

Sociologie

N°2, vol. 7 | 2016

Bilan critique

Charles H. Cooley, un classique méconnu

Notes introductives à la traduction de « *Social Consciousness* »

Charles H. Cooley, an unrecognized classic? Introductory notes to the translation of "Social Consciousness"

BAPTISTE BROSSARD

Résumés

Ce texte est un préambule à la traduction inédite de l'article « *Social Consciousness* », écrit par Charles H. Cooley et paru en 1907 dans l'*American Journal of Sociology*. Il présente en premier l'intérêt de traduire aujourd'hui ce sociologue – un classique, voire un père fondateur de la sociologie étasunienne pourtant presque inconnu dans le monde francophone – avant d'aborder, ensuite, les problèmes spécifiques de traduction posés par ses écrits. Enfin, il propose une introduction à la pensée de Charles H. Cooley au moment de la parution du texte ici traduit, essentiellement fondée sur son ouvrage publié en 1902, *Human Nature and the Social Order*.

Charles H. Cooley, an unrecognized classic? Introductory notes to the translation of "Social Consciousness"

This text is a preamble to the first translation of the article "Social Consciousness," written by Charles H. Cooley and published in 1907 in the *American Journal of Sociology*. It first presents the interest of a current translation of this sociologist – a classic, even a founding father of American sociology, yet almost unknown in the Francophone world. It then addresses the specific issues raised by the translation of Cooley's writings. Lastly, it proposes an introduction to his thoughts at the time of the translated text, primarily based on his book *Human nature and the social order*, published in 1902.

Entrées d'index

Mots-clés : Interactionnisme, Pragmatisme, Théorie

Keywords : Pragmatism, Interactionism, Theory

Texte intégral



Charles Horton Cooley (1864-1929) est l'un des fondateurs de la sociologie américaine, et notamment de l'interactionnisme symbolique. Au cours de sa carrière à

l'Université du Michigan, à Ann Arbor, près de Detroit, il a construit une réflexion principalement théorique sur l'individu et la société, la pensée, les interactions et le changement social. Huitième président de l'Association américaine de sociologie, en 1918, il s'est notamment fait connaître par son concept de *looking-glass self*. Ce « classique » des sciences sociales est enseigné au même titre qu'Émile Durkheim ou Max Weber dans les universités américaines. Même s'il tend à être délaissé aux États-Unis, ou cantonné aux discussions strictement théoriques, c'est l'un des auteurs le plus influents de la sociologie américaine de la première moitié du xx^e siècle (Levine *et al.*, 1976), qui a grandement inspiré des sociologues tels que Erving Goffman (Bourdieu, 1982), Talcott Parsons (Scott, 2007, p. 187), Herbert Blumer. Tandis que les œuvres de George H. Mead, son contemporain dont la pensée se rapproche souvent, ont largement traversé les frontières, celles de C. H. Cooley restent presque inconnues dans les pays francophones. Dans ce préambule à la traduction inédite¹ de l'un de ses articles, *Social Consciousness*, je propose une rapide introduction à sa conception du social, aux enjeux de sa traduction et à ce que pourrait apporter une lecture contemporaine de son travail.

Pourquoi traduire C. H. Cooley aujourd'hui ?

- 2 De la même manière qu'on ne saisirait pas pleinement ce qu'est le raisonnement sociologique de nos jours sans avoir étudié le tournant qu'a opéré É. Durkheim en théorisant le « fait social », quand bien même cette conception peut désormais apparaître datée, on ne saisit pas bien la transition qui s'est opérée entre la philosophie, essentiellement pragmatiste, et la sociologie aux États-Unis si l'on oublie cet auteur. Considérant l'influence de la sociologie américaine dans le monde depuis un siècle, C. H. Cooley est un chaînon manquant de l'histoire de notre discipline dans l'espace intellectuel francophone². En comparaison à É. Durkheim, C. H. Cooley ouvre notamment une autre voie, que Talcott Parsons (cité par Sobrinho, 2001, p. 144) résume ainsi : « Durkheim était le théoricien de la société comme objet du monde extérieur ; Cooley était le théoricien de la société comme une partie du *self* individuel » [traduction de l'auteur].
- 3 Par ailleurs, et en conséquence, la lecture de C. H. Cooley permet d'élargir notre perception de la forme que prend la sociologie actuelle, en y ajoutant une possibilité de ce qu'elle aurait pu être et ce qu'elle n'a pas été. Au tout début du xx^e siècle, il propose de fonder la sociologie – ou psychologie, ou psychologie sociale, la distinction ne fait pas toujours sens pour lui – sur une étude privilégiée de l'imagination et des « dialogues imaginaires », c'est-à-dire de ce que les individus pensent continuellement. Il refuse de distinguer l'individu de la société. Comme la plupart des auteurs pragmatistes (Pudal, 2011b), il se fonde sur une critique virulente de René Descartes et du rationalisme sur lequel se fonde une part importante de la sociologie européenne, concevant l'action comme guidée plus par des émotions que par la raison. Le sociologue formé dans un pays francophone, pour lequel les « créateurs » des sciences sociales – c'est-à-dire, en fait, les « passeurs » de la philosophie et/ou de l'économie vers la sociologie – sont peut-être Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber, ou encore Gabriel Tarde ou Georg Simmel, y trouvera une option différente, une possibilité historique et épistémologique supplémentaire.
- 4 Enfin, la sociologie de C. H. Cooley reste extrêmement actuelle à certains égards. Sa déconstruction de la distinction entre individu et société, en plus de devancer de plusieurs décennies les réflexions visant à articuler ces deux concepts, offre un positionnement radical mais efficace dans le cadre des débats contemporains sur les notions d'individuation, sur l'opposition contrainte/liberté – qui ne fait pas vraiment sens non plus pour lui –, sur le concept d'agentivité. Sa conception du fonctionnement mental comme structuré par l'anticipation constante du regard des autres s'inscrit plus que jamais dans les questionnements qui agitent par ailleurs les neurosciences depuis la

découverte des neurones miroirs. Son attention à la réflexivité, l'accroissement de cette réflexivité ou « conscience sociale » constituant d'après lui un moteur caractéristique du changement social moderne, touche également l'actualité des sciences sociales lorsque ces dernières tentent de comprendre ce qui distingue notre époque des autres périodes historiques. Cette perspective l'inscrit dans une autre direction qu'une partie de ses contemporains européens, Max Weber ou Émile Durkheim, pour lesquels les progrès de la rationalité caractérisent davantage les sociétés occidentales.

Comment traduire C. H. Cooley ?

- 5 La découverte de cet auteur en 2016 se heurte néanmoins à deux importantes difficultés. La première est inhérente à la résurrection de vieux textes : ceux-ci comportent leur lot d'idées datées. Chez C. H. Cooley, il s'agit – comme pour beaucoup d'auteurs de son époque – de sa croyance en un Progrès imparable, même si – également comme beaucoup d'autres – il modère son optimisme après la Première Guerre mondiale. Lire le texte présenté ci-après nécessite évidemment un effort de relativisation historique. Ce texte s'intitule *Social Consciousness*. Il paraît en 1907 dans l'*American Journal of Sociology*. Il est court, donc introduit efficacement à l'œuvre de C. H. Cooley, et incarne une interface entre deux aspects essentiels de son œuvre, son étude du fonctionnement mental et celle du changement social. Si cet article présente parfois des questionnements dépassés tels que l'identification des « maux » nuisibles à la société et la différenciation des « bonnes » et « mauvaises » idées, C. H. Cooley les traite de façon résolument visionnaire en comparaison à ses contemporains. Il refuse de situer le « mal » dans les intentions individuelles ou dans les intérêts d'un groupe – opposé en cela à l'approche marxiste des classes sociales. Il conçoit la valeur des idées non pas selon leur degré de « vérité » mais selon le degré de réflexivité qu'elles ouvrent vis-à-vis du monde social. En 1907, et peut-être aujourd'hui, cela constitue une position plutôt novatrice et presque provocante.
- 6 La seconde difficulté concerne la traduction. La sociologie de C. H. Cooley se réalise par une écriture singulière. Elle est parfois simple, voire minimaliste, souvent « flottante », et en même temps hautement technique, comportant de nombreux concepts et formulations complexes. Charles H. Cooley évite le style d'écriture académique et se conçoit lui-même comme un héritier de la tradition essayiste en littérature (Jacobs, 2006). Son écriture se fonde par ailleurs sur des mots qui sont très difficilement traduisibles de l'anglais au français – les substantifs *mind* et *self* – ainsi qu'une problématique plus spécifique à son œuvre sur l'adjectif *social*. On les traduit d'habitude par « esprit », « soi » et « social ». Or, il est apparu que ces options littérales traduisent mal la pensée de C. H. Cooley. Pour le comprendre, comme pour comprendre la plupart des sociologues nord-américains, il faut considérer que, malgré les similitudes en termes de développement économique et social, l'Europe et l'Amérique du Nord ne partagent pas les mêmes traditions philosophiques. Ces traditions ont pourtant structuré la manière dont les intellectuels – et peut-être les populations, les « cultures » – conçoivent, perçoivent, théorisent l'individu et le mental, l'identité et le social. Les problèmes de traduction résultent de ces incompréhensions.
- 7 Dans le cadre de ce texte, le mot *mind* pose le plus de difficulté. Il est généralement traduit par « esprit ». Cependant, « esprit » comporte des connotations plus religieuses en français, désignant davantage l'aspect immatériel de la personne que *mind*, dont la sémantique souligne relativement plus la dimension cognitive ou mentale de l'activité cérébrale, le processus de pensée. Pour dire vite, l'existence en anglais du mot *spirit*, qui sert également à traduire « esprit », absorbe en partie la dimension spirituelle du mot français. Si, à ma connaissance, C. H. Cooley n'a jamais précisé formellement ce qu'il entend par *mind*, on peut facilement reconstituer ce qu'il désigne ainsi à partir de la façon dont il utilise ce mot et à partir de ses positionnements théoriques généraux : le *mind* est là où se déroule le flux incessant des pensées, soit les conversations intérieures de l'individu. Par cette notion, il réfère donc plus à ce qu'on exprime en français par des

locutions telles que « passer par la tête » ou « avoir à l'esprit » qu'à l'« esprit » en tant que substantif. Charles H. Cooley fait d'ailleurs souvent le même genre d'analogie en utilisant les expressions *to make up one's mind* (mettre ses idées en place, se faire une opinion, se décider) ou *state of mind* (état d'esprit, ce que l'on a en tête à un moment donné). Ainsi, *mind* n'a pas de traduction complètement satisfaisante. Dans le texte qui suit, pour les raisons que je viens de présenter, il m'a semblé important d'accentuer la césure entre *mind* et esprit, essentielle à la compréhension de la pensée de C. H. Cooley. J'ai par conséquent traduit le moins possible *mind* par esprit, sauf lorsque son utilisation se trouvait cohérente avec l'acception ici présentée. Le plus possible et selon les cas de figure, j'ai cherché à traduire *mind* en utilisant le verbe « penser » ou le substantif « les pensées », ce qui a parfois nécessité de restructurer certaines phrases. Mais afin de ne pas trop déstructurer la syntaxe du texte original, j'ai souvent traduit *mind* par « fonctionnement mental », en gardant les guillemets et, lorsque *mind* est précédé de l'adjectif *social* ou *individual*, en rappelant l'expression anglaise originale entre crochets. Fonctionnement mental signifie ici, très simplement, la manière dont le mental, les pensées, fonctionnent. Bien que cette expression ne soit pas idéale, y compris en termes de fluidité du langage, elle s'approche le plus du pragmatisme de C. H. Cooley en ce qu'elle écarte les connotations trop spirituelles du mot français « esprit », et qu'elle produit une difficulté dans la lecture qui a vocation à rappeler au lecteur l'enjeu de la traduction de *mind* en français.

- 8 Le mot *self* se trouve également au cœur de la sociologie de C. H. Cooley. Dans ce cas, il explique précisément ce qu'il entend par ce terme. Sa définition reprend de très près celle de William James³ :

Par le mot *self* est simplement signifié ce qui est désigné, dans les discours ordinaires, par les pronoms de la première personne du singulier, « je », « moi », « le mien », « moi-même ». *Self et ego*, sont utilisés par les métaphysiciens et les moralistes dans de nombreux autres sens, plus ou moins éloignés du « je » de la parole et de la pensée quotidienne, et avec lesquels je souhaite avoir le moins de choses possibles à faire. Ce qui est discuté ici correspond à ce que les psychologues appellent le *self* empirique, le *self* qui peut être appréhendé et vérifié par l'observation ordinaire [Extrait de Cooley (1902), p. 168, traduction de l'auteur].

- 9 Dans cette citation, C. H. Cooley rappelle une énième fois son affiliation aux pragmatistes et son rejet de la métaphysique. Traduire *self* par « soi » ne serait pas totalement correct, ce mot prenant une connotation freudienne en français et surtout, suggérant une notion d'identité qui n'est pas similaire à celle impliquée par la position pragmatiste défendue par C. H. Cooley. Nous l'avons vu, le *self* de C. H. Cooley est ancré dans sa dimension matérielle et ordinaire : c'est une sorte de synthèse mentale de ce qu'un individu désigne en utilisant le pronom « moi », ses qualificatifs associés (« je suis timide »), ses possessions (« ma voiture », « mon chien ») et tous les liens qui l'entourent (« ma mère », « mon ami »). Il est donc question d'un *self* qui n'est ni strictement individuel (d'autres personnes sont impliquées dans sa définition), ni opaque aux conditions sociales de son élaboration (les possessions et les fréquentations, donc la position sociale des individus, y sont intégrées), ni théorique (c'est ce que quelqu'un dit et pense de lui-même, il n'y a pas de théorisation supplémentaire à ces faits). La traduction inexacte du mot *self* de l'anglais explique peut-être en partie la réception de l'interactionnisme symbolique en France, qui a plus donné lieu à une nouvelle tendance de recherche – où le « soi » est une sorte d'esthétisation métaphysique de l'« identité » « personnelle », à l'inverse des ses théorisations pragmatistes initiales – qu'à une reprise de la tendance américaine. Afin de marquer la spécificité de la notion de *self* dans le dispositif théorique de C. H. Cooley, je ne la traduirai pas et la garderai en anglais, en italique.

- 10 Tandis que les mots *self* et *mind* posent des problèmes de traduction généraux, l'adjectif *social* engendre des questions plus particulières à ce texte. J'ai préalablement expliqué que C. H. Cooley souhaite dépasser l'opposition entre individu et société. Pour lui, il s'agit de la même chose, pris d'un angle différent : un changement de point de vue de la part de l'observateur et non une différence de réalité. Comment comprendre

l'utilisation récurrente de l'adjectif *social* dans ce cadre? On trouve d'ailleurs cet adjectif dès le titre de l'article qui suit, *Social Consciousness*. En lisant le texte, on comprend que cette expression désigne à la fois une conscience sociale au sens de « par la société » (la société a conscience de...) et une conscience « de la société », du monde social pourrait-on dire (avoir conscience de la société). La conscience sociale chez C. H. Cooley semble donc signifier « la conscience de la société par la société⁴ ». Il utilise également *social* devant *mind*, afin de souligner que les opérations de pensée, ce qui se produit dans l'esprit des individus, ne sauraient être plus « individuelles » que « sociales » : un « fonctionnement mental » social. C'est qu'en fait, l'emploi apparemment ambivalent et difficile à saisir de l'adjectif *social* constitue une technique linguistique visant précisément à déconstruire l'opposition entre individu et société. Si la conscience et le fonctionnement mental sont des processus que le sens commun localiserait dans l'intériorité individuelle, C. H. Cooley ajoute le qualificatif *social* afin de brouiller les pistes. Ainsi, le titre *Social Consciousness* aurait pu être traduit par « La conscience sociale de la société » ou « du monde social » afin de restituer exactement ce qu'il désigne. Mais puisque les mots nécessaires à l'expression de ces idées existent en anglais (C. H. Cooley aurait pu intituler son article *Social consciousness of the social world* ou, comme il l'aurait sûrement préféré, *of the social whole*), et puisque l'ambiguïté de l'expression originale réalise sémantiquement l'ambition théorique de l'auteur, j'ai en général traduit *social consciousness* par « conscience sociale ». Pour les mêmes raisons, j'ai traduit *social mind* par « "fonctionnement mental" social ». Quelques rares exceptions m'ont toutefois semblé être justifiées lorsque l'adjectif *social* n'est pas utilisé dans le but de produire une ambivalence mais pour exprimer le complément « de la société ».

- 11 Enfin, cette traduction, notamment en comparaison à celle du court extrait de *Social Organization* par Loïc Blondiaux (2001), se veut très proche du texte original, quitte à ce que certaines formulations apparaissent parfois quelque peu alambiquées. Il m'a en effet semblé, au cours du processus de traduction, que trop s'approcher de formulations qui « sonnent » relativement plus juste en français pouvaient dénaturer la pensée de cet auteur pour lequel la manière d'exprimer les idées importe autant que les idées elles-mêmes. En bon pragmatiste, C. H. Cooley propose une façon d'aborder des questions autant qu'une façon de les résoudre.

Quelques repères

- 12 Afin de comprendre le texte qui suit, il est nécessaire de présenter quelques éléments de la pensée de C. H. Cooley, au moment où elle se trouve en 1907, c'est-à-dire suite à la publication en 1902 de son premier ouvrage significatif intitulé *Human Nature and the Social Order*. Notons que le texte traduit ici est en fait une première ébauche d'idées qui seront développées dans son ouvrage suivant, *Social Organization*, paru en 1909.
- 13 Dans *Human Nature and the Social Order*, C. H. Cooley pose les premières bases de sa conception du social et de la sociologie/psychologie qu'il travaillera jusqu'à la fin de sa vie. Comme annoncé plus haut, son raisonnement consiste en premier lieu à remettre en question la distinction, en apparence nette et naturelle, entre la notion d'individu et celle de société. Le chemin qu'il emprunte pour atteindre ce but s'avère néanmoins surprenant : il se centre sur l'étude des pensées, où plutôt, de l'ensemble des conversations imaginaires que les individus ont incessamment en tête. Ces conversations mettent en scène des interlocuteurs imaginaires, souvent des projections de personnes qui existent par ailleurs. Elles empêchent techniquement les individus de se penser « par eux-mêmes » sans référer à quelqu'un d'autre. Elles émergent dès la petite enfance, lorsque le sentiment qu'a un enfant de sa propre individualité ne peut se dissocier du ressenti qu'il a de son entourage et du monde qui l'entoure. Ainsi, considérant la structure des dialogues imaginaires – dans lesquelles les autres interviennent sans arrêt – et leur genèse – l'incapacité de l'enfant à distinguer son *self* de celui des autres –, C. H. Cooley défend l'idée qu'il n'existe pas de pensée strictement

« individuelle » ou « sociale » et donc qu'une telle opposition se situe moins dans la réalité que dans la posture prise par l'observateur étudiant cette réalité. L'exploration des conversations imaginaires est développée dès les premiers chapitres de *Human Nature and the Social Order*⁵ :

Ces conversations ne sont pas des effusions occasionnelles et temporaires de l'imagination, mais sont l'expression naïve d'une socialisation du fonctionnement mental qui est permanente et qui sous-tend toute pensée ultérieure. Le dialogue imaginaire va au-delà des pensées à voix haute du petit enfant, jusqu'à quelque chose de plus élaboré, hésitant et sophistiqué ; mais il ne cesse jamais. Les adultes, tout comme les enfants, sont en général inconscients de ces dialogues ; et alors que nous vieillissons, nous cessons, pour la plupart, de les porter à voix haute, et certains d'entre nous pratiquent une bonne dose de méditations et d'expériences apparemment solitaires. Mais, dans les grandes lignes, pour les adultes aussi bien que pour les enfants, l'esprit vit en perpétuelle conversation. C'est l'une de ces choses que nous ne remarquons que rarement parce qu'elles sont tellement familières et involontaires ; mais nous pouvons les percevoir si nous essayons. Si quelqu'un s'arrête subitement et prend note de ses pensées à un moment où son esprit « tourne en roue libre », par exemple lorsqu'il est occupé avec un simple travail mécanique, il y a des chances pour qu'il les trouve prendre la forme de vagues conversations. C'est particulièrement vrai quand quelqu'un est légèrement agité en référence à une situation sociale. S'il se sent accusé ou suspecté d'une quelconque manière, il se trouvera probablement lui-même en train de formuler une défense, ou peut-être une confession, à un auditeur imaginaire. [...]

Le fait est que le langage, développé par l'espèce à travers les relations personnelles, transmis à l'individu de la même manière, ne peut jamais être dissocié de la relation personnelle qui se produit dans l'esprit des individus : et parce que les pensées impliquent le langage, c'est toujours un type de conversation imaginaire. Le mot et l'interlocuteur sont des idées corrélées. L'impulsion de communication n'est pas tant un résultat des pensées qu'une partie inséparable de ces pensées [(Cooley, 1902, pp. 53-55), traduction de l'auteur].

14 La conception du dialogue imaginaire développée par C. H. Cooley lui sert de pilier argumentatif pour de nombreuses élaborations, par exemple sa distinction entre le choix et la suggestion, qui constitue l'un des principaux résultats théoriques de *Human Nature and the Social Order*. Si nous avons en permanence, dans notre « esprit », un « flux de pensée » (*stream of thought*) incessant, ce flux est par définition sélectif : nous sélectionnons sans arrêt des pensées, plus ou moins consciemment, parce qu'elles sont plus ou moins utiles ou possibles à un moment donné. Et nous ne pouvons pas différencier clairement les pensées volontaires des autres, involontaires. Un choix ne peut être individuel puisqu'il se fonde sur des pensées qui à l'origine, et par essence, proviennent des autres. En partie pour marquer sa distance avec la notion d'imitation chez G. Tarde, C. H. Cooley emploie le concept de « suggestion » pour désigner « une influence qui fonctionne d'une manière comparative ou par réflexe, sans faire appel à cette activité de l'esprit hautement sélective impliquée dans le choix ou la volonté ». Ainsi, selon lui, lorsque la vie quotidienne se déroule de manière routinière, les individus ont tendance à fonctionner par suggestion, et lorsqu'elle est comparativement plus complexe, les individus doivent faire des choix ; pour reprendre une de ses métaphores favorites, lorsqu'un bateau navigue sans trouble chaque matelot peut suivre sa routine tandis qu'en cas de tempête, le capitaine doit (relativement plus) consciemment faire des choix selon ce qu'il sait du passé. Cela dit, entre les notions de suggestion et de choix, il existe une différence de degré, non de nature : « tout choix que je peux faire est une synthèse de suggestions dérivées d'une manière ou d'une autre de la vie en général » (Cooley, 1902, p. 54). Il illustre cette idée en prenant l'exemple d'un homme qui achète un chapeau. Il est possible de voir simultanément – de ce fait, indissociablement – cette action comme résultant d'un choix (il décide consciemment) et d'une suggestion (il répond à la demande sociale et aux modes).

15 En conséquence, la volonté est à la fois cause et conséquence de la vie sociale. Par déduction, nos volontés ne sont pas des fragments séparés, individuels, mais des parties d'un ensemble social – *a social whole*. La plupart des gens ont cependant l'impression

de prendre des décisions *eux-mêmes*. Or, si nous avons des difficultés à nous rendre compte de notre propre disposition à être influencés, c'est que les idées suggérées au fil de notre socialisation, donc les idées en vigueur dans les groupes que l'on fréquente, y apparaissent comme des évidences. Ainsi en est-il de notre conscience d'appartenir à un groupe, un pays, une classe sociale: « le plus ardemment un homme est américain le moins facilement il percevra l'américanisme » (Cooley, 1902, p. 72). Les conflits et difficultés de communication entre groupes proviennent alors, d'après C. H. Cooley, du fait que chaque individu – lui même pensant à travers ce groupe *via* ses interlocuteurs imaginaires – considère les caractéristiques de son propre groupe comme les plus naturelles, évidentes. En définitive, parce que la société établit les limites du possible et de l'imaginable, et parce que la volonté se fonde sur ce qui a déjà été suggéré au préalable, « l'activité de la volonté reflète l'état de l'ordre social » (Cooley, 1902, p. 75).

16 C'est dans le cadre de cette conception que C. H. Cooley développe sa notion qui est aujourd'hui la plus connue, le *looking-glass self*. Robert Bierstedt (2013, p. 98) la résume brillamment: « *I am not what I think I am. I am not what you think I am. I am what I think you think I am* »; ou, dans le langage de C. H. Cooley lui-même:

Dans une classe très large et intéressante des cas, les références sociales [le fait que les individus se définissent en comparaison à d'autres] prennent la forme d'une imagination relativement définie de la façon dont notre propre *self* – constitué de n'importe quelle idée que l'on s'approprie – apparaît dans les pensées de quelqu'un en particulier, et le sentiment de soi-même est déterminé par l'attitude que l'on attribue à l'autre en la matière. Un *self* social de cette sorte pourrait être appelé le *reflective self* (self reflété) ou *looking-glass self* (self en miroir). [...] Lorsque nous voyons notre visage, notre silhouette et notre tenue vestimentaire dans un miroir, ceux-ci nous intéressent car ils sont les nôtres, et nous en tirons de la satisfaction, ou autre, selon qu'ils correspondent ou non à ce que nous aimerions qu'ils soient; donc dans notre imagination, nous percevons dans l'esprit des autres des pensées concernant notre apparence, nos manières, nos propos, nos actes, nos amis, et ainsi de suite, et nous en sommes diversement affectés. Ce type d'idée de soi-même semble se constituer de trois éléments principaux: l'imagination de notre apparence aux yeux de l'autre personne, l'imagination de son jugement de cette apparence, et une sorte de sentiment de soi-même, comme l'orgueil ou l'humiliation. [...] Ce qui suscite en nous la fierté ou la honte n'est pas le simple reflet mécanique de nous-mêmes, mais un sentiment imputé, l'effet imaginé de ce reflet dans les pensées d'autrui. Cela devient évident à partir du moment où l'on observe que le caractère et le poids de cette autre personne, dans l'esprit duquel nous nous voyons, font toute la différence pour nos émotions. Nous avons honte de paraître évasifs en présence d'un homme direct, lâches en présence d'un homme courageux, rustres dans les yeux d'un homme raffiné, et ainsi de suite. Nous imaginons toujours, et en imaginant nous partageons, les jugements qui se trouvent dans l'esprit de l'autre [(Cooley, 1902, pp. 183-184), traduction de l'auteur].

17 L'un des aspects les plus frappants de *Human Nature and the Social Order* est que C. H. Cooley (1902, p. 87-88) y suggère de considérer ces pensées comme l'objet privilégié de la sociologie, ou de la psychologie sociale (peu lui importe).

Je conclus, par conséquent, que les imaginations qu'ont les gens les uns des autres sont les faits solides de la société, et que les observer et les interpréter doit être un objectif principal de la sociologie. Je ne veux pas dire seulement que la société doit être étudiée *via* l'imagination – ce qui est vrai de toutes les recherches dans leurs plus grandes avancées –, mais que l'*objet* d'une étude est essentiellement une idée imaginative ou un groupe d'idées qui nous vient à l'esprit, que nous devons imaginer les imaginations. La compréhension approfondie de n'importe quel fait social requerra que l'on cherche à découvrir ce que les hommes pensent les uns des autres. La charité, par exemple, ne peut être comprise sans imaginer quelles idées le donneur et le receveur ont l'un de l'autre; pour comprendre l'homicide, nous devons d'abord concevoir comment l'offenseur pense à sa victime et aux administrateurs de la loi; la relation entre l'employeur et les classes laborieuses est avant tout une question d'attitude personnelle que nous devons appréhender par la compassion (vis-à-vis des deux parties), et ainsi de suite. En d'autres mots, nous voulons saisir les motivations, et les motivations viennent des idées personnelles.

Il n'y a rien de particulièrement nouveau dans cette conception ; les historiens, par exemple, ont toujours supposé que comprendre et interpréter les relations personnelles est leur activité principale ; mais apparemment le temps est venu où cela devra être fait d'une façon plus systématique et pénétrante que dans le passé [(Cooley, 1902, pp. 87-88), traduction de l'auteur].

- 18 Ici très influencé par Charles S. Peirce⁶, C. H. Cooley ne pose pas de différence de nature entre les dispositifs de recherche scientifique et les mécanismes de réflexivité ordinaires : tout comme les chercheurs, les individus imaginent ce que les autres pensent. La distinction réside dans la méthode employée pour produire cette réflexivité.
- 19 La méthode constitue, d'ailleurs, une autre interrogation abordée de façon surprenante par C. H. Cooley. Son raisonnement le conduit en effet à théoriser la nécessité d'un travail de terrain pour le sociologue/psychologue, raisonnement qu'il résume dans *Social Consciousness*. Mais, au lieu de préciser les modalités pratiques que prendraient de telles enquêtes, il souligne l'état de conscience auquel celles-ci devraient mener. Il prône ainsi une « introspection compréhensive » (*sympathetic introspection*), consistant à se placer soi-même en contact intime avec les personnes que l'on cherche à comprendre afin de ressentir, intimement, leurs manières d'agir et de penser. Cette présentation du travail empirique – où peu importe la méthode tant que l'on partage les sentiments des autres – sera influente sur Herbert Blumer (1969), à en croire sa définition de l'enquête qualitative pour l'interactionnisme symbolique : il recommande aux chercheurs de rester immergés dans un groupe assez longtemps pour que leurs propres représentations changent. L'état mental et émotionnel de l'enquêteur comptant pour lui relativement plus que les procédés matériels de recherche, C. H. Cooley – qui a effectué ses premiers travaux en tant qu'économiste – doute de plus en plus de la pertinence des méthodes statistiques au cours de sa vie, ce qui le conduit à écrire que « les statistiques sont une méthode de manipulation, pas de perception » (Cooley, 1926, p. 59).
- 20 L'article *Social Consciousness* marque un moment clé dans sa réflexion. Nous sommes cinq ans après la publication de *Human Nature and the Social Order*, dont les idées principales viennent d'être résumées, et deux ans avant son ouvrage suivant, *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, dans lequel il tend à se centrer vers l'étude des processus collectifs. S'il suit comme à son habitude un ton personnel où peu de place est laissée à la discussion de ses contemporains, on y trouve néanmoins une ébauche de positionnement alternatif aux théorisations du changement social chez K. Marx, É. Durkheim, M. Weber, G. Tarde, H. Spencer, qu'il lit couramment, directement en français et en allemand (Jacobs, 2006), suivant l'influence générale de la sociologie américaine par la « pensée européenne » (Dahrendorf, 1961). Mais de manière explicite, il se rattache uniquement aux pragmatistes, essentiellement W. James, et privilégie le reste du temps des références à des écrivains ou essayistes (Goethe, Mme de Staël, Thoreau). Jennifer Platt (1985, p. 455) relate le témoignage de Robert Angell, neveu de C. H. Cooley et étudiant en doctorat à l'Université de Ann Arbor. Celui-ci rapporte que si C. H. Cooley avait lui-même commandé *l'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* à la bibliothèque de l'Université du Michigan, il ne suggérerait pas à ses étudiants de le lire. Ainsi en était-il d'É. Durkheim et V. Pareto, qu'il ne considérerait pas comme des figures centrales du développement des sciences sociales. Glenn Jacobs (2006, p. 256) écrit par ailleurs qu'il ne trouve aucune mention d'É. Durkheim dans ses écrits personnels et seulement une référence explicite dans ses écrits publiés.
- 21 Cette absence de positionnement clair dans l'échiquier académique de son époque a peut-être contribué au statut actuel de l'œuvre de C. H. Cooley dans la sociologie étasunienne : un classique parfois discuté comme un classique mais sans mouvance de recherche⁷. Aujourd'hui, s'il reste une grande influence pour certains théoriciens tels que Thomas Scheff ou Norbert Wiley, peu ou pas de chercheurs pourraient être qualifiés de « Cooleysiens ». Charles H. Cooley est en quelque sorte l'inverse stratégique de George H. Mead, son contemporain, qui fait école au même moment à l'Université de Chicago, prend plus à cœur la formation des étudiants qui pourraient prolonger son

œuvre et, dès la mort de C. H. Cooley en 1929, le critique abondamment malgré la proximité de leurs pensées. Tous deux se connaissent, ils ont notamment suivis, avec Robert E. Park, les cours de John Dewey pendant leur jeunesse à l'Université de Chicago – où ils ont également fréquenté William I. Thomas – mais ne se côtoient plus ensuite (Wiley, 2011), tandis que chacun reste en contact avec J. Dewey (Levine, 1995, p. 264.). Malgré les invitations qu'il reçoit de la part d'universités plus prestigieuses, C. H. Cooley choisit de rester à Ann Arbor, la ville où il a grandi, et où il passe toute sa vie. Il y trouve facilement un poste à l'Université du Michigan, où son père était professeur de droit. Il peut ainsi se consacrer à ses promenades méditatives dans les bois (Jacobs, 2006), installé avec sa femme et ses trois enfants qu'il observe attentivement pour ses recherches.

Bibliographie

Bierstedt R. (2013 [1981]), *American Sociological Theory: A Critical History*, London, Academic Press.

Blondiaux L. (2001), «Traduction de Charles Horton Cooley, "Opinion Publique et Organisation Sociale" », *Hermès*, n° 31, pp. 55-60.

Blumer H. (1986), *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Berkeley, University of California Press.

Bourdieu P. (1982), «La mort du sociologue Erving Goffman. Le découvreur de l'infiniment petit », *Le Monde*, 4 décembre.

Cooley C. H. (1902), *Human Nature and the Social Order*, New York, Charles Scribner's sons.
DOI : 10.4324/9780203789513

Cooley C. H. (1907), «Social Consciousness », *American Journal of Sociology*, vol. 12, n° 5, pp. 675-694.
DOI : 10.1086/211543

Cooley C. H. (1909), *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, New York, Charles Scribner's sons.
DOI : 10.1037/14788-000

Cooley C. H. (1926), «The Roots of Social Knowledge », *American Journal of Sociology*, vol. 32, n° 1, pp. 59-79.
DOI : 10.1086/214025

Dahrendorf R. (1961), «European Sociology and the American Self-image », *European Journal of Sociology/Archives européennes de sociologie*, vol. 2, n° 2, pp. 324-366.
DOI : 10.1017/S0003975600000473

Jacobs, G. (2006), *Charles Horton Cooley: Imagining Social Reality*, Amherst, MA, University of Massachusetts Press.

Levine, D. N. (1995), *Visions of the Sociological Tradition*, Chicago, University of Chicago Press.

Levine D. N., Carter E. B. & Gorman E. M. (1976), «Simmel's Influence on American Sociology. I. », *American Journal of Sociology*, vol. 81, n° 4, pp. 813-845.
DOI : 10.1086/226143

Peirce C. S. (1877), «The Fixation of Belief », *Popular Science Monthly*, n° 12, pp. 1-15.

Platt J. (1985), «Weber's Verstehen and the History of Qualitative Research: The Missing Link », *British Journal of Sociology*, vol. 36, n° 3, pp. 448-466.
DOI : 10.2307/590460

Pudal R. (2011b), «Contribution à l'analyse de la circulation internationale des idées: le "moment 1900" de la philosophie française et la philosophie pragmatiste américaine », *Histoire@Politique*, vol. 15, n° 3, pp. 60-89.
DOI : 10.3917/hp.015.0060

Pudal R. (2011a), «Enjeux et usages du pragmatisme en France (1880-1920): approche sociologique et historique d'une acculturation philosophique », *Revue française de sociologie*, vol. 52, n° 4, pp. 747-775.

Scott J. (2007), *Fifty Key Sociologists: The Contemporary Theorists*, London & New York, Routledge.
DOI : 10.4324/9780203128909

Sobrinho Blasco J. (2001), *Signs, Solidarities, and Sociology: Charles S. Peirce and the Pragmatics of Globalization*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield.

Notes

- 1 . Seules deux pages du livre *Social Organization* (Cooley, 1909), fortement calquées sur un passage de l'article présenté ici, ont déjà été traduites par Loic Blondiaux (2001) dans la revue *Hermès*.
 - 2 . Romain Pudal (2011a, 2011b) fait la même remarque au sujet du pragmatisme en France: une tendance philosophique cruciale mais à peine abordée dans les programmes de philosophie.
 - 3 . William James (1842-1910) est un philosophe et psychologue américain pragmatiste, dont la pensée a eu beaucoup d'influence sur C. H. Cooley et sur G. H. Mead également.
 - 4 . Cette notion se distingue de ce qu'il appelle *public consciousness* ou *public opinion*. Ces expressions désignent ce qu'il y a de commun dans la conscience des individus d'un même groupe, non nécessairement des idées similaires, mais surtout l'ensemble des positionnements existant vis-à-vis de questions qui se posent collectivement à un moment donné dans un groupe donné.
 - 5 . Les extraits de *Human Nature and the Social Order* commentés ici ont été traduits par l'auteur.
 - 6 . Charles S. Peirce (1939-1914), philosophe, est au même titre que William James un des fondateurs du courant pragmatiste américain. Je fais référence à son essai *The Fixation of Belief*, paru en 1877, considéré comme l'un des textes fondateurs du pragmatisme.
 - 7 . Un travail bibliométrique est actuellement en cours avec Natalia Ruiz-Junco (Auburn University) afin de saisir plus précisément le statut de C. H. Cooley dans la sociologie américaine contemporaine.
-

Document annexe

- Texte intégral disponible ici ! (Lien externe)
-

Pour citer cet article

Référence électronique

Baptiste Brossard, « Charles H. Cooley, un classique méconnu », *Sociologie* [En ligne], N°2, vol. 7 | 2016, mis en ligne le 26 septembre 2016, consulté le 03 novembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/sociologie/2774>

Auteur

Baptiste Brossard

baptiste.brossard@hotmail.fr

Maître de conférence en sociologie à l'Australian National University - School of Sociology, Research School of Social Sciences, Building 22, Haydon Allen Building, The Australian National University, ACT 0200 Australia

Articles du même auteur

Jouer sa crédibilité en consultation mémoire [Résumé | Accès restreint]

Les personnes âgées face à l'évaluation cognitive

Paru dans *Sociologie*, N°1, vol. 4 | 2013

Droits d'auteur

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.