



**HAL**  
open science

# Les rites d'interaction : l'héritage de la conception chinoise de la face dans la sociologie d'Erving Goffman

Céline Bonicco-Donato

► **To cite this version:**

Céline Bonicco-Donato. Les rites d'interaction : l'héritage de la conception chinoise de la face dans la sociologie d'Erving Goffman. Anne Cheng; Stéphane Feuillas; Joseph Ciaudo. Autour du Traité des rites. De la canonisation du rituel à la ritualisation de la société, Hémisphères éditions, pp.87-101, 2022, Asie en perspective, 978-2377011131. 10.4000/books.cdf.12993 . hal-04222278

**HAL Id: hal-04222278**

**<https://hal.science/hal-04222278>**

Submitted on 29 Sep 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Les rites d'interaction : l'héritage de la conception chinoise de la face dans la sociologie d'Erving Goffman

Céline Bonicco-Donato

Université de Grenoble Alpes, CNRS, ENSA Grenoble, AAU/Cresson

Sociologue des miettes de la vie quotidienne, Erving Goffman a inlassablement exploré, depuis sa thèse de doctorat soutenue en 1953<sup>1</sup> jusqu'à sa dernière allocution écrite en 1981<sup>2</sup>, les relations intersubjectives que nous nouons dans notre vie quotidienne. Il s'est notamment intéressé à celles qui se déroulent entre inconnus dans les espaces publics ou semi-publics des villes contemporaines, qu'il s'agisse de l'achat de sa baguette de pain dans une boulangerie, d'une conversation dans un transport en commun ou tout simplement du côtoiement d'un autre piéton sur un trottoir. En les nommant interactions et en insistant sur leur caractère ordonné, il a voulu mettre l'accent sur leur caractère social : loin d'être à la discrétion des individus, elles sont normées et répondent à un certain nombre de contraintes spécifiques, collectivement partagées, qui pèsent sur leur déroulement. S'il n'a jamais cessé d'étudier le même objet, Goffman a cependant déployé tout au long de son œuvre différents paradigmes pour l'appréhender, depuis le monde de la scène et du théâtre dans *La présentation de soi* en 1959 jusqu'à la métaphore cinématographique dans *Les cadres de l'expérience* en 1974.

La compréhension spécifique de l'ordre de l'interaction comme ordre rituel intervient en 1967 dans *Les rites d'interaction* dont le premier chapitre s'intitule « Sur le *Face-work*. Analyse des éléments rituels inhérents aux interactions sociales ». Goffman élabore sa notion de rite à la croisée de deux traditions : celle de l'éthologie animale théorisée par Julian Huxley et celle de l'anthropologie religieuse développée par Émile Durkheim et Alfred Radcliffe-Brown. Dans la première, le rite se définit comme un comportement formalisé sous la pression de la sélection naturelle.<sup>3</sup> Dans la seconde, le rite désigne une pratique symbolique manifestant du respect envers une entité sacrée<sup>4</sup> et contribuant à maintenir l'ordre social.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Goffman 1953.

<sup>2</sup> Goffman 1988, 186-230.

<sup>3</sup> Voir Huxley 1971, 9, cité par Goffman qui met en relation ses travaux avec un certain nombre d'autres également issus de l'éthologie animale, dans Goffman 1973b, 73, note 1.

<sup>4</sup> Voir Durkheim 1990, 50.

<sup>5</sup> Voir Radcliffe-Brown 1968, 220 et 228.

Hybridant ces deux perspectives, sa propre notion de rite joue un rôle charnière dans son œuvre. Elle lui permet d'une part de mettre en évidence le caractère régulier et conventionnel de nos comportements (selon la perspective de l'éthologie qu'il déplace, en insistant moins sur l'adaptation et l'évolution que sur le caractère social des pratiques), d'autre part de dégager les raisons pour lesquelles nous nous sentons tenus de souscrire à leur caractère obligatoire (selon la perspective de l'anthropologie religieuse). Sous sa plume, le rituel se voit envisagé comme « un acte formel et conventionnalisé par lequel un individu manifeste son respect et sa considération envers un objet de valeur absolue, à cet objet ou son représentant ». <sup>6</sup> Ainsi Goffman se donne-t-il les moyens d'aborder les deux dimensions de la régularité du comportement social : non seulement son caractère répétitif, mais aussi réglé, fût-ce de manière cérémonielle et non substantielle <sup>7</sup>, la deuxième caractéristique rendant compte de la première.

L'imbrication de ces deux traditions, éthologique et religieuse, s'avère décisive pour ne pas réduire son analyse à une simple sécularisation de la notion de rite, qui transposerait dans notre société profane une notion religieuse vidée de son contenu, simple coquille formelle, conventionnelle et figée. En effet, selon la définition même de l'anthropologue Radcliffe-Brown que Goffman prend soin de rappeler dans *Les rites d'interaction*, « il existe une relation rituelle, dès lors qu'une société impose à ses membres une certaine attitude envers un objet, attitude qui implique un certain degré de respect exprimé par un mode de comportement traditionnel référé à cet objet » <sup>8</sup>. Autrement dit, Goffman choisit de manière consciente le terme de rite pour envisager nos comportements, en raison même de sa charge religieuse et de son lien avec le sacré.

En ce sens, la notion goffmanienne gagne à être mise en perspective avec les rites confucéens tels qu'ils sont analysés par Herbert Fingarette. Selon ce dernier, en effet, les rites confucéens sacralisent le profane en perdant leur référence religieuse immédiate pour investir l'ensemble des relations humaines d'une puissance dramatique : ils les réélaborent « d'une manière emphatique, intensifiée et rigoureusement élaborée » comme « rapports humains quotidiens civilisés ». <sup>9</sup> De même, les rites d'interaction goffmaniens transforment les relations

---

<sup>6</sup> Goffman 1973b, 73.

<sup>7</sup> Voir Goffman 1974, 48 : « Une règle cérémonielle est une règle qui guide la conduite quant aux affaires que l'on estime peu ou pas du tout importantes par elles-mêmes, mais qui valent avant tout — officiellement du moins — comme moyens de communication conventionnels grâce auxquels l'individu exprime son personnage ou porte une appréciation sur les autres ».

<sup>8</sup> Goffman 1974, 51, note 9, citant un passage de Radcliffe-Brown 1952, 123.

<sup>9</sup> Fingarette 1972, 11. Voir aussi Cheng 1997, 70 : « Confucius opère au sujet de *li* un “glissement sémantique”, passant du sens sacrificiel et religieux à l'idée d'une attitude intériorisée de chacun, qui est conscience et respect d'autrui, et qui garantit l'harmonie des relations humaines, qu'elles soient sociales ou politiques. Le champ d'action des rites se déplace des relations entre l'humain et le surnaturel

intersubjectives en cérémonies de la vie quotidienne : ils visent un certain objet possédant une valeur supérieure à l'individu, qui exige par là même sa considération. Or, cet air de famille, loin d'être le fruit du hasard, tient à la nature de l'entité en jeu dans l'interaction.

Il s'agit, en effet, de la face, c'est-à-dire de « la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier », ou encore de « l'image du *self* dessinée selon certains attributs sociaux approuvés »<sup>10</sup>. Toutes nos interactions sont conditionnées par ce culte à lui rendre : « garder la face est une condition de l'interaction et non son but. Mais les buts, qui sont par exemple de se trouver une face, d'exprimer ses opinions, de déprécier les autres ou de résoudre des problèmes et d'accomplir les tâches, sont généralement poursuivis de façon à ne pas contredire cette préservation »<sup>11</sup>. Reprenant la distinction durkheimienne entre individualité et personnalité<sup>12</sup>, Goffman considère que c'est la valorisation des interactants comme objets sacrés, c'est-à-dire comme personnes, qui les oblige dans toutes leurs interactions à honorer cette face, qu'il s'agisse de la leur ou de celle d'autrui. Puisque la personne est revêtue d'une espèce de sacralité dans notre monde urbain et séculier, ne pas lui rendre un culte revient à la profaner et à apparaître comme un individu sacrilège. « Il est surprenant et plus durkheimien qu'il ne devrait, qu'aujourd'hui, à une époque où l'individu peut se décharger de presque tout le reste, il garde sur le dos la croix du caractère personnel, croix légère il est vrai, qu'il porte en présence des autres »<sup>13</sup>. Ainsi, le caractère normé des interactions et l'emprise du social sur l'individu ne se comprennent qu'en raison de ce processus de sacralisation de l'individu, qui fait écrire à Goffman que « ce monde profane n'est pas aussi irréligieux qu'il y paraît » et que si « bien des dieux ont été mis au rancart », « l'individu demeure obstinément déité d'une importance considérable »<sup>14</sup>. Il faut satisfaire les attentes sur la manière d'accomplir les interactions, dans la mesure où elles s'adressent à une entité supérieure à l'agent, qui le contraint. « Les règles sont efficaces (pour autant qu'elles le sont) parce que ceux auxquels elles s'appliquent croient en leur justesse et en viennent à se concevoir en fonction de ce que la

---

vers celles qui existent entre les humains eux-mêmes. Mais malgré ce glissement, le caractère sacré du *li* est préservé dans toute sa puissance et son efficace : il y a en fait déplacement du sacré du domaine proprement religieux vers la sphère de l'humain ».

<sup>10</sup> Goffman 1974, 9.

<sup>11</sup> Goffman 1974, 15.

<sup>12</sup> Voir Durkheim 1924, 68, cité par Goffman 1973a, 70.

<sup>13</sup> Goffman 1973b, 180.

<sup>14</sup> Goffman 1974, 84.

conformité leur permet d'être et en fonction de l'état auquel une déviation implique qu'ils sont réduits »<sup>15</sup>.

Fort bien, nous dira-t-on, mais en quoi cette notion de face permet-elle de comprendre les affinités entre le rite goffmanien et le *li* confucéen ? De manière tout à fait remarquable, après l'avoir définie, Goffman se réclame, dans une note de bas de page, de la conception chinoise de cette notion, telle qu'elle est étudiée dans différents travaux d'anthropologie s'échelonnant de la fin du XIXe siècle à la première moitié du XXe<sup>16</sup>. Cette brève référence ne peut manquer d'interpeller le lecteur : qu'apporte ce détour par l'Extrême-Orient à l'analyse durkheimienne du caractère sacré de la personnalité ? Quel éclairage sur le rite goffmanien peut apporter l'imbrication confucéenne entre moralité et socialité ? Comment comprendre l'importance que Goffman accorde à ce concept de face, se proposant dans *Les rites d'interaction* d'aborder l'ensemble de la régulation sociale comme un *face-work* (« travail de figuration »), où nos relations intersubjectives se voient appréhendées comme un processus d'élaboration conjoint de la face, valeur sociale circulant entre les individus ? Envisager la manière dont l'analyse goffmanienne hérite de la conception chinoise, mais aussi la renouvelle, permettra de dégager la logique spécifique de régulation à l'œuvre dans la strate interactionnelle du monde social, ainsi que l'originalité de cette perspective au sein de la constellation des différents courants sociologiques.

### ***I/ De la conception chinoise de la face au face-work goffmanien***

Si le terme de face est défini de manière explicite dans *Les rites d'interaction* en 1967, on le trouve sous la plume de Goffman dès 1953, dans sa thèse, lorsqu'il considère que seuls les jeunes gens de « Dixon » (nom fictif de son terrain d'enquête dans les îles Shetland) peuvent être critiqués, dans la mesure où ils n'ont pas de face à perdre : « C'est seulement les jeunes gens qui ne sont pas encore des personnes sociales, qui peuvent être ouvertement sanctionnés pour une offense interactionnelle. Les jeunes n'ont pas de face sociale à perdre, c'est pourquoi ils peuvent être ouvertement critiqués sans que cela produise la scène embarrassante de quelqu'un qui perd la face »<sup>17</sup>. Différentes formulations, dans les œuvres postérieures au doctorat, préfigurent la définition de 1967. Ainsi dans *La présentation de soi* en 1959, il souligne l'obligation d'agir d'une façon socialement acceptable<sup>18</sup>, et dans *Asiles*, en

---

<sup>15</sup> Goffman 1973b, 103.

<sup>16</sup> Hu 1944 ; Yang 1945, 167-172 ; Macgowan 1912, 301-312 ; Smith 1894, 16-18.

<sup>17</sup> Voir Goffman 1953, 153.

<sup>18</sup> Voir Goffman 1973a, 15.

1961, il se propose d'élaborer une théorie sociologique de la structure du soi qui ne soit pas « la propriété de la personne à qui il est attribué, mais relève plutôt du type de contrôle exercé sur l'individu par lui-même et ceux qui l'entourent »<sup>19</sup>. Il scelle ainsi le partage entre deux strates de l'identité : une identité individuelle liée au caractère singulier et une identité sociale résultant de la capacité à satisfaire des normes collectives. *Stigmaté*, en 1963, se comprend, pour sa part, comme l'analyse des comportements des individus incapables de soutenir une apparence normale, c'est-à-dire de sauver leur face, en raison d'un attribut les empêchant de satisfaire les normes de la situation dans laquelle ils se trouvent.

En 1967, Goffman se trouve donc fort de deux convictions : d'une part, le fait que notre comportement doive répondre à des normes sociales partagées au niveau collectif sous forme d'attentes, d'autre part, le fait que ces attentes contraignantes confèrent à l'individu qui y souscrit un *self* de nature sociale et non individuelle. Mais l'articulation de ces deux thèses ne lui permet nullement de comprendre l'emprise du social sur l'individu. En 1967, il doit donc répondre à une question fondamentale : quelle est la nature de ce *self* conféré à l'individu lorsqu'il répond aux normes sociales, à même de rendre compte de leur caractère obligatoire et coercitif ? Que possède-t-il de si enviable pour que l'on se sente tenu d'obéir à ce qui le confère ?

C'est dans les travaux d'anthropologie sur la conception chinoise de la face, inséparable du confucianisme, que Goffman trouve des éléments de réponse, en universalisant leur perspective. Selon lui, tout individu qui répond aux attentes collectives sur le déroulement normal d'une interaction se voit rétribué, en retour, par l'octroi d'une dimension qui excède son individualité. La face ainsi conférée sacralise sa personne comme acteur social compétent. En raison de son caractère social, irréductible et transcendant à l'individualité des agents, la face constitue un bien infiniment précieux, aussi désirable que contraignant.

Elle est désirable, dans la mesure où elle les valorise et les transforme en êtres respectables, mais contraignante dans la mesure où elle ne peut être obtenue sans répondre aux attentes des autres. « Par les attributs qui lui sont accordés et la face qu'ils lui font porter, tout homme devient son propre geôlier. C'est là une contrainte sociale fondamentale, même s'il est vrai que chacun peut aimer sa cellule »<sup>20</sup>. Mais si la réponse aux attentes des autres revient à honorer des exigences sociales, il faut alors dire que la mise en œuvre du comportement normal attendu dans la situation est une manière de célébrer l'autre interactant appréhendé comme dépositaire d'une normativité sociale. Il s'agit donc d'une manière de sauver sa face. Ainsi,

---

<sup>19</sup> Goffman 1968, 224.

<sup>20</sup> Goffman 1974, 13.

l'obéissance aux normes sociales se comprend par le biais d'un intérêt fondamental qui lie les différentes faces des agents : on ne peut pas sauver sa face sans sauver celle de l'autre, ce que Goffman nomme le *face-work* ou travail de figuration, pour autant que la face soit une construction sociale et impersonnelle, pesant sur le déroulement des relations intersubjectives. « Désirant sauver la face d'autrui, on doit éviter de perdre la sienne, et, cherchant à sauver la face, on doit se garder de la faire perdre aux autres ».<sup>21</sup>

### 1. Le *mien-tzu* 面子 (en transcription *pinyin*, *mianzi*) et le *lien* 臉 (*lian*)<sup>22</sup>

Comment les analyses anthropologiques sur la conception chinoise de la face et son arrière-plan confucéen ont-elles nourri ces développements ? Il convient tout d'abord de souligner que le terme de « face » est attesté dans la langue anglaise dès la fin du XIXe par l'entremise de la communauté parlant cette langue et vivant en Chine<sup>23</sup>. Le missionnaire Arthur H. Smith, dans un texte de 1894 auquel se réfère Goffman, fait de cette notion la clé pour comprendre ce qu'il appelle l'« esprit chinois »<sup>24</sup>. Si les différents auteurs cités par Goffman rapportent un certain nombre d'anecdotes dans la veine des prémisses de l'anthropologie de la fin du XIXe-début XXe siècle et de son occidentalocentrisme, il paraît opportun de se pencher plus spécifiquement sur le premier article qu'il cite, celui de Hu Xianjin 胡先縉 (n.d.), ou Hu Hsien-chin dans la romanisation Wade-Giles employée à l'époque, « The Chinese concept of "face" », publié en 1944, dans la mesure où l'étude sémantique extrêmement précise à laquelle se livre l'auteure, anthropologue à Columbia, permet de mieux mesurer la dette du sociologue à son égard.

Hu distingue deux notions traduites uniformément en anglais par « face », puisqu'elles désignent l'une et l'autre, dans leur sens concret, le visage : le *mien-tzu* (*mianzi* 面子) et le *lien* (*lian* 臉). Le premier terme, d'origine plus ancienne, attesté, selon elle, dès le IVe siècle avant Jésus-Christ<sup>25</sup>, signifie la réputation obtenue par la réussite sociale se manifestant à travers différents signes extérieurs de richesse. Il s'agit donc d'une valorisation liée au statut social et à la manière dont les autres le perçoivent, d'une forme de prestige relative.

---

<sup>21</sup> Goffman 1974, 17.

<sup>22</sup> Afin de rester au plus près de l'article cité par Goffman, nous reprenons la transcription des termes chinois utilisée par l'auteur d'après le système Wade-Giles. cf. Hu 1944, 45.

<sup>23</sup> Voir l'article « Face » dans l'*Oxford English Dictionary*.

<sup>24</sup> Smith 1894, 16.

<sup>25</sup> Voir Hu 1944, 45.

On peut avoir plus ou moins de *mien-tzu* en fonction de la fluctuation de sa place dans la société et des trajectoires ascendantes ou descendantes que l'on connaît.<sup>26</sup>

Le deuxième terme, le *lien*, dont l'origine plus récente remonterait à la dynastie Yuan (1277-1367) selon le Dictionnaire de Kangxi, signifie « la confiance de la société dans l'intégrité du caractère moral de l'*ego*, dont la perte empêcherait d'agir correctement dans la communauté »<sup>27</sup>. Rétribution sociale pour l'application des normes morales intériorisées par l'agent, le *lien* n'est pas un bien que l'on peut détenir à des degrés variables, à la différence du *mien-tzu*. Soit on le possède, soit on le perd tout entier, sa disparition pouvant alors conduire au suicide. La privation du *lien* se présente donc comme une sanction sociale jetant l'opprobre sur la personnalité de l'individu qui a transgressé le code moral de la communauté. Il apparaît plus fondamental que le premier, comme l'atteste la réaction beaucoup plus forte de la personne qui s'entend dire qu'elle a ruiné tout son *lien*. L'auteur montre ainsi que si l'on peut détenir du *lien* sans *mien-tzu*, l'inverse est tout simplement impossible. Le *lien* constitue une entité indivisible expérimentée comme telle par l'*ego*. Il se rapporte donc à une valorisation sociale globale de la personne comme agent digne de confiance, dans la mesure où il obéit aux règles morales fondamentales de la communauté. Son extinction dévaste l'individu puisqu'elle compromet la structure entière de sa personnalité, en le privant de toute reconnaissance. Mis au ban de la société, l'individu voit alors l'intégrité de sa personne menacée. En ce sens, la perte du *lien* se présente comme une sanction sociale interne particulièrement puissante.

## 2. Du *lien* à la face goffmanienne : continuités et écarts

Que retient Goffman de cette analyse et quelles inflexions lui apporte-t-il ? Son concept de face se révèle bien plus proche du *lien* que du *mien-tzu*, et ce, pour au moins trois raisons.

La première tient au caractère principal du *lien* pour la structure de la personnalité, que l'on retrouve dans la présentation goffmanienne de la face comme « contrainte sociale fondamentale »<sup>28</sup> : la face est indépendante des différents statuts sociaux, puisque l'ordre de l'interaction est un ordre social microsociologique mettant en coprésence des agents indépendamment, en grande partie, de leur position dans la hiérarchie sociale<sup>29</sup>. La face renvoie

---

<sup>26</sup> Voir Hu 1944, 61.

<sup>27</sup> Hu 1944, 45.

<sup>28</sup> Goffman 1974, 13.

<sup>29</sup> Selon l'héritage simmélien de la sociabilité comme type de relation sociale se déployant entre inconnus dans la grande ville, qui inspire les travaux de l'École de Chicago, notamment de Robert Ezra



ainsi à une compétence sociale générale, essentielle et constitutive : celle de pouvoir se comporter « normalement » dans les différentes situations d'interaction.

La deuxième raison est la conséquence de la première. De même que le *lien* n'admet pas de degrés et se donne comme un tout, on ne possède pas, dans la perspective de Goffman, plus ou moins de face : soit on la sauve, soit on la perd. L'alternative se donne comme radicale, même s'il est possible, comme nous le verrons, de regagner une face.

Enfin, la dernière raison tient au fait que le concept de *lien* permet de penser l'efficience proprement sociale à l'œuvre dans ce processus de valorisation. Même l'individu le plus bas dans la hiérarchie sociale peut être valorisé s'il suit les normes collectives. Ainsi le social a-t-il une puissance de transformation ontologique : il métamorphose l'individu en personne, indépendamment de son statut. De même, dans la perspective goffmanienne, la face me valorise non comme un individu occupant une place particulière dans la société, mais comme une personne dépositaire d'une énergie fondamentalement sociale, dotée d'une efficacité spécifique, faisant communier mon individualité modifiée de l'intérieur avec le collectif : « Il est donc important de bien voir que le *self* est en partie un objet cérémoniel et sacré, qu'il convient de traiter avec le soin rituel qui s'impose et que l'on doit présenter aux autres sous un jour convenable »<sup>30</sup>.

Ainsi l'article de Hu Hsien-chin permet-il à Goffman de complexifier la distinction durkheimienne entre individualité et personnalité et de préciser la valorisation de cette dernière comme construction sociale. Il éclaire les raisons pour lesquelles l'individu y tient. L'individu est attaché à son *lien* ou à sa face, parce que ce sont eux qui garantissent son intégration dans la communauté. Ils sont la condition de sa reconnaissance comme une personne avec laquelle on peut continuer à agir.

Cependant, sa notion de face n'est pas entièrement superposable à la notion de *lien* : d'une part, il minore fortement sa dimension morale, d'autre part, il la contextualise, s'écartant ainsi d'un confucianisme orthodoxe. En effet, le *lien* se rapporte à un ordre social plus essentiel que celui des statuts sociaux. Hu le comprend avant tout comme un *ordre moral* que l'individu doit respecter, en manifestant certaines qualités collectivement reconnues : honneur, décence, modestie, *etc.*<sup>31</sup> Au contraire, Goffman analyse l'ordre interactionnel en dehors de toute

---

Park dont Goffman se réclame à de nombreuses reprises. Voir Simmel 1981, 124-125 et Goffman 2013, 16. Pour la filiation entre Simmel, Park et Goffman, voir le chapitre II de Bonicco-Donato 2016, 92 sq.

<sup>30</sup> Goffman 1974, 81, traduction modifiée.

<sup>31</sup> On ne trouve pas moins de 33 occurrences des termes « moral » et « immoral » dans la présentation qu'elle fait du *lien* et des manières de le perdre.

référence à des vertus consacrées : il s'agit d'un ordre social fondamental, au sens où il régle la coprésence des individus indépendamment des questions de préséance et de places. Même si ces dernières peuvent s'articuler à lui, il ne renvoie pas à un code moral, mais à un ensemble de normes principielles ordonnant les situations sociales en fonction de leur type (salutations, remerciements, excuses, *etc.*) et de leur cadre matériel (espaces publics ou privés dont l'aménagement même est porteur de normes d'usage : on ne s'assied pas de la même manière à côté d'un inconnu dans un bus, un parc ou une salle de cinéma). « Je soutiens que toute définition de la situation est construite selon des principes d'organisation qui structurent les événements — du moins ceux qui ont un caractère social — et notre propre engagement subjectif »<sup>32</sup>. Ainsi la face goffmanienne n'est pas une valorisation morale de l'individu socialement sanctionnée, mais une valorisation de part en part sociale, où la société se voit dotée d'une telle puissance de transformation que la simple reconnaissance comme agent socialement compétent entraîne une plus-value, indépendamment même de toute considération sur ses mœurs. Il est tout à fait remarquable que Hu Hsien-chin définisse d'emblée le *lien* comme « le respect du groupe pour l'homme ayant une bonne réputation morale » ou encore comme « la confiance de la société dans l'intégrité du caractère moral de l'*ego* »,<sup>33</sup> alors que Goffman spécifie simplement la face comme « une valeur sociale positive » ou encore comme « une image du *self* dessinée selon certains attributs sociaux approuvés ». <sup>34</sup> De fait, son analyse sur les manières de sauver ou de perdre la face se situe dans un cadre résolument non psychologique qui invalide la question de la subjectivité de la personne et de ses intentions. Seule compte la conformité ou non de sa ligne d'action avec les normes situationnelles. Dans cette perspective, la face goffmanienne est beaucoup plus extérieure à l'individualité que le *lien*. Elle se construit dans l'entre-deux de l'interaction : « il est (...) évident que la face n'est pas logée à l'intérieur ou à la surface de son possesseur, mais qu'elle est diffuse dans le flux des événements de la rencontre »<sup>35</sup>.

En outre, elle varie suivant les situations et leurs normes spécifiques, si bien qu'un individu reçoit différentes faces de manière non seulement diachronique, mais aussi synchronique. Puisque la face à mettre en œuvre dépend des normes interactionnelles propres à chaque situation, l'individu amené au cours de sa journée à suivre différentes règles selon les lieux qu'il fréquente et les moments qu'il vit, recevra des faces différentes. L'on comprend dès

---

<sup>32</sup> Goffman 1991, 19.

<sup>33</sup> Hu 1944, 45.

<sup>34</sup> Goffman 1974, 9.

<sup>35</sup> Goffman 1974, 10.

lors pourquoi la notion de rôle élaborée dans son texte de 1959, *La présentation de soi*<sup>36</sup>, recoupe celle de face. Mais il faut ajouter que l'individu est le plus souvent multi-situé<sup>37</sup> comme le montre le comportement d'un chirurgien dans un bloc opératoire : il n'est pas seulement le professionnel en possession du savoir, mais également le « gestionnaire de l'anxiété ambiante » qui doit savoir se distancier de son rôle, avec humour, pour détendre son équipe et lui donner confiance, un homme marié qui ne peut pas se permettre trop de familiarité avec les infirmières, *etc.* Ainsi dans cette activité, l'individu doit parvenir à sauver différentes faces, dans la mesure où le même moment est en réalité modalisé par plusieurs cadres sociaux porteurs de normes variées qui se chevauchent<sup>38</sup>.

Pour ces deux raisons, la face apparaît comme un bien extrêmement volatil et en ce sens beaucoup plus vulnérable que le *lien*. On peut la perdre à tout instant, non parce que l'on aurait commis une action immorale, mais parce que l'on échoue momentanément à projeter l'image de soi pertinente, étant donné les exigences de la situation interactionnelle, en commettant un impair, une bourde ou encore une offense. Cependant à l'inverse du *lien* qui ne se retrouve pas une fois perdu, il est tout à fait possible de regagner sinon la face disparue, du moins une face acceptable pour continuer à interagir. Pour cela, il faut faire amende honorable et montrer que la profanation des règles n'était qu'une erreur ponctuelle et non une profanation délibérée. « Lorsque ceux qui participent à une entreprise ou à une rencontre ne parviennent pas à prévenir un événement qui, par ce qu'il exprime, est incompatible avec les valeurs sociales défendues, et sur lequel il est difficile de fermer les yeux, le plus fréquent est qu'ils reconnaissent cet événement en tant qu'incident — en tant que danger qui mérite une attention directe et officielle — et s'efforcent d'en réparer les effets. À ce moment, un ou plusieurs participants se trouvent ouvertement en déséquilibre, en disgrâce, et il leur faut essayer de rétablir entre eux un état rituel satisfaisant »<sup>39</sup>.

### ***II/ De la ritualisation des interactions à leur régulation : l'originalité de la sociologie goffmanienne***

Considérant le comportement individuel comme un rite envers sa propre face et la face d'autrui, puisqu'il s'agit d'un acte de respect envers une entité sacrée pour autant qu'elle incarne des normes sociales, prenant la forme d'un acte conventionnel et routinier inscrit dans

---

<sup>36</sup> Voir Goffman 1973a, 82.

<sup>37</sup> Voir Goffman 1961, 132 et 148.

<sup>38</sup> Goffman 1961, 115-132.

<sup>39</sup> Goffman 1974, 21.

un répertoire institué, Goffman en vient à dégager une forme de régulation inédite dans le champ de la sociologie. La cohérence et la stabilité du monde social goffmanien ne reposent ni sur une contrainte extérieure aux individus à laquelle ils obéiraient de manière automatique sous peine de châtement, ni sur un calcul rationnel où ils choisiraient de manière stratégique le comportement le plus pertinent. Elles tiennent à la nature cérémonielle des relations intersubjectives.

### 1. Un social transcendant, mais non surplombant

Si la compréhension goffmanienne des normes sociales offre un certain nombre de points communs assumés avec les perspectives d'Émile Durkheim et de Talcott Parsons, notamment sur l'idée d'une transcendance du social à l'égard de l'individu<sup>40</sup> et d'une production symbolique et non matérielle de la fin visée quand on lui obéit<sup>41</sup>, elle s'écarte cependant d'un holisme strict. En effet, alors que les sociologies de Durkheim et de Parsons tendent toutes deux à se focaliser sur l'extériorité du social ou du système sur les acteurs, même si certaines analyses compliquent leurs positions, la sociologie goffmanienne montre sans cesse, et jamais seulement de manière marginale, que les normes interactionnelles n'existent pas en dehors des attentes individuelles. Si la face, valorisation sociale de l'individu, ne dépend pas de la moralité de l'individu, elle s'identifie néanmoins à l'image que l'individu a de lui-même. Puisque « l'individu qui s'attache à maintenir une règle a tendance à s'attacher en même temps à une certaine image de lui-même » et qu'il « devient pour lui-même et pour les autres, la personne qui suit telle règle, la personne dont on attend naturellement qu'elle agisse ainsi »<sup>42</sup>, il faut dire que l'extériorité de la face vient investir la représentation intime que le sujet se fait de lui-même.

Autrement dit, la mise en évidence de la dimension rituelle des interactions conduit Goffman à penser de manière fine que la transcendance du social est certes de nature ontologique (la réalité du social dépasse celle de l'individu) et axiologique (la valeur du social excède celle de l'individu), mais qu'elle n'existe pas indépendamment des individus. Si

---

<sup>40</sup> Voir Durkheim 1937, xvi. Ainsi la nature rituelle des interactions exprime-t-elle cette emprise du social sur l'individu : sacralisant l'individu qui en suit les normes par l'octroi d'une face consistante, le rituel apparaît comme un moyen de mobiliser les agents pour en faire des participants de rencontres autocontrôlés. Il permet à la société de se maintenir comme telle (voir Goffman 1974, 41).

<sup>41</sup> Voir Parsons 1937, 430-433 et Goffman 1974, 48-49. Cette production symbolique de la fin visée se trouve également dans la compréhension confucéenne du rite que Herbert Fingarette (Fingarette 1972, 11) rapproche de l'acte linguistique performatif décrit par John L. Austin. Voir Austin 1970, 35 *sq.* : les énoncés performatifs sont des actes de parole qui réalisent l'acte dont ils parlent, à l'exemple de « je promets ».

<sup>42</sup> Goffman 1974, 46.

extérieure soit-elle, tant du point de vue de la transcendance que de la valeur, elle est immanente à leur manière de se rapporter à la situation par la mobilisation d'un cadre de compréhension normatif et collectivement partagé, et à leur personnalité. Ainsi la sociologie goffmanienne peut-elle se focaliser exclusivement sur l'infiniment petit et la banalité de l'ordinaire qui forment la trame de nos existences, sans faire pour autant de la psychologie. Goffman élargit de la sorte considérablement l'extension du champ des cérémonies sociales envisagées par Durkheim : elles ne se cantonnent plus aux manifestations de la foule effervescente, mais structurent les relations quotidiennes interindividuelles. Ce faisant, il réactive la compréhension confucéenne du rite comme forme normative des rapports humains<sup>43</sup>. L'ordre interactionnel est un ordre cérémoniel de part en part, alors même qu'il ne comporte aucune dimension solennelle<sup>44</sup>. Le *mana* collectif ne se donne pas seulement à éprouver dans des trances collectives où l'individu est transporté hors de lui-même, mais également dans les interactions les plus froides et les plus anodines, en raison de leur normativité sociale.

Mais par là, Goffman est également conduit à proposer une vision moins systémique ou du moins plus complexe de l'ordre social que celle de Talcott Parsons auquel il emprunte pourtant cette expression<sup>45</sup> : en raison de son immanence dans les attentes et le *self* des interactants, le social apparaît extrêmement vulnérable. L'ordre de l'interaction, ordre des menues choses sociales, n'est pas celui d'une contrainte se déployant de manière autoritaire et mécanique, mais de normes multiples et complexes, qui font l'objet d'interprétations et de mises en œuvre toujours précaires, soit que l'acteur se trompe sur la définition de la situation en ne mobilisant pas les bonnes attentes, soit que son corps le trahisse, l'empêchant de les satisfaire. Ainsi la sociologie goffmanienne met-elle sans cesse en lumière les diverses profanations auxquelles sont soumises les faces des acteurs malgré eux et leur bonne volonté, au point qu'un commentateur, Yves Winkin, a pu rapprocher ces analyses de la psychopathologie de la vie quotidienne de Sigmund Freud<sup>46</sup>.

## 2. La solidarité rituelle des faces comme condition de la régulation interactionnelle

La régulation à l'œuvre dans l'ordre interactionnel ne résulte donc nullement de l'obéissance automatique à une structure extérieure s'incarnant dans des institutions surplombantes, comme le droit, la famille, l'école, *etc.*, mais relève d'une forme

---

<sup>43</sup> Voir Fingarette 1972, 16, et Vandermeersch 1994, 143.

<sup>44</sup> Goffman 1974, 49.

<sup>45</sup> Voir Goffman 1953, 33, note 1, se référant à Parsons 1951.

<sup>46</sup> Winkin 1988, 87.

d'accommodement entre les agents pour sauver réciproquement leur face. Ce qui revient à sauver l'ordre social. Loin de s'imposer unilatéralement, ce dernier demande un travail de coopération entre les agents, pour se réaliser de manière symbolique dans ces cérémonies en miniature que sont les interactions. Goffman dégage ainsi une régulation immanente à l'ordre de l'interaction : les rites envers la face des autres et ceux envers ma propre face sont en réalité solidaires, comme le montrent les rites de réparation.<sup>47</sup>

Les rites envers la face des autres sont analysés dans *Les rites d'interaction* comme une forme de déférence envers un objet sacré. Il s'agit d'« un composant de l'activité humaine qui fonctionne comme un moyen symbolique de transmettre dans les règles à un bénéficiaire l'appréciation portée sur lui ou sur quelque chose dont il est le symbole, l'extension ou l'agent »<sup>48</sup>. Ils se déclinent en rites d'évitement (*avoidance ritual*) et de respect des territoires du *self* d'un côté (il faut éviter de toucher physiquement et moralement une personne, donc s'abstenir de toute intrusion dans les lieux où la face émanant de son corps physique vient se loger : espace personnel, espace utile, place, tour, domaines réservés de la conversation, *etc.*)<sup>49</sup>, et de l'autre en rites confirmatifs (*supportive rituals*) ou rites de présentation (*presentational rituals*), qui manifestent de manière positive la reconnaissance accordée à sa valeur (salutations, adieux, compliments, conversations sur la pluie et le beau temps, intérêt pour sa santé, *etc.*). Ce partage en rites d'évitement et rites confirmatifs recoupe la disjonction durkheimienne entre rites négatifs et rites positifs, en la subsumant sous une catégorie générale, et renvoie à la bivalence du sacré, à la fois interdit (on ne peut s'en approcher sans le contaminer) et désirable (on aspire à communier avec lui pour se voir, à son tour, auréolé de son éclat).

Les rites envers sa propre face sont envisagés dans *Les rites d'interaction* comme tout ce qui relève de la tenue (*demeanor*). Pour ne pas perdre la face, l'interactant doit honorer, en toute occasion, l'étincelle sacrée déposée en lui par la société, assurant sa personnalité, et doit donc se comporter de manière socialement convenable. Ainsi la tenue se présente-t-elle comme cet élément du comportement cérémoniel « qui se révèle typiquement à travers le maintien, le vêtement et l'allure, et qui sert à exprimer à l'entourage que l'on est une personne douée de certaines qualités »<sup>50</sup>, mais se manifeste également à travers différents attributs, tels que la discrétion, la sincérité, la modestie, et des caractéristiques moins morales que comportementales, comme le contrôle de ses paroles et de ses gestes.

---

<sup>47</sup> Pour une analyse plus détaillée de cette typologie, voir Bonicco-Donato 2016, 132-142.

<sup>48</sup> Goffman 1974, 50-51, traduction modifiée.

<sup>49</sup> Goffman 1973b, 43 *sq.*

<sup>50</sup> Goffman 1974, 68-69, traduction modifiée.

De manière remarquable, les rites envers la face des autres et ceux envers ma propre face s'articulent dans ce que Goffman nomme, dans le chapitre IV des *Relations en public*, les rites de réparation (*remedial rituals*). Après avoir commis une offense à l'égard de la face de l'autre, le fautif voit le doute jeté sur ses propres compétences sociales, lui faisant courir le risque d'être discrédité. Son activité consiste alors à montrer qu'il avait, sinon en réalité du moins en intention,<sup>51</sup> une juste relation aux règles et qu'il s'agit d'un regrettable malentendu dans le premier cas et d'une erreur déplorable dans le second. Dans cette perspective, il déploie un rite réparateur dont le spectre court des justifications aux excuses : il permet de rétablir le flux de la communication, en raccommmodant la relation intersubjective déchirée. Le rite réparateur vise ainsi à dépeindre « les rapports usuels de l'offenseur virtuel aux règles que ces actions paraissent avoir enfreintes et aux personnes dont ces règles auraient dû protéger les territoires »<sup>52</sup>.

S'ils sont initialement tournés vers la face de celui qui les déploie, visant à la restaurer, et relèvent à ce titre d'une motivation personnelle, les rites réparateurs possèdent également des effets cérémoniels sur la face de l'autre : alors qu'elle avait été profanée par l'acte initial, elle se voit symboliquement réparée et confirmée par l'activité rituelle déployée par le fautif. Ainsi Goffman parvient-il à dégager une modalité du contrôle social rarement analysée en sociologie, et ce en faisant l'économie de toute notion de châtement. L'ordre interactionnel se rétablit en l'absence de punition, dans la mesure où les offenses se corrigent par un amendement spontané du fautif. Une face ne pouvant se maintenir si l'autre s'effondre, la régulation sociale en passe nécessairement par l'accommodement et la coopération entre les agents et non par l'obéissance mécanique ou l'imposition d'une peine par une institution extérieure. La possibilité même du rite de réparation est conditionnée par la réciprocité des faces, résultant de la puissance propre aux normes situationnelles : sitôt qu'un individu met en danger la face d'autrui en n'honorant pas ses attentes sur le comportement normal à déployer dans la situation, sa propre face pâtit, puisque seule leur satisfaction permet de projeter une image de soi satisfaisante.

Cette réciprocité confirme les analyses précédentes sur le caractère non individuel de la face : il s'agit d'une construction sociale ne pouvant se maintenir que dans la circulation. Elle permet, en outre, de préciser l'ordre rituel de l'interaction comme système d'échange. À condition cependant de préciser que la valeur échangée n'est pas marchande, mais sociale, et

---

<sup>51</sup> Goffman 1973b, 113 *sq.*

<sup>52</sup> Goffman 1973b, 119.

que chaque protagoniste s'avère dans le même temps et prêtre et fidèle. Ainsi les cérémonies envers la face doivent-elles se comprendre comme un culte rendu au social à son niveau le plus élémentaire.

### 3. Une perspective irréductible à l'individualisme méthodologique

Mais cette compréhension des mécanismes de stabilité de l'ordre interactionnel ne doit en aucune manière être rapportée à une forme de calcul rationnel qui inscrirait la pensée de Goffman dans une perspective individualiste<sup>53</sup>. En effet, la notion de rite empêche de réduire le comportement des agents à une forme de cynisme ou d'hypocrisie. L'ordre interactionnel ne repose pas sur la recherche d'un gain individuel, mais sur la solidarité des faces, puisque la face, loin d'être une propriété individuelle, apparaît comme une élaboration sociale ne pouvant se maintenir que dans l'échange, grâce à un travail collaboratif. Les agents ne se plient pas aux règles interactionnelles pour donner le change par intérêt égoïste, mais parce que la dimension cérémonielle consubstantielle à la régulation de l'ordre interactionnel s'impose à eux, en raison de la force de sa valeur sacrée. Irréductible à toute valeur mercantile, elle transcende le calcul en transformant les individus en personnes respectables. Ainsi existe-t-il bien une puissance contraignante, immanente à l'ordre interactionnel, à laquelle les individus adhèrent en raison de sa qualité supérieure. Si l'on veut sauver sa face et celle de l'autre, ce n'est pas pour se mettre en avant, mais parce que l'on « est jaloux de son culte »<sup>54</sup>, c'est-à-dire frappé de respect devant sa puissance à métamorphoser les agents. L'efficiencia de la face se trouve confirmée de manière négative et tragique par les différentes analyses que Goffman consacre aux fous internés dans les institutions psychiatriques américaines des années 1960 : méthodiquement privés de face par les différents règlements qui les empêchent de participer à l'ordre de l'interaction, considérés comme des non-personnes, ils sont menacés de mort morale<sup>55</sup>.

## **Conclusion**

Ainsi l'importance accordée par Erving Goffman à la notion de rite pour envisager les interactions de la vie quotidienne, même les plus banales, comme des cérémonies en miniature, ne peut se comprendre sans son concept de face élaboré à partir des travaux d'anthropologie sur le *lien* chinois et la perspective confucéenne qui le sous-tend. Si les relations intersubjectives manifestent une forme de respect envers soi-même et autrui, c'est

---

<sup>53</sup> Voir Bonicco-Donato 2012.

<sup>54</sup> Goffman 1974, 84.

<sup>55</sup> Goffman 1968, 56.



dans la mesure où les individus obéissant aux normes sociales se voient sacralisés, en raison de la nature transcendante de ces dernières, par l'octroi d'une face. Sans la mise en évidence de cette valorisation de l'individu, il est tout simplement impossible de comprendre pourquoi les interactions constituent un ordre auquel les agents se sentent tenus de souscrire. Cet héritage permet de souligner la double originalité de la sociologie de Goffman. D'une part, elle déploie une perspective beaucoup plus extensive et moins effervescente du rite que celle de l'anthropologie durkheimienne. Loin de se cantonner à une mise en rapport entre l'humain et le surnaturel dans la sphère religieuse, le rite goffmanien, à l'instar du *li* 禮 confucéen, se voit érigé en schème d'analyse des rapports intersubjectifs les plus anodins, dans la mesure où ceux-ci comportent une dimension sacrée. La dimension formelle des interactions, ce que Goffman nomme parfois l'étiquette,<sup>56</sup> ne se réduit en aucun cas à une attitude conventionnelle purement extérieure : si elle est de façade, c'est bien parce que cette dernière s'avère une construction sociale particulièrement contraignante, en raison de sa dimension transcendante. Ainsi les miettes de la vie quotidienne se voient-elles érigées en objets sociologiques dignes de ce nom. D'autre part, cet héritage permet à Goffman d'envisager un mécanisme de régulation sociale inédit dans le champ de la sociologie, faisant l'économie de toute coercition extérieure s'exerçant par le biais de châtements, comme de tout calcul rationnel et cynique des agents. Les interactions se déploient de manière réglée grâce à la solidarité des faces : les cérémonies ne doivent pas être interrompues, sinon c'est la face du fautif qui se voit profanée. Par-là, Goffman radicalise l'analyse de Hu Hsien-chin sur la notion de *lien* : il ne faut pas tant parler d'une socialisation de la morale, où la mise en œuvre des vertus traditionnelles serait socialement gratifiée, que d'une moralisation du social, où le respect des normes sociales valorise l'individu comme personne respectable. Dans cette perspective, l'appréhension des interactions comme rites ne relève nullement d'une sécularisation du religieux, mais d'une sacralisation des agents.

## Bibliographie

AUSTIN John L.. *Quand dire, c'est faire*. Paris, Seuil, 1970.

BONICCO-DONATO Céline. « La métaphore théâtrale et la théorie des jeux dans l'œuvre d'Erving Goffman », in *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction* dirigé par Daniel CEFAÏ et Laurent PERREAU, 267-286. Paris, Curapp-ESS/CEMS-IMM, 2012.

BONICCO-DONATO Céline. *Une archéologie de l'interaction. De David Hume à Erving Goffman*. Paris, Vrin, 2016.

CHENG Anne. *Histoire de la pensée chinoise*. Paris, Seuil, 1997.

DURKHEIM Émile. « Détermination du fait moral », in *Sociologie et philosophie*, 49–90. Paris, PUF, 1924.

---

<sup>56</sup> Goffman 1974, 49.

- DURKHEIM Émile. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, PUF, 1937.
- DURKHEIM Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF, 1990.
- FINGARETTE Herbert. *Confucius — The Secular as sacred*. New York, Hagerstown, San Francisco, London, Harper and Row, 1972.
- GOFFMAN Erving. *Communication Conduct in an Island Community*. University of Chicago, Department of Sociology, PhD Dissertation, 1953.
- GOFFMAN Erving. « Role distance », in *Encounters*, 85–152. Indiana, Bobbs-Merrill, 1961.
- GOFFMAN Erving. *Asiles*. Paris, Minuit, 1968.
- GOFFMAN Erving. *La présentation de soi*. Paris, Minuit, 1973a.
- GOFFMAN Erving. *Les relations en public*. Paris, Minuit, 1973b.
- GOFFMAN Erving. *Les rites d'interaction*. Paris, Minuit, 1974.
- GOFFMAN Erving. *Les moments et leurs hommes*. Paris, Seuil/ Minuit, 1988.
- GOFFMAN Erving. *Les cadres de l'expérience*. Paris, Minuit, 1991.
- GOFFMAN Erving. *Comment se conduire dans les lieux publics*. Paris, Économica, 2013.
- HU Hsien-chin. « The Chinese Concept of “ face ” », *American Anthropologist* 46, 1944: 45–64.
- HUXLEY Julian. *Le comportement rituel chez l'animal*. Paris, Gallimard, 1971.
- MACGOWAN J. *Men and manners of Modern China*. Londres, Unwin, 1912.
- PARSONS Talcott. *The Structure of Social Action*. New York, Mc Graw-Hill, 1937.
- PARSONS Talcott. *The Social System*. Glencoe, Ill., The Free Press, 1951.
- RADCLIFFE-BROWN Alfred. *Structure and Function in Primitive Society*. Glencoe, Ill., The Free Press, 1952.
- RADCLIFFE-BROWN Alfred. « Tabou », in *Structure et fonction dans la société primitive*, 207–229. Paris, Minuit, 1968.
- SIMMEL Georg. *Sociologie et épistémologie*. Paris, PUF, 1981.
- SMITH Arthur H. *Chinese Characteristics*. New York, Felming H. Revell Co., 1894.
- VANDERMEERSCH Léon. *Études sinologiques*. Paris, PUF, 1994.
- WINKIN Yves, « Portrait du sociologue en jeune homme », in *Les moments et leurs hommes*, 11-92. Paris, Seuil/ Minuit, 1988.
- YANG Martin C. *A Chinese village*. New York, Columbia University Press, 1945.