, tel un ventriloque. S'il veut que son discours

¹ Edgar MORIN, *Sociologie*, Paris, Fayard, 1994, p. 210.

se tienne, il doit éviter ces deux écueils, et commencer par prêter l'oreille à ce qui se dit, pour essayer d'entendre non pas ce que le bavardage social dit mais ce qu'il veut dire.

Plutôt que la rupture et l'évitement, j'opterai parfois pour la soudure et la rencontre. Le discours du social doit être recherché par le discours de recherche sur le social, par ce discours second, ce discours sur le discours, c'est-à-dire par la sociologie.

“On peut parler d'une rhétorique de la vie sociale. Dès lors, il est indispensable d'être à l'écoute de celle-ci, et de savoir en rendre compte. C'est-à-dire moins démontrer les choses que les raconter.”¹

Une fois admise cette rugueuse réalité qui se niche dans l'évidence des faits, une fois convenue l'existence d'un ensemble de signes relevant d'une même phénoménalité sociale, il faut, à ce point, faire le pari de l'intérêt heuristique du phénomène, et promouvoir ce phénomène social au statut de phénomène sociologique, il faut miser sur ce phénomène au point de penser que sa singularité (r)apportera une connaissance plus générale.

Je voudrai, par ce travail de recherche, chercher à travailler sur les fêtes techno, car les fêtes techno me travaillent, elles sont pour moi un thème de réflexion suffisamment obsédant pour faire l'objet de cette étude.

Le mot fête n'est même pas un concept sociologique, à peine un objet sociologique, le flottement sémantique du terme engendre déjà dans les esprits une sorte de confusion proprement festive, en effet le même mot désigne aussi bien le rituel, une date, un lieu, que l'effet de ce rituel, l'ivresse, l'effervescence.

“La règle et le tumulte”, précise Émile Durkheim².

Proposer une sociologie des fêtes techno, si tant est que cela soit possible, c'est être disponible et disposé à penser toute l'originalité de ces nouveaux rites festifs, qu'annonce Jean Duvignaud, qui “émergeront sous un aspect que nous ne soupçonnons pas encore”³.

1 Michel MAFFESOLI, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996, p. 159.

2 Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, Paris, Quadrige, PUF, 1990, p. 309.

3 Jean DUVIGNAUD, *Fêtes et civilisations*, Artes, Actes Sud, 1991, p. 256.

Sociologie du présent et présence du sociologue

Rallumer la problématique de l'effervescence à la flamme de la fête techno ou bien éclairer la fête techno à la lumière de la problématique de l'effervescence, ce n'est finalement que le même mouvement de pensée, le mouvement dialogique d'une pensée sociologique qui cherche à penser le social.

Le surgissement et l'épanouissement, depuis une dizaine d'années et dans l'ensemble des pays occidentalisés, d'une forme festive inédite, inouïe ne peuvent pas être fortuits, ils coïncident avec une configuration plus générale du social contemporain qui reste entièrement à penser. Mais pour l'instant, il est opportun de souligner la contemporanéité de cet événement et rappeler l'urgence qu'il y a pour le sociologue à penser le contemporain ; n'est-ce pas en effet la vocation du sociologue d'étudier non ce qui a été, comme l'historien, ni ce qui devrait être, comme le moraliste, mais d'étudier ce qui EST, ici et maintenant. "C'est dans le présent social que se manifeste la présence de la socialité." ¹ Souscrivons sans réserve aux principes développés par Edgar Morin en faveur d'une sociologie du présent ², cette sociologie qu'il appelle ainsi, pour la nommer et pour la solliciter.

Le sociologue c'est celui qui prend le temps de penser et se prend à penser son temps, ce qu'il pense est contemporain de sa pensée, il est de son temps et dans son temps, il a le souci d'être présent au présent, il fait sienne cette préoccupation du poète Octavio Paz, lorsqu'il écrit : "Seul le présent est source de présence." ³

Si le présent est forcément le centre de gravité de l'entreprise sociologique, sa source et son point de convergence, le lieu d'où elle part et où elle doit revenir, l'entreprise sociologique ne doit pas s'y enfermer et doit s'autoriser à tous les détours historiques utiles, notamment dans l'histoire de la sociologie. Penser le présent, cela ne veut pas dire suivre

1 Gilbert DURAND, "Préface" dans Michel MAFFESOLI, *La Conquête du présent* Paris, PUF, 1979, p. 8.

2 Edgar MORIN, *Sociologie, op.cit.*, troisième partie.

3 Octavio PAZ, *La Quête du Présent*, traduit par J.-C. Masson, Gallimard, 1991, p. 34.

aveuglement la mode, cela veut dire au contraire penser la mode, y compris dans ce qu'elle peut avoir d'aveuglant, d'aveugle. Si la sociologie trouve dans le présent l'objet de sa pensée et la source de sa légitimité disciplinaire, elle y trouve aussi sa principale difficulté. Le présent est le point limite de toutes pensées, *a fortiori* de la sociologie qui entend penser l'immédiateté du présent, car comment penser sans médiations, sans écart, sans délai ? "C'est toujours *post festum* que l'on commence à reconnaître ce qui est"¹. La pensée se conjugue au passé. Il faut bien admettre que la pensée ne débute que dans l'après, et se résigner à mesurer la vanité d'une pensée qui prétend penser l'actualité.

Le phénomène festif s'ouvre au sociologue et l'invite à prendre part à la fête, mais la condition d'une véritable participation est précisément le renoncement à toute posture d'observation, la pleine présence exigée par la fête exige en retour l'absence de toute distanciation, donc de toute pensée. Je suis conscient de cette difficulté méthodologique, je sais combien l'observation réclame la participation et la participation brouille l'observation.

"L'orgasme pleinement vécu produit un voilement de la conscience, ce qui rend l'auto-observation imprécise. Si, afin de mieux l'observer, on fait un effort pour empêcher ce voilement de la conscience, ce que l'on observera ne sera plus un vrai orgasme, vécu dans toute son ampleur, mais simplement un spasme physiologique qui aboutit à l'éjaculatio"².

Georges Devereux pointe l'impossibilité définitive de jouir et de penser la jouissance simultanément. Or c'est bien de cela qu'il s'agit ici, être présent intellectuellement pour essayer de penser de l'intérieur, cette présence festive proprement impensée, impensable. La pensée du présent introduit à et s'introduit par cette tension.

Le bruit de la fête s'est éteint depuis longtemps lorsque le sociologue commence à parler, comment pourrait-il en être autrement ? Écrire une sociologie de la fête au passé n'est pas une question de nostalgie

1 Michel MAFFESOLI, *Le Temps des tribus*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1991, p. 22.

2 Georges DEVEREUX, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, traduit par T. Jolas et H. Gobard, Paris, Flammarion, 1985, p. 22.

mais une question de méthode, disait un jour Jean Duvignaud lors d'une conférence.

En quête de terrain, terrains de l'enquête

C'est par le décentrement hors du terrain festif qu'il faudra (re)chercher cette parole du social, cette parole précieuse, qui à l'extérieur de la fête parle au plus près de l'expérience festive. J'opterai donc pour la méthode d'enquête par entretiens, forme la mieux adaptée pour recueillir, pour accueillir cette parole du social.

L'entre-deux de l'*entre-tien* entretient cette proximité sans (con)fusion avec la réalité sociale, mais pour autant cette parole indispensable, aussi indispensable soit-elle, reste à penser sans jamais perdre de vue qu'elle est aussi un texte hors contexte. Elle ne fait que témoigner *a posteriori* de l'expérience passée d'une fête, et quand bien même ce récit serait lui-même l'occasion d'une nouvelle expérience, de type anamnétique, cette expérience n'en serait pas moins en dernier lieu elle aussi un texte, avec tout le parasitage que cela induit, dissimulation et / ou fabulation.

Les entretiens entrepris dans le cadre de ce travail de recherche sur les fêtes techno ne visent pas à fournir LA preuve de ce qui est dit, ils n'en sont pas l'ultime argument, le soubassement ontologique sur lequel reposerait confortablement le discours. Les entretiens ne sont que l'instrument méthodologique d'une enquête de terrain qui conduit, reconduit, éconduit parfois, au plus près de ce qui est cherché et en maintient simultanément l'in-découverte. Contrairement au questionnaire qui apporte des réponses, l'entretien apporte de nouvelles questions, et relance la problématique. L'entretien entretient une relation à la fois complice et distante avec le terrain.

Que dire sur la manière de mener l'entretien, que certaines rencontres sont fortuites alors que d'autres s'imposent, l'échange est enregistré puis transcrit de l'oral à l'écrit, ce lent travail d'écoute puis de transcription permet de s'imprégner profondément de cette parole en provenance de la réalité sociale.

La plupart des gens ont peu l'occasion de s'exprimer, ils portent en eux un désir de parole, l'entretien vient solliciter ce désir et offre un cadre particulier entre parole intime et parole publique, pour que puisse s'exprimer cette parole imprononcée.

“L'interview non directive se fonde sur le besoin de s'exprimer, un besoin intense et peut-être particulièrement inassouvi dans notre monde.”¹

Il est rapidement apparu indispensable de distinguer deux catégories parmi les interlocuteurs, premièrement ceux que l'on peut appeler les *participants* du mouvement techno et deuxièmement ceux que l'on peut appeler les *acteurs institutionnels* ou *gestionnaires* du mouvement techno.

Il est nécessaire d'insister sur cette distinction, et sur le choix des termes utilisés ici. Par l'idée de participation, il s'agit d'exhumer cette catégorie de l'esprit humain qui anime l'esprit primitif selon Lucien Lévy-Bruhl, catégorie qui nous serait devenue étrangère depuis Aristote et Emmanuel Kant, et qui pourtant serait une catégorie structurante de l'esprit. Lucien Lévy-Bruhl la repère et l'étudie longuement chez le primitif, et notamment chez l'aborigène adepte du *corrobori*. Cette énigmatique idée de participation qu'il travailla tout au long de son œuvre, il est utile de la mobiliser pour penser la fête techno. Si la fête techno est une fête postmoderne, puisqu'elle marque la noce du développement technologique le plus contemporain et du désir d'être-ensemble (*Zusammensein*) le plus archaïque, en ce sens pourquoi ne réactiverait-elle pas aussi des dispositions mentales primitives ? Lucien Lévy-Bruhl traduit le concept de participation par l'expression *pars pro toto*, qui indique l'idée selon laquelle, pour le primitif, la partie vaut pour le tout. Il insiste cependant sur le fait que le primitif ne pose aucune distinction entre la partie et le tout. “L'effort pour nous rendre compte de ce qui est la participation est peut-être condamné à rester vain”², écrit-il dans ses derniers carnets.

Il n'en demeure pas moins que, d'un point de vue sociologique, l'idée de participation est particulièrement précieuse, puisqu'elle permet

1 Edgar MORIN, *Sociologie, op. cit.*, p. 239.

2 Lucien LÉVY-BRUHL, *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Paris, PUF, 1949, p. 117.

d'exprimer à quel point l'individu participant d'une communauté et la communauté participant des individus qui la composent, l'identité de l'individu et celle de la communauté sont consubstantielles.

L'expérience de l'effervescence techno est une expérience de type participatif fort, et à cet égard l'idée de participation chez Lucien Lévy-Bruhl permet d'approcher la signification profonde de ce type d'événement pour les individus qui y participent.

“Une participation n'est pas seulement une fusion, mystérieuse et inexplicable, d'êtres qui perdent et conservent à la fois leur identité. Elle entre dans la constitution même de ces êtres.”¹ Aussi, j'appellerai participants ceux qui livrent dans l'entretien le récit de leur expérience festive, et cela en référence à Lucien Lévy-Bruhl.

D'une manière beaucoup plus conventionnelle, je choisirai d'appeler tous ceux qui ne relèvent pas de cette catégorie les acteurs, ou plutôt les gestionnaires de l'effervescence. Vocabulaire classique de la sociologie, les acteurs sont “des individus qui réalisent des actions, jouent un rôle, remplissent des fonctions”², par une sorte de comparaison un peu forcée entre la vie sociale et le théâtre. Il convient de distinguer l'acteur du participant pour marquer que ce qui détermine la rencontre avec lui, c'est d'abord sa position sociale et non pas l'énoncé à proprement parler de ce qu'il a à dire, cet énoncé étant souvent connu d'avance. Par contrepoint avec les participants, on peut dire que les acteurs sont beaucoup plus distants par rapport à l'objet de leur discours, il ne s'agit que d'un objet de conversation, alors que *a contrario*, pour les participants, il s'agit d'un événement existentiel déterminant.

Ceux que j'appelle les participants désignent donc des personnes impliquées dans le mouvement techno, quand bien même elles se contenteraient simplement de fréquenter les fêtes techno sans pour autant prendre part à leur organisation, le seul fait de cette fréquentation étant pour ces personnes un acte déterminant. L'ensemble des personnes rencontrées ont conscience que la découverte des fêtes techno a “changé leur vie” cependant rares sont celles qui ont pris la peine d'élaborer un discours

1 Lucien LÉVY-BRUHL, *ibidem*, p. 250.

2 André AKOUN, article “Acteur” dans *Le Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Le Robert, Seuil, 1999.

évaluant l'impact réel de cette pratique sur leur vie quotidienne. Souvent, le discours des participants sur la techno se réduit à un discours de justification provoqué par les préjugés polémiques ambiants, voire à une absence de discours, intériorisant une sorte d'injustification à la fois coupable et sidérante. L'entretien est pour eux l'occasion de mettre en récit leur propre expérience de la fête techno, notons que c'est souvent la première fois qu'ils se livrent à cet exercice. Il faut souligner ici que c'est dans la mise en œuvre des entretiens avec les participants que se rencontrent le plus de difficultés, il est en effet délicat de demander à des personnes de s'exprimer sur une expérience qui leur est très personnelle. Disons que les participants expriment un discours fort sur le registre du témoignage, de la confiance.

Ceux que j'appelle les gestionnaires de l'effervescence désignent des personnes qui, du fait de leur position professionnelle, sont confrontées au phénomène techno et se doivent par conséquent d'élaborer un discours sur le phénomène techno, ce n'est pas forcément quelque chose qui les intéresse, c'est principalement pour elles un fait social sur lequel elles sont tenues d'avoir une position. Une position moins personnelle qu'officielle, elles portent et sont portées par le discours d'une institution. Le commissaire de police, pour donner un exemple, a nécessairement une opinion professionnelle sur les désordres publics induits par les fêtes techno, puisque, au nom de l'institution policière, il est garant de l'ordre public. Les discours des gestionnaires s'inscrivent sur le registre du discours officiel.

Il faut préciser que les personnes des associations comme *Technopol* et *Technoplus* rencontrées dans le cadre des entretiens sont à compter parmi les gestionnaires, ce sont peut-être aussi des participants ou d'anciens participants, il n'en demeure pas moins que c'est par rapport à leur statut qu'elles ont été interrogées et qu'elles se sont exprimées, et non pas en tant que participants.

Avec les premiers, avec les participants, il convient de créer les conditions d'écoute les plus favorables, de poser des questions ouvertes et, surtout, de laisser s'installer un rythme assez lent, de telle sorte qu'au bout d'un certain temps l'interlocuteur se trouve suffisamment en confiance pour s'exprimer sur le mode de la confiance et pour répondre à des

questions qui ne lui sont même pas posées. Il convient de laisser aller l'entretien, pour que l'interlocuteur se laisse aller à livrer son expérience la plus personnelle de la fête techno. Une difficulté de ce type d'entretien, c'est d'abord d'établir une relation de confiance, ce qui est bien sûr très aléatoire d'une personne à l'autre, d'une situation à l'autre, il faut être patient et ne pas se décourager devant un échec. L'autre difficulté, c'est de s'abstenir pendant l'entretien de tout commentaire, de se taire, de se mettre dans une situation d'écoute passive, une sorte d'attention flottante, qui n'est pas sans rappeler la position de l'analyste.

Il semble d'ailleurs que le dispositif de cet entretien corresponde à la situation psychanalytique, et ressemble à ce que Pierre Bourdieu a mis en pratique dans *La Misère du monde*, et qu'il nomme à juste titre socioanalyse¹.

Avec les seconds, les acteurs, la situation de l'entretien est tout autre, il ne s'agit pas de se contenter de laisser aller l'entretien, sans quoi l'interlocuteur se borne à jouer son rôle supposé correspondre à sa position sociale, dissimulé dans le prêt-à-parler d'un discours officiel sans paroles. Bien sûr, ce discours institutionnel est digne d'intérêt, mais il faut remarquer à quel point il est différent de celui du participant, plus anonyme, plus abstrait, plus distant. Il faut alors savoir parfois poser quelques questions embarrassantes, un peu provocatrices, pour obtenir de la part de l'interlocuteur des réponses qui aillent un peu plus loin que les réponses lénifiantes de la langue de bois institutionnelle ordinaire. Il ne faut pas hésiter alors à poser des questions lui montrant clairement que, sur l'essentiel, le chercheur en sait suffisamment pour qu'il ne puisse pas se contenter d'énoncer un simple discours convenu.

Sujet supposé savoir, au moment des entretiens le sociologue se trouve dans une position intellectuelle particulièrement avantageuse puisque, du fait de sa collecte de discours, il en sait généralement plus long que chacun de ses interlocuteurs pris isolément, à lui de savoir tirer parti de cette situation tout à son avantage, pour recouper les discours entre eux, et pousser les acteurs dans les retranchements de leur discours. Ce qui est une manière de faire apparaître les tensions, les contradictions et les faiblesses

¹ Pierre BOURDIEU, *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, p. 905.

de chaque discours, et surtout de dessiner la toile de relations complexes qui tissent les discours entre eux.

On obtient donc deux types de discours au terme de ces entretiens, disons d'une part le discours chaud des participants à l'effervescence techno et d'autre part le discours froid des gestionnaires de l'effervescence techno. Deux discours de nature différente, un discours de type *participatif* et un discours de type *représentatif*.

L'option délibérée de travailler à partir d'entretiens réalisés en dehors du cadre festif traduit la volonté méthodologique de pratiquer une observation distanciée par opposition à une observation participative.

Pour une sociologie herméneutique

Loin de vouloir promouvoir une sociologie cabalistique, il s'agit simplement de s'inscrire dans le prolongement de la fameuse distinction avancée par Wilhelm Dilthey, selon laquelle "nous expliquons la nature et nous comprenons la vie psychique."¹ Cette formule brève et tranchée a le mérite de cristalliser les enjeux entre sciences de la nature et sciences de l'homme. Cette distinction, cette sécession que propose Wilhelm Dilthey ouvre la possibilité d'une autonomie épistémologique pour les sciences de l'homme, ce qui les autorise à sortir du carcan d'une épistémologie positiviste desséchante.

La démarche explicative appliquée aux faits sociaux tend à produire une dénaturation des faits sociaux, car les faits sociaux ne peuvent se réduire exclusivement à de simples occurrences statistiques ou encore à des éléments d'un enchaînement causal mécanique. Il revient à la démarche compréhensive de ressaisir le fait social en le colorant du sens que les acteurs sociaux lui attribuent afin de lui restituer une partie essentielle de son intelligibilité.

La réalité sociale considérée par la sociologie compréhensive n'est donc pas seulement une réalité physique, ni même une réalité psychologique, mais aussi et surtout le monde de la vie (*Lebenswelt*), un monde dans lequel surgit la question du sens. La démarche compréhensive, en

1 Wilhelm DILTHEY, *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, traduit par S. Mesure, Paris, Cerf, 1988.

réhabilitant la question du sens, de l'intentionnalité, des finalités, des valeurs, mobilise des techniques d'interprétation de la réalité sociale, elle appelle à une herméneutique.

“La tâche propre de la sociologie compréhensive ne commence qu'au moment précis où il faut expliquer par interprétation.”¹

Aussi, plutôt que de vouloir rendre des comptes, accumuler des comptes rendus de fêtes techno, il conviendra de s'engager résolument dans une approche herméneutique du phénomène techno, préférant chercher à en dégager une signification qu'à en restituer une description détaillée. Il s'agit de résister au réalisme sociologique, sans pour autant tomber dans la surinterprétation, délire d'interprétation, qui ne serait finalement qu'idéologie de l'interprétation, envers de l'idéologie de l'observation.

Car ce qui m'intéresse ici, c'est bien de saisir le sens du phénomène, saisir la signification particulière du phénomène techno depuis le point de vue de chaque participant, mais aussi la signification plus générale du phénomène techno dans la réalité sociale globale. Ce qui est intéressant c'est d'abandonner le clignement de paupière au physiologue pour rendre le clin d'œil au sociologue².

Le discours sociologique se réclame de l'observation, et ne se réclame pas de l'interprétation, puisqu'il EST une interprétation de la réalité sociale. L'observation induit l'idée d'une réalité observable, d'un objet clair et distinct, d'un objet observé posé face à un sujet observateur. Or cette représentation rassurante de la posture scientifique est mise à mal, que ce soit dans les sciences de la nature ou *a fortiori* dans les sciences de l'homme. Il convient donc d'assumer le caractère foncièrement interprétatif du discours sociologique, si l'on admet le fait que la réalité sociale est elle-même déjà une interprétation, alors le discours sociologique, c'est-à-dire le discours portant sur le social, est à considérer comme l'interprétation d'une interprétation, disons qu'il y a interpénétration du discours sociologique avec la prose du social. Il ne s'agit pas de tout confondre, toutes les

1 Max WEBER, *Essai sur la théorie de la science*, traduit par J. Freund, Paris, Plon, 1992, p. 308.

2 Clifford GEERTZ, “*La Description dense, Vers une théorie interprétative de la culture*”, traduction par A. Mary, dans *Enquête, La Description I*, n° 6, Paris, Parenthèses, 1988, p. 77.

interprétations ne se valent pas, l'interprétation sociologique n'est pas l'interprétation sociale, ce ne sont pas les mêmes techniques qui sont mises en œuvre, mais il s'agit seulement de considérer que les discours sont tous de la même étoffe, interprétative.

L'interprétation désigne indissociablement le processus d'interprétation et le discours produit par l'interprétation. Il y a dans l'interprétation un lien serré entre l'interprète et l'interprété, et c'est ce lien qu'il faut resserrer.

Comment entendre autrement la musique techno, comment interpréter autrement sa contagion dans l'ensemble du corps social, si ce n'est comme la musique de l'interprétation généralisée, elle qui a tout mixé sans distinction et sans restriction, jusqu'à se remixer elle-même, indéfiniment.

Aux techniques comptables de l'observation qui isolent, classent et mesurent impitoyablement, je préfère employer les techniques littéraires de l'interprétation, susceptibles de relier ce qui semble apparemment sans lien, pour rendre toute son intelligibilité à la réalité sociale. Il s'agit de chercher à mieux dire la réalité sociale, en utilisant autant les nuances de la métaphore que les rigueurs du concept, l'évocation poétique que la convocation statistique, les correspondances analogiques que les identités tautologiques, ceci afin de mieux capter l'imaginaire social actif derrière les déterminations sociologiques.

Le sens du phénomène techno n'est pas contenu, enfermé dans une pseudo-essence de la techno, dans une *technoïcité* de la techno. Le sens déborde amplement le phénomène. Le sens du phénomène techno ne s'offre pas dans sa simple effectivité événementielle, comme s'il suffisait à quelqu'un d'aller assidûment dans des fêtes techno pour l'observer. Il faut saisir que le sens du phénomène techno s'éclaire, pour ne pas dire s'illumine à la lumière de ce qui n'est pas techno, aux lumières du non-techno, du hors-techno.

Engager la sociologie dans l'interprétation sociologique, s'engager dans l'interprétation sociologique, c'est estimer que l'usage de la métaphore peut avoir une dignité épistémologique au moins égale à n'importe quelle autre procédure d'écriture sociologique, et, dans le cadre particulier de ce travail sur la techno, probablement une plus grande

pertinence. Il faudra alors emprunter la métaphore au poète pour en user et peut-être en abuser. Sachant que le soupçon qui pèse sur la métaphore est tel que si l'on admet volontiers qu'elle puisse enrichir le sens du discours, on l'accuse surtout de sacrifier la rigueur du discours, d'exposer le discours au délire.

Il faudra prendre le risque d'un discours délirant sur le phénomène techno, justement parce que "rave party", veut précisément dire "délirer" en anglais et que ces soirées sont soi-disant des soirées à hauts risques.¹

Délire et vérité métaphorique

Il est vrai que l'énoncé métaphorique rompt avec la contrainte de référentialité, mais il rompt en fait avec un certain mode de référentialité, une référentialité de premier rang, un système codé des ressemblances stables et convenues, pour introduire de nouvelles relations, de nouvelles correspondances.

C'est le propre du procédé métaphorique que d'annuler la possibilité d'une lecture littérale, afin de provoquer une lecture figurative. La neutralisation d'une lecture littérale est donc la condition restrictive nécessaire pour que soit ouvert un autre mode de référentialité. Disons que la métaphore vient brouiller les pistes pour frayer de nouvelles voies. La vérité n'étant qu'une "multitude mouvante de métaphores, de métonymies... qui ont été poétiquement et rhétoriquement haussées, transposées, ornées et qui, après un long usage, semblent à un peuple fermes, canoniques et contraignantes. Les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont."²

Si l'on tient cependant à ne pas se laisser trop transporter par la métaphore, il convient d'en prévenir le piège, qui serait justement de la prendre à la lettre, car si la métaphore est *mise pour*, elle est parfois *prise pour*, intégrant la diversité, elle peut aussi semer la confusion, il faut donc non pas renoncer à la métaphore, mais ne jamais cesser de l'exposer en

1 *Les Soirées-raves : Des situations à hauts risques*, ministère de l'Intérieur, DGPN, 1995.

2 Friedrich NIETZSCHE, *Le Livre du philosophe*, t. III, traduit par A. Kremer-Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1969, p. 182.

tant que métaphore. Pour préserver toute la valeur heuristique de l'énoncé métaphorique, il faut admettre l'irréductible complexité de la métaphore.

En effet, lorsqu'elle dit *c'est comme*, elle dit à la fois *c'est* et *ce n'est pas*, elle dit à la fois *c'est identique* et *c'est différent*.

“Le paradoxe consiste en ceci qu'il n'est pas d'autre façon de rendre justice à la notion de vérité métaphorique que d'inclure la pointe critique du *n'est pas* (littéralement) dans la véhémence ontologique du *est* (métaphoriquement).”¹

Ce qui est intéressant autour de la métaphore et du discours métaphorique, c'est d'ouvrir la voie à une sociologie interprétative, capable d'inventer, au double sens de découvrir et de créer, un discours qui puisse dire le social, jusque dans son indicibilité, jusque dans son infinité. Le caractère interprétatif d'un discours sociologique confère à cet énoncé un caractère discutable, voire contestable, précisément en tant qu'interprétation, puisque à une interprétation peut toujours être opposée une autre interprétation. Cependant, prôner une sociologie interprétative n'implique aucunement de sombrer dans le relativisme sceptique, car toutes les interprétations ne se valent pas, et l'interprétation sociologique, en tant que discours à prétention scientifique, a à charge de se confronter aux autres interprétations sociologiques et à (dé)montrer sa propre validité.

Du littéral au littéraire

Pour mener à bien l'entreprise d'interprétation sociologique de la réalité sociale, il appartient au sociologue de mobiliser toute les ressources de l'écriture, quitte à aller parfois du côté de la littérature. Honoré de Balzac est un romancier, et non un sociologue ; or il y a bien une intention de nature scientifique dans l'élaboration du projet romanesque de la *Comédie humaine*, qui se présente explicitement en tant qu'étude sociale et se réfère dans son “Avant-propos” aux travaux entrepris par les naturalistes.

¹ Paul RICŒUR, *op. cit.*, p. 321.

“Peut-être pouvais-je arriver à écrire l’histoire oubliée par tant d’historiens, celle des mœurs.”¹

La *Comédie humaine* se veut la rigoureuse transcription romanesque de la réalité sociale, un véritable reflet de la société française du début du 19^e siècle. Le pari étant d’utiliser les ressources du roman comme une méthode permettant d’écrire et de décrire la réalité sociale d’une époque donnée.

En choisissant la forme romanesque, c’est-à-dire en prenant le parti de la fiction, Honoré de Balzac annonce déjà la thèse de son œuvre, selon laquelle la vie sociale n’est qu’une vaste comédie, une comédie humaine, trop humaine. Le formidable talent descriptif de l’auteur contribue à immerger le lecteur dans le décor du récit narratif, afin de mieux saisir de l’intérieur le drame des personnages. L’observation ne vaut pas en elle-même, il ne s’agit pas seulement de dresser un relevé topographique du territoire social, l’observation est toujours au service de la narration et du sens de l’intrigue, de la même manière, les descriptions des personnages permettent de dégager des types sociaux représentatifs, des figures sociales caractéristiques de l’époque. Patrick Tacussel perçoit dans la démarche d’Honoré de Balzac l’intuition de ce qu’il nomme une sociologie figurative.

“Le réalisme figuratif de Balzac conjugue une description (littéraire) précise du monde vécu, dont il est contemporain, et un modèle compréhensif exemplaire, alors inédit, des comportements individuels et collectifs qui définissent les acteurs et les groupes sociaux.”²

La littérature : une re-source pour la sociologie

Il convient de poser et de penser le lien qui (r)attache le discours sociologique au discours littéraire. Et pour penser la réalité de ce lien, je procéderai à une brève réflexion historique (et épistémologique). Pour ensuite convoquer en toute légitimité la littérature au service la réflexion

1 Honoré DE BALZAC, “Avant-propos” de la *Comédie humaine*, Paris, Gallimard, 1979, p. 11.

2 Patrick TACUSSEL, *Mythologie des formes sociales. Balzac et les saint-simoniens ou le dest dans de la modernité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1995, p. 55.

sociologique, et pour essayer de tirer le bénéfice de ce voisinage du discours sociologique avec le discours littéraire, dans ce travail de recherche sur le phénomène techno. Il est possible de résumer rapidement l'aspect historique de ce lien entre sociologie et littérature, en pointant le fait que l'institution de la sociologie s'est jouée sur l'option positiviste, et cela en complète opposition avec la littérature. On peut dire que l'histoire de la sociologie EST l'histoire d'une rupture avec la littérature, on peut dire que la sociologie et la littérature sont historiquement liées par cette dé-liaison, initiale et fondatrice pour la sociologie.

Pour résumer la situation, on peut se rapporter à cette éloquente analyse que tire Wolf Lepenies (sociologue allemand, spécialiste de l'histoire de la sociologie) à partir d'une observation apparemment anecdotique. En effet, il décide de prendre au sérieux les positions respectives de chaque monument disciplinairement emblématique dans l'espace géographico-symbolique du savoir, en l'occurrence la Sorbonne, pour en tirer ensuite une interprétation des enjeux liés à la (recon)naissance institutionnelle de la sociologie.

“La cour d'honneur de la Sorbonne est dominée par deux statues, celle de Victor Hugo et celle de Louis Pasteur, un poète et un homme de science. C'est à l'extérieur seulement, sur la place de la Sorbonne, que se trouve le monument à Auguste Comte, fondateur et patron de la sociologie. Tandis que la littérature et les sciences avaient leur place assurée à l'intérieur de l'Université, la sociologie a dû conquérir le droit d'y entrer.”¹

À cette analyse aussi courte que didactique, ajoutons seulement le petit rappel historique suivant : Honoré de Balzac (1799-1850) et Auguste Comte (1798-1857) sont deux auteurs contemporains de l'avènement de la sociologie, ils proposent chacun un type de discours élaboré sur le social et incarnent deux prétendants possibles pour la sociologie encore innocente. Entre la pertinence romanesque et la rigueur positiviste, s'est opéré un choix, le choix du positivisme CONTRE la littérature. Disons que la sociologie a fait un mariage de raison en épousant le scientisme et en renonçant aux aventures de l'imaginaire. Elle a ainsi acquis une

¹ Wolf LEPENIES, *Les Trois Cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1999.

légitimité scientifique, garantie la plus sûre de son institutionnalisation, mais sur des bases épistémologiques précaires, et surtout sur le sacrifice de l'apport du discours littéraire.

Aujourd'hui, un siècle plus tard, force est de reconnaître que la littérature n'a aucunement souffert de sa rupture avec la sociologie. On peut se demander en revanche si la sociologie ne souffre pas de la disqualification du positivisme, lorsque le terme positiviste est devenu insultant dans toutes les sciences humaines.

N'est-il pas temps alors pour la sociologie, qui maintenant est devenue une dame mûre et respectable, de se demander si elle a fait le bon choix et de (se) (re)tourner vers son ancien amour de jeunesse, vers la littérature ? Que ce soit clair, il ne s'agit pas de dire que la sociologie ait à (re)conquérir la littérature qu'elle aurait auparavant abandonnée, il ne s'agit pas non plus de dire qu'il faille annexer la littérature ou encore sociologiser la littérature. Ce qu'il s'agit d'affirmer, c'est qu'il est à présent opportun de créer les conditions les plus favorables à des retrouvailles entre la sociologie et la littérature, et insistons sur ce point : une littérature préservée dans toute sa spécificité. Et c'est là exclusivement la signification de ces appels du pied, tant il semble bien que cette rencontre puisse être féconde, voire nuptiale.

“La sociologie gagne à prendre rendez-vous avec le romancier”, nous dit Patrick Tacussel ¹, pionnier d'une sociologie littéraire.

Mais, avant de gagner quoi que ce soit, il faut être prêt à perdre, à prendre un risque, le risque de s'exposer et de se tromper, d'être trompé. Comme lors d'un rendez-vous amoureux, où l'on n'est jamais véritablement assuré que l'autre s'y rend. Le risque pour la sociologie, c'est de perdre sa crédibilité scientifique, mais ne risque-t-elle pas de perdre toute crédibilité à camper sur des positions épistémologiques anachroniques ?

Il semble que la sociologie a tout à gagner d'une liaison, fût-elle dangereuse, avec la littérature. Après avoir évoqué ces vieilles histoires liant la sociologie à la littérature, considérons donc à présent l'aspect épistémologique qui lie secrètement le discours sociologique au discours littéraire.

¹ Patrick TACUSSEL, *op. cit.*, p. 55.

Les différentes proscriptions et prescriptions épistémologiques d'une sociologie positiviste qui n'ose même plus dire son nom agissent bien souvent comme simple anxiolytique méthodologique, plus utile à rassurer le chercheur qu'à assurer la recherche.

Patrick Tacussel indique que " toute formalisation est rassurante, et le principe de causalité exprime à sa manière le dépassement de l'angoisse par la sécurisation méthodologique. Mettre en ordre une accumulation de faits empiriquement constatés, expliquer leur reproduction et leur régularité, demeure essentiel, *mais encore plus utile* si l'on découvre dans le non-régulier, l'irréductible singularité, le statistiquement mineur, l'image en formation de la structuration sociale dans sa route vers la réalité" ¹.

Peu importe le terme : irréductibilité, indétermination ou indécidabilité... c'est sur ce *plus utile (à la connaissance)* qu'il convient d'attirer l'attention, cette part d'in-connaissable contenue dans la réalité sociale et qui rappelle avec insistance que le fonctionnement de la réalité sociale n'est pas simplement mécanique, qu'il est aussi organique. Or, précisément, il y a, niché dans la connivence qu'entretient la littérature avec le social, un précieux savoir sociologique de cet ordre, que jalouse la sociologie. Un savoir, mais clandestin puisqu'il se donne sous la forme du discours littéraire, en arrière-plan du récit, sans les lourdeurs de l'appareillage théorique du discours sociologique et surtout dépouillé de toute prétention à la connaissance.

C'est ce que nous invite à prendre en compte Edgar Morin, lorsqu'il écrit que "le roman n'est pas un objet mineur de la sociologie, [mais qu'] il est porteur de sociologie" ².

Il n'est pas question ici de traiter d'une sociologie de la littérature, mais bien de la possibilité d'une *sociologie littéraire*. Entendons par là une sociologie esthético-compréhensive, c'est-à-dire un discours sur le social qui travaillerait à sortir du positivisme, qui travaillerait à dire la réalité sensible du social et envisagerait dans cette tâche la littérature comme l'outil privilégié de sa démarche, comme le véritable indicateur sismographique de la sensibilité d'une époque.

1 Patrick TACUSSEL, *ibidem*, p. 16.

2 Edgar MORIN, *Sociologie, op. cit.*, p. 12.

Précisons que le savoir social, ce trésor charrié discrètement par la littérature et convoité par la sociologie (ou la *connaissance ordinaire*¹ que Michel Maffesoli oppose à la connaissance savante), n'est pas le savoir sociologique, mais bel et bien ce qui est visé par le savoir sociologique. Il est ce savoir particulier qui, étant toujours-déjà su et de tous, n'est cependant pas véritablement un savoir, il conviendrait plutôt de parler d'une vérité sensible ou d'un non-savoir, puisque étant su, il n'est cependant jamais dit, il est tenu pour non-dit, inédit, indicible.

Ce savoir implicite du social sur lui-même est un savoir fondamentalement incontournable pour le social et pour le sociologue, il ne peut exister de communauté sans ce savoir commun minimum, cet arrière-plan cognitif collectif qui permet la compréhension commune et la compréhension d'une communauté.

Il appartient, semble-t-il, à la sociologie de se prononcer et de prononcer un savoir sur ce savoir incorporé, ce savoir du ressenti, sur ce non-savoir. Il appartient à la sociologie de chercher à traduire le non-savoir sur du social en savoir sur le social, à traduire le silence ou l'aphasie sociale en discours sociologique. Et dans ce délicat travail de traduction, la sociologie doit pouvoir mobiliser tous les discours, pour justement chercher à dire non pas l'indicible, mais à proprement parler cette indicibilité. Faisons ici référence à Georges Bataille, puisque c'est à lui que revient l'expression de *non-savoir*. Embarqué dans le chantier de ce qu'il nomme une pensée du non-savoir, il en vient à dire qu'il se sent comme "celui qui ne sait pas ce qu'il y a dans une malle cadenassée et, n'ayant aucune possibilité de l'ouvrir, emploierait un langage littéraire pour dire plus que ce qu'il est nécessaire de dire"².

De la même manière, une sociologie qui se voudrait littéraire, disons que ce serait une sociologie qui renonce à forcer le cadenas pour ouvrir la malle, qui renonce à vouloir résoudre l'énigme du social. Ou, pour le dire autrement, une sociologie littéraire serait une sociologie que ne vise pas à éclairer la réalité sociale au point de la rendre transparente à elle-même, ce qui la rabattrait encore et toujours du côté du positivisme.

1 Michel MAFFESOLI, *La Connaissance ordinaire*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1985.

2 Georges BATAILLE, *Œuvres complètes*, t. VIII, Paris, Gallimard, 1997, p. 192.

Non, au contraire, l'intention d'une sociologie littéraire, du moins dans un certains sens, consisterait précisément à rendre compte de l'énigme du social, ou plus exactement du mystère de la réalité sociale, s'il faut donner un nom plus précis à ce qui dans cette réalité résiste à l'investigation sociologique. Une sociologie littéraire, donc, veillerait à éclairer non pas l'obscur du social, mais ce qui fait que toujours demeure dans le social une part d'obscurité. Et c'est donc en ce sens qu'il convient d'entendre le détour et le recours à la littérature. Non pas par simple jeu du discours pour contourner les pesanteurs du discours scientifique, mais bien pour trouver par le biais du discours littéraire, qui dit *plus que ce qu'il est nécessaire de dire*, un moyen de surmonter les limites méthodologiques étroites de la sociologie positive, et permettre ainsi de retrouver dans le foisonnement du discours littéraire le foisonnement de l'objet du discours sociologique. Parce que, précisément, le discours littéraire semble être le discours le plus apte à respecter la dimension énigmatique de la réalité sociale, il apparaît être le discours le mieux capable de dire le mystère de la réalité sociale, sans pour autant le nier et sans non plus le briser, ce qui souvent est le même geste.

Il ressort alors d'autant plus clairement que la sociologie a tout à gagner à renouer avec la littérature. D'où l'importance de thématiser ici tant bien que mal cette articulation, délicate mais cependant essentielle, entre sociologie et littérature, afin de pouvoir, par la suite, au moment opportun, mobiliser un argument de type littéraire dans notre propos sociologique, argument heuristiquement heureux.

Je me réserve donc l'occasion de recourir à l'usage sociologique d'un corpus de textes littéraires traitant du phénomène techno¹, ces textes ne feront pas l'objet d'une étude pour eux-mêmes, ils viendront occasionnellement porter le témoignage littéraire d'un auteur sur un aspect du phénomène techno. Cette illustration littéraire de l'écriture sociologique ne revient pas à sociologiser la littérature, elle consiste simplement à considérer cette proximité entre le discours littéraire et le discours sociologique autour d'un même thème, comme deux formes de discours qui

1 Notamment Vincent BOREL, *Un Ruban noir*, Arles, Actes Sud, 1995 ; Douglas RUSHKOFF, *Ecstasy Club*, Paris, Alpha bleue, 1998 ; Éric LENTIN, *Rave*, Paris, Climax, 1995.

gagnent à entretenir des rapprochements sans pour autant se confondre. La démarche sociologique ne doit pas se priver de ce détour enrichissant par la littérature, qui nous fait pénétrer, directement et pour ainsi dire organiquement, dans les représentations sociales vécues. Il apparaît intéressant de se demander ce que le roman contemporain, indépendamment de ses qualités strictement littéraires, peut apporter à la compréhension sociologique, et notamment dans ce travail visant à aborder le phénomène techno.

“Quiconque s'éloigne du cœur de l'action, lorsqu'une fête bat son plein, se voit expulser sans ménagement vers la solitude et l'effroi. Pourtant, nous recherchons tous, un jour ou l'autre, ces coins sombres du jardin d'où l'on observe la joie des convives se découper dans une sorte de stroboscope mental, afin de sentir le bonheur se refroidir comme une vieille tisane.”¹

L'expérience troublante décrite ici par le romancier ne dit-elle pas d'une manière sensible, et certainement mieux que toutes considérations méthodologiques, un des enjeux sur lesquels se joue le discours sociologique voulant aborder la fête, la question de son implication. L'observation de la fête réclamant la participation et la participation à la fête brouillant l'observation, il conviendra donc de chercher, pour penser la fête, à penser la participation festive.

Le rendez-vous manqué

Au début du 20^e siècle, le modèle expérimental issu des sciences de la nature représente la référence obligée de tout discours scientifique, c'est donc suivant ce modèle fort et dominant que la sociologie, qui aurait très bien pu s'appeler physique sociale, entend s'imposer. Ceci est particulièrement flagrant dans l'ouvrage d'Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* (1895). Le gain de légitimité scientifique que s'octroie la sociologie, en calquant les modalités de son discours sur celui des sciences de la nature, procède d'un leurre, qui répond à son désir de faire science. Le discours sociologique parvient à s'instituer comme discours scientifique mais, dans sa déférence forcée à un modèle figé, il reste

1 Nicolas BOURRIAUD, *L'Ère tertiaire*, Paris, Flammarion, 1997, p. 7.