

Roberto Miguelez

sociologue, département de sociologie, Université d'Ottawa

(1992)

# L'ANALYSE DES FORMATIONS SOCIALES

Deuxième partie :  
**PROBLÉMATIQUE**

Chapitres 1 à 6.

Un document produit en version numérique par Kathleen Tremblay, bénévole,  
Interprète en langage des signes, Cégep de Chicoutimi  
Courriel: [tranchon@videotron.ca](mailto:tranchon@videotron.ca)

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"  
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Kathleen Tremblay,  
interprète en langage des signes (pour mal entendant), Cégep de Chicoutimi  
Courriel: [tranchon@videotron.ca](mailto:tranchon@videotron.ca), bénévole,

à partir de :

Roberto MIGUELEZ  
Sociologue, Université d'Ottawa

## L'ANALYSE DES FORMATIONS SOCIALES

**DEUXIÈME PARTIE : PROBLÉMATIQUE** (pp. 217 à ???).  
Chapitres 1 à 6.

New-York, Ottawa, Toronto : LEGAS, 1992, 634 pp.

Autorisation accordée par le professeur Miguelez, le 3 septembre 2003, de  
diffuser toutes ses œuvres.



Courriel : [rmiguel@uottawa.ca](mailto:rmiguel@uottawa.ca)

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour  
Macintosh.

Mise en page sur papier format  
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

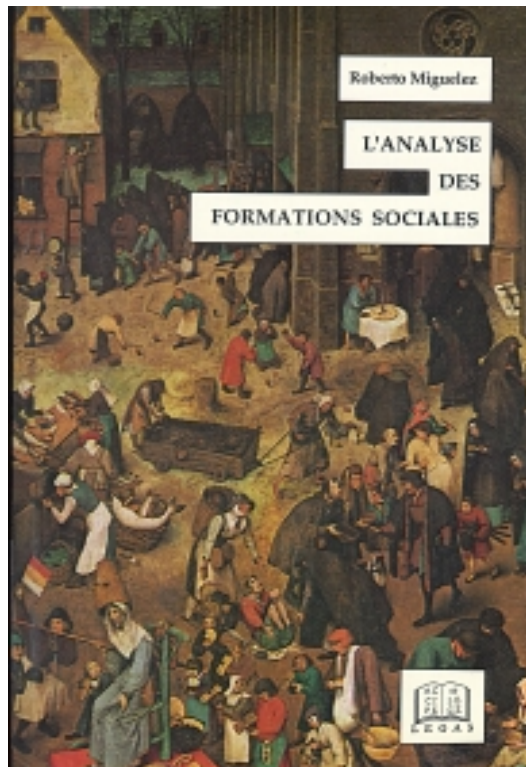
Édition complétée le 25 avril 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay,  
province de Québec.



Roberto MIGUELEZ

Sociologue, Département de sociologie, Université d'Ottawa

## L'ANALYSE DES FORMATIONS SOCIALES



New York, Ottawa, Toronto : LEGAS, 1992, 634 pp.

# Table des matières

## Première partie : THÉORIE

### *Introduction*

1. Justification de l'ouvrage
2. Quelques remarques épistémologiques
3. Contenu de l'ouvrage et règles de l'écriture

### Chapitre 1. *Les fondements non sociaux de la société humaine*

- 1.1. La question de la nature humaine
- 1.2. Comportement instinctif et comportement acquis
- 1.3. Comportement et communication
- 1.4. La conscience

### Chapitre 2. *Le concept du mode de production de la socialité*

- 2.1. La notion générale du mode de production de la socialité
- 2.2. La dimension économique d'un mode de production de la socialité : éléments
- 2.3. La dimension économique du mode de production de la socialité : les domaines de la production, de la consommation et de la distribution
- 2.4. Production et reproduction
- 2.5. La transformation des modes de production de la socialité

### Chapitre 3. *Le concept de la pratique sociale*

- 3.1. Le concept de la pratique et des éléments d'une pratique
- 3.2. Finalités, effets et représentations
- 3.3. L'explication des pratiques
- 3.4. La structure à dominance des pratiques
- 3.5. Pratiques et rapports sociaux de production

### Chapitre 4. *Individus, formations sociales, systèmes de formations sociales*

- 4.1. Les agents des pratiques : la dimension de l'individu
- 4.2. Les agents de la pratique : Le concept de la formation sociale

- 4.3. L'analyse des formations sociales
- 4.4. Le concept du système de formations sociales
- 4.5. L'articulation de systèmes sociaux à dominance : La notion de "dépendance"

#### Chapitre 5. *Différenciation sociale*, Stratification sociale et classe sociales

- 5.1. Différenciation sociale et stratification sociale
- 5.2. Stratification sociale, rapports sociaux de production et classes sociales
- 5.3. Les unités d'analyse des classes sociales
- 5.4. Le système des classes : fractions, catégories, couches
- 5.5. Situation, origine, intérêts, conscience et position de classe
- 5.6. Prestige, statut, groupes statutaires
- 5.7. La question de la "mobilité sociale"
- 5.8. Conflit et lutte de classes

#### Chapitre 6. *Les effets systémiques de la sédimentation des pratiques :*

##### *I- Les effets de reproduction*

- 6.1. La base matérielle de la reproduction des conditions de la production de la vie sociale : les rapports de distribution
- 6.2. Normes et sanctions dans la reproduction des rapports sociaux de production : les rapports juridiques
- 6.3. Représentations et valeurs dans la reproduction : des rapports sociaux de production : les rapports idéologiques
- 6.5. Les rapports politiques dans la reproduction des rapports sociaux de production
- 6.6. La reproduction sociale des agents des pratiques
- 6.7. Les effets systémiques de reproduction de la sédimentation des pratiques

#### Chapitre 7. *Les effets systémiques de la sédimentation des pratiques :*

##### *II – Les effets de la transformation*

- 7.1. Changement et transformation : l'identification des unités d'analyse
- 7.2. La problématique de changement au niveau des modes de production de la socialité
- 7.3. Les transformations sociales : unités stratégiques d'analyse des processus de changement et de transformation

- 7.4. La transformation des formations sociales
- 7.5. Conflits luttres de classes dans la transformation des formations sociales
- 7.6. Le rôle de la conscience et de la connaissance sociale dans les conflits et les luttres de classe

Chapitre 8. *Le pouvoir, le politique, l'État*

- 8.1. Le pouvoir et les relations de pouvoir
- 8.2. Pouvoir social et moyens de pouvoir
- 8.3. Relation de pouvoir et rapports sociaux
- 8.4. Le pouvoir politique et les relations de pouvoir
- 8.5. L'État et le pouvoir
- 8.6. L'État et les classes sociales

Chapitre 9. *Les formations idéationnelles*

- 9.1. La notion de l'idéologie en tant que concept analytique
- 9.2. Idéologie et subjectivité
- 9.3. Idéologie et rapports sociaux
- 9.4. Les formations idéationnelles
- 9.5. Idéologie, connaissance, vérité
- 9.6. Idéologie et conscience de classe

Chapitre 10. *Normes valeurs, codes*

- 10.1. La socialité humaine et la dimension normative
- 10.2. L'adoption des normes sociales
- 10.3. La dimension normative et le juridique
- 10.4. Valeurs : la dimension éthique de l'activité humaine
- 10.5. Normes et codes. La transformation de l'ordre normatif

Conclusion

## Deuxième partie : PROBLÉMATIQUE

### Introduction

1. [Connaissance du social et conflits paradigmatiques](#)
2. [Les paradigmes sociologiques](#)
3. [Ontologie et sciences sociales](#)
4. [Épistémologie et disciplines sociales et humaines](#)
5. [Empirisme, science sociale et connaissance sociale](#)

### Chapitre 1. Les fondements non sociaux de la société humaine : problématique

- 1.1. [Le réductionnisme matérialiste de la sociologie](#)
- 1.2. [Quelques données de l'anthropologie et de la paléontologie](#)
- 1.3. [La structure temporelle du monde et la systémo-génèse du "réflexe anticipateur" chez Anokhine](#)
- 1.4. [Un exemple classique : Les insectes et les vertébrés](#)
- 1.5. [La théorie de la retardation de Bolk](#)
- 1.6. [Le langage : neuropsychologie et fonctions.](#) Le langage dans l'anthropobiologie de Ghlen
- 1.7. [La théorie des systèmes, les niveaux évolutifs des systèmes organiques, et la hiérarchie des processus de connaissance](#)
- 1.8. [La théorie de l'émergence de la conscience de Leóntinev](#) et les stades dans la formation et le développement de la conscience selon A. Spirkin

### Chapitre 2. La question de la reproduction

- 2.1. [À propos de la question du mode de production](#)
- 2.2. [La fausse dichotomie économie/culture](#) : l'ordre symbolique et la production
- 2.3. [La question de la détermination](#) "en dernière instance" par l'économique
- 2.4. [La critique du postulat matérialiste du primat de l'économique](#)
- 2.5. [La relation d'appropriation réelle](#) : artisanat, manufacture, machinisme. La science comme force productive
- 2.6. [Le technologisme](#)
- 2.7. [La place d'une théorie des besoins dans l'analyse sociologique](#)
- 2.8. [Division technique du travail, division sociale du travail et reproduction des rapports sociaux de production](#)

### Chapitre 3. *Les théories de l'action sociales*

- 3.1. [Le domaine des théories de l'action sociale](#)
- 3.2. [Téléologie des actions humaines](#)
- 3.3. [“ Fonctions manifestes” et “fonctions latentes”](#)
- 3.4. [Compréhension et explication des actions humaines](#)
- 3.5. [L'ethnométhodologie](#)
- 3.6. [Les sociologies “spéciales”](#)

### Chapitre 4. *Dimension et formes de la socialité*

- 4.1. [Esprit et finalité dans les groupements humains](#)
- 4.2. [Individu et société](#)
- 4.3. [L'analyse du comportement social des individus dans la théorie sociologique](#) : les notions de “position”, “rôle” et “statuts”
- 4.4. Autour de la notion de société : [les définitions empiriques de la société](#)
- 4.5. Autour de la notion de “société” : [la définition analytique de la société](#)
- 4.6. [Formations sociales et mode de production](#)
- 4.7. [Les systèmes de formations sociales et le développement des forces productives](#)
- 4.8. [La problématique de la dépendance](#)

### Chapitre 5. *La problématique de l'inégalité*

- 5.1. [Différenciation sociale et biologie](#)
- 5.2. [Le patriarcat](#)
- 5.3. [Le pluralisme des hiérarchies sociales : la thèse de Max Weber](#)
- 5.4. [La définition de la classe sociale](#)
- 5.5. [L'imaginaire dans l'origine des classes sociales](#)
- 5.6. [La question de la transition au communisme avancé](#)
- 5.7. [La spécificité des voies de formation des nouvelles classes sociales](#)
- 5.8. [Le mécanisme de l'héritage dans une organisation sociale classiste](#)
- 5.9. [Modes de production et organisations sociales classistes](#) : la typologie de Samir Amin
- 5.10. [La théorie luckasienne de la conscience de classe](#)
- 5.11. [Ordres, castes, classes, statuts](#)

### Chapitre 6. *La problématique de la reproduction*

- 6.1. [Le phénomène de la sédimentation des pratiques](#) : le "pratico-inerte" chez Sartre
- 6.2. [La problématique de la reproduction, est-elle acceptable ?](#)



- 6.3. [Distribution égalitaire et distribution inégalitaire](#) : un exemple tiré de l'ethnologie
- 6.4. [Contrat social et division du travail comme fondements de la socialité](#)
- 6.5. [La problématique marxiste du droit et la sphère de la circulation](#)
- 6.6. [La constitution du sujet](#)
- 6.7. [Le réseau des agents de mise en condition](#)
- 6.8. [La "disciplinarisation" chez Foucault](#)
- 6.9. [La théorie de la socialisation](#)

#### Chapitre 7. *Les phénomènes de changement et de transformation*

- 7.1. Changement et transformations dans les paradigmes sociologiques
- 7.2. La question de la contradiction principale d'un mode de production
- 7.3. La problématique de la transition
- 7.4. La transformations des sociétés dans la théorie sociologique
- 7.5. La position "périphérique" dans la transformation des formations sociales
- 7.6. La pertinence de l'analyse des luttes de classe dans les processus contemporains de changement social
- 7.7. Théorie et pratique : le rôle des intellectuels dans la transformation sociale

#### Chapitre 8. *La question du pouvoir*

- 8.1. Pouvoir et interaction
- 8.2. La question de la "légitimité" du pouvoir
- 8.3. La dimension du politique
- 8.4. Pouvoir, politique et classes sociales
- 8.5. La "société civile" et le politique
- 8.6. Typologies des formes d'État
- 8.7. L'État capitaliste et les classes sociales
- 8.8. L'émergence et la disparition de l'État

#### Chapitre 9. *La dimension idéationnelle et l'idéologie*

- 9.1. Les problématiques de l'idéologie
- 9.2. Idéologie et subjectivité
- 9.3. Les "fonctions" de l'idéologie
- 9.4. Culture et idéologie
- 9.5. La problématique du rapport entre idéologie et connaissance
- 9.6. Le phénomène de l'aliénation

Chapitre 10. *La question de la normativité sociale*

- 10.1. Actions et normes dans la théorie de l'action
- 10.2. Les approches théoriques du problème de l'adoption des normes
- 10.3. La critique du "juridisme" chez Bourdieu
- 10.4. La sociologie de la déviance
- 10.5. L'institutionnalisation du juridique dans les formations sociales "modernes"
- 10.6. La problématique de l'anomie
- 10.7. Le Droit comme forme de domination

*Ouvrages cités*

*L'analyse des formations sociales*

# Deuxième partie :

# Problématique

[Retour à la table des matières](#)

*L'analyse des formations sociales.  
2e partie : Problématique*

# Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Dans cette introduction à la problématique de l'analyse des formations sociale, nous examinons un certain nombre de questions qui constituent des enjeux majeurs d'ordre philosophique, épistémologique et méthodologique dans le champ des disciplines sociales et humaines. D'abord, nous examinons la question du statut actuel de la connaissance du social à la lumière de la théorie avancée par Thomas Kuhn. À la lumière de cette théorie, on peut affirmer que les disciplines sociales et humaines se trouvent, depuis leur naissance même et jusqu'à nos jours dans une situation de conflit paradigmatique. Nous postulons cependant, à l'encontre de réductionnismes de type scientificiste, que ce conflit trouve son origine au-delà du scientifique, dans le social lui-même. Nous proposons ensuite une typologie de paradigmes sociologiques et avançons quelques hypothèses sociologiques pour expliquer leur origine au XIXe siècle dans les pays du capitalisme industriel.

Nous reprenons la question examinée dans la première section en étudiant plus en profondeur la dimension ontologique de tout paradigme scientifique, ce qui nous permet autant de définir des prises de positions idéalistes et matérialistes en sciences sociales comme de comprendre les distinctions disciplinaires et intradisciplinaires qui se sont organisées historiquement autour de la définition même de l'objet de la sociologie, à savoir les sociétés ou les formes concrètes de socialité - notamment la distinction sociologie/ ethnologie et ses avatars modernes dans sa corrélation avec la distinction sociétés "modernes" versus sociétés "primitives".

Les deux dernières sections sont consacrées aux problèmes épistémologiques soulevés, respectivement, par la connaissance du particulier et par la conception du rôle des données et des informations dans le travail scientifique. Le traitement du premier problème nous permettra d'examiner la fonction de l'abstraction dans la science et, d'une manière plus générale, l'idée même de théorie scientifique tandis que le traitement du deuxième problème nous conduira à une critique des doctrines empiristes.

## 1. Connaissance du social et conflits paradigmatiques

[Retour à la table des matières](#)

Les historiens des sciences ont pendant longtemps envisagé la production de connaissances comme une entreprise cumulative se développant de manière linéaire. Dans cette conception de la science, tout se passait comme si une théorie meilleure succédait à une autre plus faible ou moins riche dans un mouvement fait de rejets successifs et de raffinements continus et systématiques. La parution, en 1962, de l'ouvrage de Thomas Khun *The Structure of Scientific Revolutions*<sup>1</sup>, bouleverse de fond en comble cette conception du progrès scientifique en questionnant les notions de continuité, de linéarité et d'accumulation systématique des connaissances scientifiques, et en soulevant des problèmes concernant la structure même de la science.

Deux idées nouvelles sont notamment avancées par Th. Kuhn : l'idée de révolution scientifique et celle de paradigme scientifique. Suivant la première idée, il faudrait voir dans le processus scientifique un développement caractérisé non pas par une simple accumulation linéaire, mais par des ruptures, des mutations brusques, des révolutions. Suivant la deuxième idée, il faudrait concevoir une science non pas comme un ensemble simple de théories, mais comme un champ soit dominé par un certain paradigme, soit traversé par des conflits entre paradigmes.

Selon Margaret Masterman<sup>2</sup>, qui a examiné en profondeur la notion du paradigme, trois types de constructions sont impliqués dans cette notion :

---

<sup>1</sup> Kuhn, Thomas, *The structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

<sup>2</sup> Masterman, Margaret, "The Nature of a Paradigm", in *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. by Imre Lakatos & Alan Musgrave, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

1. Le *paradigme métaphysique* (ou "métaparadigme") consistant dans une vision du monde et remplissant trois fonctions décisives : définir les entités auxquelles doit s'intéresser une communauté scientifique particulière, montrer où les chercher, et signaler ce à quoi la découverte et l'étude de ces entités peuvent aboutir. Ainsi, le paradigme métaphysique constituerait l'unité de consensus la plus générale et fournirait aux scientifiques travaillant au sein d'une discipline les coordonnées et l'orientation les plus larges de leur travail dans la discipline en question.

2. Le *paradigme sociologique* consistant dans l'ensemble d'habitudes de travail qui caractérise une certaine communauté scientifique à un moment historique donné.

3. Le paradigme que nous pouvons appeler *instrumental* (dans la terminologie de Masterman : "*construct paradigm*") parce qu'il réfère aux outils ou instruments utilisés par la communauté scientifique en question.

Cette triple dimension des paradigmes permet de voir que toute production de connaissances est imprégnée, à chaque moment historique, d'une certaine vision du monde, est inséparable de l'usage de certains instruments et, enfin, implique des formes ou des habitudes de travail particulières.

Or, bien que, pour Th. Kuhn, l'accumulation joue un rôle dans l'avancement de la connaissance, le processus scientifique répondrait plutôt à un schéma de révolutions, de changements brusques de paradigmes. Ce modèle du processus scientifique peut être représenté de la manière suivante :

Paradigme 1 • science normale : phase de domination du paradigme. •

Découverte d'anomalies dans le paradigme I	•	Crise du paradigme I Et émergence du paradigme II	•
---	---	--	---

Révolution : imposition Du paradigme II	•	Nouvelle phase de science normale : dominance du paradigme II
--	---	--

Dans cette perspective, une discipline scientifique peut se trouver, à un moment historique donné, soit dans une phase de "science normale" caractérisée par la dominance d'un paradigme -c'est-à-dire d'une certaine vision du monde, de certaines méthodes et de certaines habitudes de travail-, soit dans une phase de conflit de paradigmes -c'est-à-dire de lutte entre visions du monde, méthodes et habitudes du travail scientifique-.

C'est surtout à partir de la publication de l'étude de Robert Friedrichs, *A Sociology of Sociology*<sup>3</sup> en 1970, que se développe l'analyse de la discipline sociologique à la lumière des idées fondamentales de T. Kuhn. Il devient dès lors possible de comprendre le statut présent de cette discipline, voire le statut de la sociologie depuis sa naissance même au XIXe siècle, comme celui d'une discipline en conflit paradigmatique. Ainsi, la sociologie serait encore le champ où s'affrontent plusieurs visions ou conceptions de l'objet de la discipline (le monde social ou la socialité) et, corrélativement, plusieurs approches méthodologiques et formes du travail disciplinaire. En d'autres termes, la discipline sociologique, à la différence des sciences physiques ou de la nature, ne serait pas encore unifiée par un consensus paradigmatique - par la dominance d'un certain paradigme-, de sorte que les controverses à l'intérieur de la discipline portent surtout sur l'orientation générale à donner à la discipline, notamment les entités auxquelles elle doit s'intéresser, leur localisation, ce à quoi il faut s'attendre de leur étude, comment les étudier, et suivant quel style de travail.

L'application des idées de Th. Kuhn à la discipline sociologique et, plus généralement, aux sciences sociales et humaines rend intelligibles des phénomènes qui leur sont, aujourd'hui et depuis leur émergence, propres, à savoir le manque d'uniformité terminologique, la disparité et incompatibilité des contenus définitionnels, l'importance des débats méthodologiques, l'attitude systématiquement critique d'une "école" envers les autres -ou, à l'autre extrême, leur indifférence mutuelle-, l'incommunicabilité des résultats due au constat répété des difficultés profondes d'articulation, etc. Elle permet surtout de comprendre pourquoi, dans une telle situation de conflit paradigmatique, l'accumulation de connaissances, le progrès, a lieu à l'intérieur de chaque paradigme plutôt que dans la discipline dans son ensemble. Elle permet d'expliquer, enfin, pourquoi il n'y a pas, à proprement parler, *une* sociologie mais plusieurs.

Mais la conception kuhnienne de la science soulève un problème décisif qui est loin d'avoir reçu une réponse satisfaisante : qu'est-ce qui fait qu'un paradigme puisse s'imposer à d'autres, opérer ainsi l'unification -même si elle est toujours provisoire- de la discipline en question, et ouvrir une période de "science normale"? Dans le modèle du processus scientifique que nous avons représenté sous forme de schéma, la crise du paradigme dominant est précédée par la découverte d' "anomalies", c'est-à-dire de problèmes que le paradigme semble ne pas pouvoir résoudre. Dans ce modèle, l'émergence d'un nouveau paradigme répondrait alors à des besoins strictement scientifiques : le besoin d'un paradigme plus fécond qui soit aussi plus simple, plus compréhensif, etc., bref, pour reprendre les termes mêmes de Th. Kuhn, la victoire d'un paradigme sur un autre répondrait à des "bonnes raisons". Cependant, et comme l'a signalé pertinemment

---

<sup>3</sup> Friedrichs, Robert, *A Sociology of Sociology*, New York, The Free Press, 1970.

Derek Phillips<sup>4</sup>, ces bonnes raisons ne sont "bonnes" qu'à l'intérieur d'un certain paradigme, elles sont donc paradigmatiquement dépendantes de sorte qu'elles ne peuvent pas permettre de décider "objectivement" entre deux paradigmes.

Th. Kuhn lui-même, dans une première approche de ce problème<sup>5</sup>, avait avancé l'idée suivant laquelle la victoire d'un paradigme sur un autre ou sur d'autres serait peut-être un phénomène politique, des facteurs subjectifs et irrationnels permettant même d'expliquer la "conversion" à un nouveau paradigme. Dans le processus d'imposition d'un paradigme, le rôle des enseignants deviendrait crucial dans la mesure où les adeptes de ce nouveau paradigme, ayant conquis des postes clés dans les institutions universitaires et scientifiques, formeraient dorénavant les nouvelles générations de chercheurs dans le nouveau paradigme.

Sans que l'on puisse écarter, bien entendu, le rôle des institutions d'enseignement et académiques dans la transmission de formes de pensée nouvelles ou anciennes et dans l'incitation à penser d'une certaine manière, il nous faut cependant remarquer que la problématique ainsi envisagée par les uns comme par les autres suppose que le processus de production de connaissances est autonome, fermé en lui-même, régi par des lois propres. La faiblesse d'une telle supposition se montre, d'abord, au niveau de ses conséquences : ou bien il faut postuler l'existence de raisons objectives, non paradigmatiques, dans le choix d'un paradigme - mais alors c'est la notion même de paradigme qui est décisivement affectée-, ou bien il faut faire appel à des facteurs subjectifs et même irrationnels dans le choix des principes de la science - ce qui donne une image contradictoire du scientifique, car il serait irrationnel au niveau du choix de principes et rationnel lorsqu'il s'agit de les mettre en pratique.

Si nous acceptons que la pratique scientifique est une pratique sociale de part en part, qu'elle est marquée non seulement par les formes de pensée de la société dans laquelle elle a lieu, mais aussi par ses problèmes, ses conflits -y compris dans leur expression éthique ou de valeurs-, alors la question portant sur les raisons de l'adhésion à un paradigme peut trouver une réponse plus satisfaisante. En effet, s'il est vrai que tout paradigme scientifique comporte une vision du monde, une représentation de l'univers qui est son objet, il est difficile d'accepter que cette représentation se construise en dehors de la société ou à l'intérieur du seul groupe social des scientifiques. Il faut plutôt postuler que la dimension métaphysique d'un paradigme exprime, à ce niveau, une représentation élaborée en dehors de la science, au sein de la société. Dans ce cas, la situation de conflit paradigmatique qui caractérise les sciences sociales ne fait qu'exprimer, à son tour et au niveau de la pratique scientifique, l'existence de conflits non scientifiques,

---

<sup>4</sup> Phillips, Derek, "Paradigms, Falsifications and Sociology", *Acta Sociologica*, 16 (1973) :13-31.

<sup>5</sup> C'est dans l'article "Reflections on My Critics", in *Criticism and the Growth of Knowledge*, *ibid*, que Th. Kuhn modifie sa position initiale et privilégie les "bonnes raisons".



de conflits sociaux. En d'autres termes, le conflit social qui oppose des groupes et des classes, chacun et chacune ayant sa propre vision du social, ses propres valeurs, et ses problèmes propres, se répercute au niveau de la pratique scientifique sous la forme de conflits paradigmatiques. Dans ce cas, la victoire d'un paradigme est bel et bien un phénomène politique, mais qui ne se joue pas alors seulement -ni même essentiellement- au sein de la science, mais dans la société elle-même. À la limite, ce n'est que lorsqu'un groupe social ou une classe s'impose socialement, devient dominant, qu'il peut imposer le paradigme qui répond à sa vision du monde, le rendre ainsi dominant. Ce n'est alors aussi que les raisons de l'adhésion au paradigme deviennent des "bonnes raisons", c'est-à-dire sont perçues et acceptées comme telles par l'ensemble ou la majorité de la communauté scientifique. Bien entendu, tous les groupes ou toutes les classes n'ont pas une vision propre du monde, et toutes les visions sociales du monde n'ont pas une expression au sein de la pratique de production de connaissances. Il demeure la question de savoir pourquoi, ou dans quels cas, et sous quelles formes le conflit social se répercute à ce niveau de la production de connaissances. Ce sont des questions de la plus grande importance, mais qui ne peuvent trouver une réponse que dans l'examen de l'histoire même de la production sociale des connaissances.

## 2. Les paradigmes sociologiques

[Retour à la table des matières](#)

Tout paradigme sociologique repose, comme tout paradigme, sur une représentation de son objet -dans ce cas, la "société" ou la "socialité", et cette représentation détermine une certaine méthodologie, c'est-à-dire une manière particulière d'étudier l'objet, ce qui implique privilégier certaines techniques et développer un certain style de comportement scientifique parmi ses adhérents. Comme résultat, un ensemble de théories diverses seront produites qui pourront même s'opposer tout en demeurant cependant à l'intérieur du paradigme. Si nous acceptons que la sociologie est une discipline en situation de conflit paradigmatique, la question se pose alors de savoir quels sont les paradigmes sociologiques en conflit. Cette question a reçu des réponses différentes bien que, dans l'immense majorité des cas, le conflit ait été caractérisé comme étant simplement un conflit de théories lorsqu'il s'agissait, en fait, d'un conflit paradigmatique <sup>6</sup>. Dans ce qui suit, nous esquisserons une autre réponse à cette question.

---

<sup>6</sup> Dans plusieurs autres cas, c'est en termes de conflit méthodologique qu'a été perçu le conflit de paradigmes sociologiques. D'où, par ailleurs, une affirmation comme celle de Poincaré

Une caractéristique remarquable de la pensée du social, et ceci depuis les époques les plus reculées, est que la représentation que l'on s'est faite de la société a été une représentation construite par analogie<sup>7</sup>. Dans une construction par analogie, un système dont on connaît certaines de ses propriétés devient modèle pour la connaissance d'un autre système que l'on suppose *semblable* au premier, c'est-à-dire ayant la même forme. Ainsi, par exemple, la pyramide égyptienne avec l'ordre rigoureux d'une base très large qui culmine dans un seul bloc tout en haut a servi de modèle d'une société hiérarchisée, au sommet de laquelle se trouve le pharaon ou l'empereur, et à la base la paysannerie ou le bas peuple. La roue aussi a servi de modèle de l'histoire humaine, celle-ci étant dès lors conçue comme mouvement instable dans ses parties et cependant immuable dans son résultat général (l'"éternel retour"). L'avènement de la sociologie comme discipline scientifique au XIXe siècle s'accompagne de l'adoption explicite d'un modèle autrement plus complexe, le modèle organiciste, et son développement verra naître un autre modèle, mécaniciste celui-ci. Vers le milieu du XIXe siècle cependant un paradigme nouveau caractérisé par l'absence de tout modèle analogique verra la lumière notamment dans les analyses de Karl Marx.

Qu'est-ce qui caractérise le paradigme organiciste? Dans ce paradigme, la société est conçue comme un organisme et on attribuera à la société les propriétés essentielles d'un être doté de vie. En particulier, l'"être social" aura des "organes" -les institutions, par exemple-, qui occuperont des positions fixes et qui rempliront des "fonctions", lesquelles seront conçues comme complémentaires, cette complémentarité étant une condition de l'équilibre social et, par là, du maintien de la vie ou de la "santé" de l'organisme social. Dans ce paradigme, on pourra ajouter la notion analogique d'évolution, allant même jusqu'à supposer qu'une société (ou une civilisation) se développe suivant des phases qui vont depuis l'enfance jusqu'à la maturité et même la mort ou la disparition. Ce qui est essentiel dans cette représentation de la société est l'approche systémique, la priorité étant donnée au tout social, mais conçu comme totalité ou système *fonctionnel*. Cette totalité est considérée comme étant plus que la somme de ses parties, car l'ajustement et la complémentarité de celles-ci font émerger des propriétés qui ne se retrouvent pas au niveau des parties constituantes. Toute rupture de l'équilibre du système sera envisagée soit comme l'action d'un organisme extérieur, soit comme la conséquence de dysfonctions internes. Nous retrouvons notamment chez Auguste Comte (1798-1857), Herbert Spencer (1820-1903) et Émile

---

suivant laquelle les sociologues ont été longtemps les grands prêtres de la méthodologie. Robert K. Merton, qui rappelle cette affirmation, ne voit non plus dans ce phénomène que "le reflet des crises de croissance d'une discipline qui n'a pas encore atteint sa maturité" -bien que plus d'un siècle se soit écoulé depuis sa naissance! Cf. Merton, Robert K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Trad. H. Mendras, Plon, Paris, 1953, p. 69.

<sup>7</sup> Voir, à cet égard, la remarquable étude de Deutsch, Karl W, "Mechanism Organism, and Society : Some Models in Natural and Social Science", *Philosophie of Science*, vol. 18, July 1951, N° 3, qui nous a partiellement inspiré dans la construction de notre typologie de paradigmes sociologiques

Durkheim (1858-1917) les plus importantes constructions théoriques élaborées au XIXe siècle et au début du XXe siècle dans le cadre d'un paradigme organiciste, et dans le fonctionnalisme ethnologique -notamment chez A.R. Radcliffe-Brown (1881-1955) et B. Malinowski (1884-1942)- et sociologique leur développement contemporain.

Le paradigme mécaniste voit dans la société une espèce de système mécanique plutôt qu'organique. Dans ce paradigme, le social est conçu comme un espace dans lequel on trouve des éléments occupant des positions plus ou moins fixes entre lesquels il y a un jeu d'attractions et de répulsions, c'est-à-dire de forces. Le système social n'est alors perçu que comme le résultat de ce jeu de forces et, par conséquent, il est égal à la somme de ses parties. À la place de la notion organiciste de "complémentarité de fonctions sociales" nous retrouvons dans ce paradigme celle d'"équilibre des forces sociales". Les "actions sociales" d'individus et de groupes en tant qu'unités constitutives ou "atomes" des systèmes sociaux constitueront l'objet d'étude privilégié dans ce paradigme. Les théories construites à la lumière de cette conception globale de la société se rangent notamment en deux grandes "écoles" : celle de l'interactionnisme symbolique dont les représentants les plus importants ont été William James (1842-1910), Charles Horton Cooley (1864-1929) et, surtout, George Herbert Mead (1863-1931), et celle des théories de l'action sociale proprement dite représentée par Thorstein Veblen (1857-1929), Robert M. MacIver (1882-1970) et, surtout, Max Weber (1864-1920). Une tentative particulièrement importante d'articulation d'éléments des paradigmes organiciste et mécaniste a été entreprise à partir des années trente de ce siècle par Talcott Parsons (1902-1979) -ce qu'on a appelé parfois le courant "structuralo-fonctionnaliste".

Avec les travaux de Karl Marx (1818-1883) et de Friedrich Engels (1820-1895) se constitue vers le milieu du XIXe siècle un troisième paradigme caractérisé épistémologiquement, comme nous l'avons signalé, par le fait qu'il ne s'appuie pas sur une analogie quelconque, les systèmes sociaux y étant conçus comme des systèmes ayant une structure et des propriétés propres, irréductibles à celles d'autres systèmes réels. En particulier, ce paradigme oppose aux notions de "complémentarité des fonctions" ou d'"équilibre des forces sociales" la notion de conflit ou de lutte (en particulier, entre des classes sociales), ces conflits ou luttes résultant d'une inégalité sociale et d'un déséquilibre de pouvoirs sociaux.

Nous aurons l'occasion de revenir à plusieurs reprises sur cette typologie des paradigmes sociologiques ainsi que sur des théories élaborées à l'intérieur de ces paradigmes. Il nous faut cependant insister sur le fait que, tout en se situant à l'intérieur d'un paradigme ou d'un autre, ces théories divergent non seulement les unes par rapport aux autres, mais encore en ce qui concerne leur distance par rapport à la conception de l'objet qui caractérise un paradigme ou l'autre. En d'autres termes, les théories sociologiques divergent aussi de par leur degré de proximité ou d'éloignement du modèle paradigmatique auquel elles appartiennent

ces paradigmes devant dès lors être conçus plutôt comme des constructions ou des modèles "idéaux".

Comment expliquer la naissance de ces paradigmes au XIXe siècle et le conflit dans lequel ils se trouvent engagés depuis leur naissance même? Il n'est, certes, pas arbitraire que l'émergence de ces paradigmes et donc, de la sociologie comme nouvelle discipline scientifique est corrélative de la consolidation du capitalisme comme forme d'organisation sociale, plus exactement qu'elle se situe dans la phase industrielle du capitalisme. Il n'est pas non plus arbitraire que cette émergence soit en corrélation, d'une part avec la consolidation politique de la bourgeoisie, d'autre part avec la constitution d'une puissante classe ouvrière, de ses organisations et de son idéologie propre, les doctrines socialistes.

La constitution de la bourgeoisie comme classe sociale dominante s'est accompagnée d'un phénomène idéologique d'une importance extrême : à la conception religieuse de l'univers des classes féodales dont celles-ci tiraient la légitimité de leur domination sociale et politique, la bourgeoisie substitue une conception scientifique du monde. La vision religieuse du monde des anciennes classes féodales se caractérisait par son dogmatisme et son idéalisme. Elle était dogmatique parce qu'elle reposait sur des "dogmes", c'est-à-dire sur des vérités absolues, parce que transmises par la divinité. Elle était idéaliste parce qu'elle faisait de l'esprit ou de l'"âme" le principe moteur de toute existence, voire de toute réalité. À ce dogmatisme et à cet idéalisme, les nouvelles classes bourgeoises opposeront une vision scientifique du monde fondée essentiellement sur le rationalisme et le matérialisme. Le principe rationaliste octroie à la raison humaine la capacité et le pouvoir de découvrir la vérité, le principe matérialiste met l'emphase sur l'étude de la matière et de ses propriétés. Ces deux principes constituent les composants essentiels de l'esprit scientifique moderne qui se développe à partir du XVIe siècle et qui s'applique, d'abord, à l'étude de la nature physique. C'est la naissance de l'astronomie, avec Copernic (1473-1543) et Kepler (1571-1630), de la physique, avec Newton (1642-1727), enfin, de la chimie, avec Lavoisier (1743-1794). Ce sera au XVIIIe siècle que la raison sera appliquée non seulement à l'étude de la nature physique, mais dorénavant, à celle des phénomènes humains, notamment avec Voltaire (1694-1778), Montesquieu (1689-1755), Diderot (1713-1784) et Rousseau (1712-1778). La première science sociale au sens strict ne verra cependant la lumière qu'à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle en Angleterre avec l'économie politique -Adam Smith (1723-1790) et David Ricardo (1772-1823), notamment.

L'économie politique est construite comme science se rapportant aux processus économiques, c'est-à-dire aux phénomènes relatifs à la production, à l'échange, et à la répartition du produit social. Ces phénomènes sont censés être régis par des lois objectives, éternelles et immuables. Ils sont rapportés à des individus dont le comportement se caractériserait par la recherche de l'intérêt personnel avec un maximum de jouissance et un minimum de peine ("*homo*

*oeconomicus*"). Enfin, ces phénomènes sont étudiés dans le cadre d'une société composée de classes sociales immuables définies par leur fonction économique, où l'activité économique est censée reposer sur l'échange, et où domine inexorablement la concurrence. Suivant Adam Smith, par la division du travail et l'échange la société s'avère être une sorte de casse-tête cependant parfaitement ordonné, l'intérêt de chaque individu se trouvant finalement en harmonie avec celui de la société dans son ensemble.

La justification idéologique des sociétés capitalistes et, du même coup, de la domination sociale des classes bourgeoises fournie par l'économie politique sera contestée par les doctrines socialistes qui s'élaborent en même temps que se constitue, dans les pays nouvellement capitalistes, une puissante classe ouvrière et se développent ses organisations et ses luttes. Ces doctrines, qui s'attaquent au fondement même du système capitaliste -la propriété privée, la concurrence, l'organisation en classes -, apportent les éléments d'une nouvelle vision de l'être humain et de la société. Saint-Simon (1760-1825) -critique de la propriété privée, socialisme planificateur-, Ch. Fourier (1772-1837) - critique de la concurrence, défense de la fraternité-, et L. Blanc (1811-1882) -auto-organisation, coopérativisme- élaborent en France ces doctrines dans le contexte d'une singulière aggravation de la lutte des classes.

C'est dans cette conjoncture complexe, à la fois économique, politique et idéologique qu'émerge la science du social, et il n'est pas dès lors étonnant qu'elle émerge sous la forme de discipline en conflit paradigmatique, c'est-à-dire marquée par une différence idéologique profonde : tandis que le paradigme marxiste revendique son appartenance au champ idéologique des doctrines *critiques* socialistes et son articulation historique avec la classe ouvrière, les théories organicistes avec lesquelles débute la sociologie officielle et académique ne cachent pas leur fonction justificatrice et apologétique du système capitaliste. Auguste Comte, à qui d'ailleurs l'on doit la création du terme de sociologie, n'hésite pas par exemple à affirmer qu'il revient aux sociologues d'expliquer la nécessité de l'ordre industriel et de l'ordre social et, de ce fait, ajouter "une sorte d'autorité morale à la puissance de commandement des entrepreneurs et des banquiers" <sup>8</sup>. Et Émile Durkheim ne se gêna pas d'écrire quelques années plus tard que "ce qu'il faut pour que l'ordre social règne, c'est que la généralité des hommes se contentant de leur sort. Mais ce qu'il faut pour qu'ils se contentent, ce n'est pas qu'ils aient plus ou moins, c'est qu'ils soient convaincus qu'ils n'ont pas le droit d'avoir plus" <sup>9</sup>.

Certes, cette fonction justificatrice et apologétique s'exerce aujourd'hui généralement d'une façon moins explicite et plus subtile. Elle ne continue pas

<sup>8</sup> Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, tome VI, Schleider Frères, Paris, 1908, spéc. pp. 341-65.

<sup>9</sup> Durkheim, Émile, *L'Économie sociale*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1928, p. 291.

moins, et ne peut pas ne pas continuer de marquer la sociologie officielle et académique, et ceci, dans la mesure même où les paradigmes qui l'ont vu naître continuent, certes sous des formes variées, à être dominants dans la discipline. Pour sa part, le paradigme marxiste et, d'une manière plus générale, celui que l'on appelle du conflit ou critique a connu tous les avatars des conflits sociaux eux-mêmes qui ont marqué jusqu'à présent l'histoire contemporaine. Longtemps proscrit dans les milieux académiques, il devient théorie officielle dans les pays à régime non capitaliste à partir de 1917 et acquiert au moins pendant une certaine période une respectabilité universitaire en Occident.

### 3. Ontologie et sciences sociales

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons vu que tout paradigme repose sur une image ou représentation de son objet. Dans le cas des paradigmes sociologiques, il s'agit d'une image ou représentation du social ou de la société. Ceci veut dire qu'à la base d'un paradigme nous devons toujours pouvoir retrouver des prises de position concernant la *nature* de l'objet en question, autrement dit des postulats ontologiques (du grec *ôn*, *ontos*, "l'être", "ce qui est", et *logia*, "théorie"). Des postulats ontologiques concernant la nature de la société, du social et de l'être humain constituent, à strictement parler, des prises de position philosophiques. Cette dimension -dite "métaphysique" ou "métaparadigmatique" chez M. Masterman (voir section 1 de cette Introduction)- de tout paradigme scientifique fait voir clairement que la science n'est pas libre de perspectives philosophiques, au contraire qu'elle les suppose toujours et repose même sur elles.

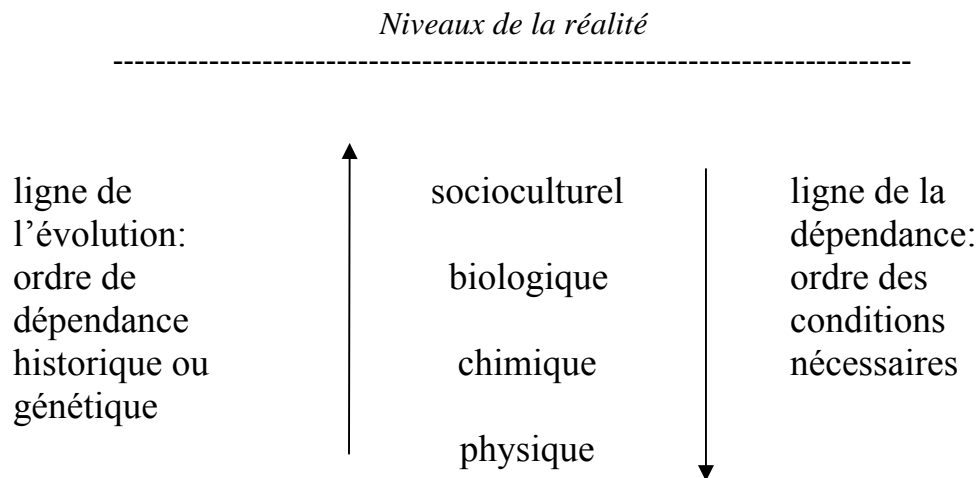
Quels sont les postulats ontologiques de la science moderne? Acceptons que, parmi ces postulats, les suivants soient d'une importance Capitale <sup>10</sup> : 1. il y a un monde extérieur; 2. le monde est composé de choses; 3. les formes sont des propriétés des choses; 4. les choses sont associées dans des systèmes; 5. chaque système, à l'exception de l'univers comme totalité, se trouve en interaction partielle avec d'autres systèmes; 6. toute chose change; 7. rien ne vient du néant, et rien ne va vers le néant; 8. toute chose satisfait des lois; 9. il y a plusieurs types de lois; 10. il y a plusieurs niveaux d'organisation de la réalité répondant, chacun, à des lois spécifiques.

Arrêtons-nous au présupposé 10 qui peut être appelé le principe ontologique du pluralisme. Il affirme que la réalité n'est pas un bloc homogène, mais plutôt un

---

<sup>10</sup> Cf. Bunge, Mario, "Metaphysics and Science", *General Systems*, Vol. XIX, 1974.

tout ayant une structure à plusieurs niveaux, chacun étant caractérisé par un ensemble de propriétés et de lois. La division disciplinaire des sciences renvoie, d'une manière ou d'une autre, aux différents niveaux reconnus : les niveaux physique, chimique, biologique et socioculturel. Il est à remarquer que la notion de niveau suggère l'existence d'une organisation hiérarchique et, en effet, il est possible de supposer que les niveaux "supérieurs" -dont le niveau socioculturel - sont enracinés dans les niveaux "inférieurs". Cet enracinement peut même être considéré sous la forme d'une double dépendance : dépendance historique ou génétique dans la mesure où les niveaux supérieurs ont été engendrés à partir des niveaux "inférieurs" dans une suite de processus évolutifs, et dépendance actuelle, permanente, dans la mesure où l'existence des niveaux "supérieurs" suppose toujours celle des niveaux "inférieurs" -celle-ci étant donc une condition nécessaire de celle-là. Lorsqu'on affirme cette double dépendance des niveaux "supérieurs" par rapport aux niveaux "inférieurs", on définit une position philosophique de type matérialiste. Nous pouvons représenter cette position de la manière suivante.



Remarquons encore que la notion de niveaux de la réalité suppose leur autonomie relative : ces niveaux se caractérisent par des propriétés et des lois spécifiques et c'est en ce sens qu'ils présentent une autonomie - qui n'est cependant que relative puisque l'existence de lois de niveau "supérieur" suppose, historiquement et actuellement, celle des lois de niveau "inférieur".

Le principe ontologique du pluralisme invite à penser *chacun* de ces niveaux de la réalité comme étant, à leur tour, non pas de blocs homogènes, mais des tous organisés en sous-niveaux, et suggère pour ces sous-niveaux des formes de dépendance semblables : le double enracinement des sous-niveaux "supérieurs"

dans les sous-niveaux "inférieurs". Seulement, si une position philosophique de type matérialiste a bien été, dès leurs origines mêmes, la tendance spontanée des sciences de la nature -sciences constituées autour des niveaux physique, chimique, et biologique, et leurs respectifs sous-niveaux-, il n'en a pas été le cas pour toutes les disciplines qui se sont constituées au XIXe siècle autour du niveau socioculturel. Bien au contraire, la sociologie académique naît, avec Auguste Comte, marquée par l'idéalisme : l'histoire de l'humanité, pense Comte, est dominée par le développement des idées, par le progrès intellectuel -de sorte que, d'ailleurs, dans la "nécessaire hiérarchie sociale", il faut concevoir aussi "la classe spéculative au-dessus de la masse active" <sup>11</sup>. C'est pourquoi Karl Marx se trouve, dans l'Allemagne du milieu du XIXe siècle, confronté au besoin de discuter les positions philosophiques de type idéaliste qui constituaient des présupposés des nouvelles disciplines qui étaient en train de prendre forme autour du niveau socioculturel <sup>12</sup>.

Considérons maintenant le postulat 5 suivant lequel chaque système réel -à l'exception de l'univers comme totalité -se trouve en interaction partielle avec d'autres systèmes. Ce postulat commande la tâche de chercher des relations entre les systèmes, par conséquent de ne pas séparer, encore moins autonomiser ce qu'on peut appeler les "dimensions" de la vie sociale. Or la sociologie académique naît et se définit encore aujourd'hui justement comme discipline dont l'objet -le social ou la socialité- est pensé comme *autre* que l'objet économique, l'objet politique, etc., allant même jusqu'à se démarquer d'un social autre -celui des peuples "primitifs" ou "sauvages", dès lors objet d'une autre discipline, l'ethnologie.

En effet, dès son émergence l'étude du social entreprise dans le cadre de la sociologie académique instaure une différence radicale entre l'analyse des sociétés "modernes" -en fait, des sociétés capitalistes "centrales" et dominantes-, et l'analyse des sociétés "primitives" -en fait, les sociétés non capitalistes, "périphériques" et dominées-. L'analyse des sociétés "modernes" sera l'objet de la sociologie, celle des sociétés "primitives" de l'ethnologie -ou de l'anthropologie-. Ce partage disciplinaire est en correspondance avec la constitution des grands empires coloniaux modernes, résultat du processus d'expansion mondiale du système capitaliste.

La fin du colonialisme politique -après la Deuxième Guerre mondiale- verra naître la sociologie du "sous-développement" ou des sociétés "sous-développées", la distinction de sociétés pénétrant alors à l'intérieur même de la discipline sociologique. L'ethnologie, à son tour, suite à la disparition ou à l'extermination presque totale des peuples dits "primitifs" tendra à se concentrer dans l'étude du monde rural, voire de groupes marginaux.

---

<sup>11</sup> Comte, Auguste, *ibid.*, p. 342.

<sup>12</sup> Cf. Marx, Karl - Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968.



Il n'est certes pas difficile de voir à l'œuvre dans ces partitions interdisciplinaires et intradisciplinaires une fonction justificatrice et apologétique. La terminologie même de ces disciplines (sociétés "modernes" ou "développées", et sociétés "primitives" ou "sous-développées") implique un jugement de valeur qui a comme effet, d'abord de justifier la prééminence des sociétés capitalistes - par rapport aux sociétés non capitalistes, "primitives"-, ensuite des sociétés du capitalisme "avancé" - par rapport aux sociétés "sous-développées".

Le résultat global de ces partages et de ces séparations est une mosaïque de sciences ou de disciplines, toutes "sociales", qui se sont développées d'une manière parfaitement autonome. Dans une telle situation, la vocation "totalisante" de la sociologie dans laquelle s'exprime cependant la force propre de ce postulat sous-jacent à toute entreprise scientifique ne peut se réaliser que d'une manière toujours bâtarde : soit sous la forme de tentatives "inter" ou "multidisciplinaires" - vouées, dès le départ, à l'échec par manque d'une théorie réellement unifiante- soit sous la forme de construction de "sociologies spéciales" d'un certain type - "sociologie économique", "sociologie politique"-, ou de disciplines "à teneur sociologique" -"psychologie sociale", "histoire sociale"-, à statut flou et nécessairement indéfinissable.

## 4. Épistémologie et disciplines sociales et humaines

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons de nous référer aux principes ontologiques présumés par tout paradigme scientifique, en particulier, (1) à ces principes qui portent sur la nature de l'objet sociologique : comment concevoir la société? Comme un organisme? Comme un système mécanique? Ou comme une organisation tout à fait particulière irréductible à d'autres formes d'organisation?; (2) à ces principes qui portent sur la place de cet objet dans l'univers même du réel -principe du pluralisme- et sur le type de relations existant entre les divers composants de la réalité -principe matérialiste ou principe idéaliste-. Nous devons maintenant nous référer à une question d'ordre plutôt épistémologique, car elle concerne non pas l'idée que l'on se fait de la réalité ou de l'objet à étudier, mais la conception même de cette étude, le type de science que l'on se propose de construire. Cette question est particulièrement importante en sciences sociales et humaines parce qu'elle traverse tout leur développement et a créé des difficultés redoutables d'ordre méthodologique. Certains auteurs ont même vu dans les prises de positions

adoptées face à cette question, des définitions d'ordre paradigmatique. Le fait est que ces prises de position ont conduit à toute une autre série de partitions que nous relèverons incessamment.

C'est le philosophe grec Aristote (384-322 av. J.-C.) qui, pour la première fois, pose le problème qui nous intéresse en affirmant qu'il n'y a de science que du général, car dès lors, une connaissance théorique de l'individuel s'avère impossible. Certes, cela ne veut pas dire que l'individuel ou le particulier ne puisse pas être connu - c'est pour Aristote, justement l'objet de la connaissance historique-, mais non seulement cette connaissance serait non théorique et purement descriptive, elle constituerait aussi, et par là même, une connaissance d'un genre inférieur. De sorte que, comme il a été signalé, nous nous trouvons alors enfermés dans un dilemme : "(...) ou bien il y a connaissance de l'individuel, mais elle n'est pas scientifique, ou bien il y a science du fait humain, mais qui n'atteint pas les individus" <sup>13</sup> Dilemme d'autant plus redoutable que, dès lors, et dans la mesure où la pratique rencontre son lieu, son objet, dans l'individuel, c'est-à-dire dans des processus ou des phénomènes toujours spécifiques, individués, ou bien elle se condamne à être une pratique sans fondement ou bien elle est obligée à chercher ce fondement ailleurs que dans la science.

Rien n'illustre mieux le fait qu'il s'agit d'un problème épistémologiquement constitutif et qui, pourtant, est loin d'avoir reçu une solution satisfaisante que les partitions qui, à tous les niveaux, traversent l'espace des disciplines sociales et humaines académiques et trouvent dans cette tension entre le général et le particulier leur raison d'être médiate ou immédiate. Partition *intradisciplinaire* comme celle qui sépare une ethnographie vouée à l'observation et à la description au classement, au travail sur le terrain, à la limite ou dans le meilleur des cas, à la "monographie" - grec *monos* "seul", "unique", et une ethnologie / anthropologie visant à une "connaissance globale de l'homme"; partition *interdisciplinaire* aussi dont la plus remarquable est sans doute celle qui sépare l'histoire de la sociologie ou, pour reprendre les termes de W. Dilthey, les sciences historiques des "sciences morales systématiques" - dans la mesure où celles-ci, seules, porteraient sur des "systèmes", c'est-à-dire sur des ensembles structuraux constants permettant le développement de théories générales; partition, enfin, que certains considèrent *paradigmatique* qui distingue une visée cognitive "idiographique" et une visée cognitive "nomothétique" - la première cherchant une connaissance de l'individuel, la deuxième une connaissance de régularités d'ordre général -.

Il est clair qu'à la base de ce problème se trouve une certaine conception de la théorie. Dans l'approche positiviste traditionnelle, qui a dominé et domine encore largement la conception de la science, la théorie est conçue exclusivement comme ensemble d'énoncés nomothétiques, c'est-à-dire comme système d'hypothèses de

<sup>13</sup> Granger, Gilles-Gaston, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier, Ed. Montaigne, Paris., 1960, p. 185.

forme légale (du grec *nomos*, "loi"). La caractéristique d'une loi est, en effet, qu'elle porte non pas sur des phénomènes ou des processus individuels, particuliers, mais sur des *classes* de phénomènes ou de processus, et qu'elle énonce des rapports *constants* entre eux. C'est en ce double sens qu'une loi vise le "général". On voit dès lors que si la connaissance scientifique est définie comme connaissance théorique, et que la théorie est caractérisée exclusivement comme connaissance légale, c'est-à-dire portant sur ce qui est commun à plusieurs phénomènes ou processus - et qui en fait des classes -, et constant, alors l'unique, le spécifique, ou l'individuel apparaît hors de portée de cette connaissance.

Comment résoudre le dilemme si bien exprimé dans la formulation à laquelle nous avons fait référence? Comme nous l'avons vu, une réponse fréquente et répandue consiste à distinguer des intérêts ou des visées cognitives, certaines disciplines étant ainsi "idiographiques" ou "individualisantes", d'autres plutôt "nomothétiques" ou "généralisantes"<sup>14</sup>. En règle générale, les premières fourniront surtout des descriptions, tandis que seules les deuxièmes pourront fournir des explications. Ce qui est compréhensible si seules les lois sont censées pouvoir fournir des explications.

Une variante particulièrement importante de cette partition, représentée par le courant historiciste allemand, spécialement par W. Dilthey (1833-1911), attribuera aux disciplines "idiographiques" - notamment l'histoire, mais aussi celles qui ont pour objet les "modalités de la vie de l'esprit" dans l'État, la société, le Droit, les mœurs, l'éducation, l'économie, etc. (*Geisteswissenschaften*, de l'allemand *geist*, "esprit"), une méthode propre, la "compréhension" (*verstehen*) : une espèce de connaissance de l'âme tout entière plus que de l'entendement ou de la raison. Dans cette perspective, l'ensemble des sciences humaines aurait un statut épistémologique et méthodologique différent de celui des sciences de la nature (*Naturwissenschaften*). (Il est à noter la prise de position idéaliste qui sépare et rend autonome "la vie de l'esprit" par rapport à ses conditions matérielles d'existence, et fait des "modalités" de cette vie de l'esprit l'objet des disciplines sociales et humaines).

D'autres réponses, par contre, partent de la reconnaissance de la nécessité d'articuler la connaissance du général et du particulier, et proposent diverses solutions à ce problème. Il nous faut mentionner surtout, à cause de son importance, celle de Max Weber. Max Weber formule la question qui nous préoccupe en toute clarté : comment élaborer le concept rigoureux d'une réalité singulière étant donné qu'on ne saurait procéder par généralisation puisqu'une telle démarche subordonne les phénomènes à des lois qui dépouillent précisément le singulier de ses caractères distinctifs? Mais, d'autre part, est-il possible de former des concepts individuels théoriques, bien qu'on admette couramment que les concepts théoriques doivent être généraux?

---

<sup>14</sup> C'est le philosophe allemand W. Windelband qui a introduit cette terminologie.

Weber croit trouver la solution du problème dans la construction méthodologique qu'il appelle "idéaltipe". L'idéaltipe est le concept d'une individualité -par exemple, *le capitalisme*- obtenu par accentuation ou amplification unilatérale de points de vue qui rassemblent en un tableau de pensée homogène des traits et des caractéristiques d'une réalité singulière. L'idéalité de cette construction conceptuelle vient du fait qu'on ne retrouve jamais -ou rarement- celle-ci dans la réalité empirique ou concrète. C'est l'*écart* de la réalité empirique par rapport à l'idéaltipe que celui-ci permet alors de mesurer <sup>15</sup>.

Un des mérites de la solution proposée par Weber réside dans le fait d'avoir libéré la notion de théorie de la seule notion de loi ou de régularité générale, et de permettre ainsi de penser la théorie comme construction conceptuelle d'une certaine espèce. Ainsi, la théorie n'exclut pas la présence d'hypothèses générales, bien au contraire, mais elle ne se caractérise pas par cette présence. D'un autre côté cependant la reconstruction conceptuelle singularisante qu'est l'idéaltipe comporte, chez Weber, l'idée de *partialité* nécessaire. Comme nous venons de le voir, en effet, un idéaltipe ne peut être qu'une reconstruction partielle de la réalité, et ceci, non pas simplement parce que toute la réalité ne pourrait pas entrer dans l'image mentale du sociologue, mais plus fondamentalement, parce que, pour Weber, toute reconstruction singularisante l'est par rapport à des valeurs. Il s'ensuit, que ne serait-ce qu'en principe, il y aurait autant de perspectives sociologiques de l'objet en question -autant donc d'idéaltypes- que des valeurs servant à la sélection des aspects ou des caractéristiques en vue de la reconstruction singularisante.

La difficulté que rencontre la solution de Weber est qu'elle laisse inexorablement la place à un moment arbitraire et pourtant décisif : celui du choix de valeurs. En principe, rien ne justifie un choix plutôt qu'un autre et l'espoir de Weber est que la diversité des valeurs des sociologues, et la variation des points de vue qu'elle amène permettent, en fin de compte, de parvenir à une connaissance plus juste par la simple addition de connaissances partielles. Corrélativement, le problème de l'action sociale et politique se pose chez Weber dans les mêmes termes : en dernière instance, elle n'a pas un fondement rationnel, car elle dépend d'un choix de valeurs qui se dispense d'une justification.

Le point de vue que nous adoptons dans cet ouvrage reprend l'idée suivant laquelle la théorie doit être conçue comme construction conceptuelle, mais elle en diffère en postulant qu'à la base de cette construction se trouvent cependant non pas des artefacts méthodologiques, encore moins des concepts fondés sur un choix plus ou moins arbitraire de valeurs, mais des abstractions qui condensent des déterminations réelles multiples et complexes. Ainsi, par exemple, la notion

---

<sup>15</sup> Cf. Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965, surtout pp. 180-206. Pour une courte présentation de la méthodologie de Weber, voir Freund, Julien, *Sociologie de Weber*, Presses Universitaires De France, Paris, 1968, chap. II.

centrale du mode de production de la socialité est, dans cette perspective, celle d'un objet "abstrait-formel" en ce sens que rien, dans la réalité sociale, ne correspond à un mode de production de la socialité, et ceci non pas parce que le mode de production de la socialité est un idéaltype obtenu par accentuation de traits, mais parce que la réalité sociale ne montre que des combinaisons de modes de production de la socialité et que, du fait de leur combinaison, ceux-ci subissent dans la réalité des transformations plus ou moins considérables par rapport à leur construction abstraite-formelle. Corrélativement, l'adéquation de l'action sociale pratique se fonde, dans cette perspective, sur le fait que la pratique peut porter, grâce justement à la connaissance rendue possible par ces constructions conceptuelles théoriques, sur ce qui détermine structurellement les objets ou processus concrets singuliers <sup>16</sup>.

C'est au cours de la construction systématique des concepts abstraits-formels de la théorie -dont, en premier lieu, celui du mode de production de la socialité-, et de la fixation de leurs liens avec les concepts "empiriques", que nous verrons à l'oeuvre cette dialectique caractéristique de l'approche qui préside à cet ouvrage.

## 5. Empirisme, science sociale et connaissance sociale

[Retour à la table des matières](#)

Il ne faut pas confondre "empirisme" et "empirie" (ou "empirique"). Le mot "empirie" (du grec *empeiria*, "expérience") réfère à ce qui est observable soit directement par nos sens, soit par des instruments qui prolongent ou multiplient la capacité et la fiabilité de nos sens (microscopes, radiographies, techniques diverses d'analyse chimique, mais aussi sondages, procédés statistiques, etc.). À l'exclusion de la mathématique et de la logique -qui portent sur des formes vides de contenu, ce qui leur permet de fournir des outils pour toutes les autres disciplines-, les sciences de la nature et les sciences sociales et humaines sont des sciences empiriques, en ce sens précis qu'elles ne peuvent pas se passer d'utiliser des données ou des informations fournies par nos sens ou par des instruments qui

---

<sup>16</sup> Pour une analyse en profondeur de cette solution, voir Nowak, Leszek, *The Structure of Idealization. Towards a Systematic Interpretation of the Marxian Idea of Science*, D. Reidel Publ. Co., Dordrecht, Holland, 1980. Pour une illustration du fonctionnement de ces concepts dans l'analyse sociologique concrète, ainsi que l'examen de certaines réponses au problème traité ici, voir Miguelez, Roberto, "L'articulation du général et du particulier : une approche méthodologique dans le champ des sciences sociales", *Philosophiques*, vol. XI, N° 2, octobre 1984.

les prolongent ou les multiplient. L'empirisme, par contre, est une *doctrine* suivant laquelle la connaissance, et plus particulièrement la connaissance scientifique doit partir de, et être fondée sur des données empiriques. L'empirisme radical fera même de *notre* expérience le seul objet de connaissance -comme si toute la réalité pouvait s'épuiser dans l'expérience que peuvent en avoir les humains.

L'empirisme est à rejeter au moins pour trois raisons. D'abord, il est faux que le point de départ de la connaissance soit une donnée ou une information : la connaissance comme entreprise débute par la découverte d'un problème. On peut constater que dans plusieurs sociétés certains groupes sociaux disposent d'un pouvoir économique et que d'autres n'en disposent d'aucun (information ou donnée empirique). Ce qui déclenche un processus de connaissance c'est la question que nous pouvons formuler à partir de ce constat : par exemple, pourquoi certains groupes sociaux se trouvent-ils en possession d'un tel pouvoir? Par ailleurs, la recherche même de cette donnée est le produit ou la conséquence d'une question : y a-t-il des groupes sociaux qui disposent d'un pouvoir économique tandis que d'autres ne l'ont pas?

Deuxièmement, les données ou les informations ne sont pas des acquis spontanés qui, en quelque sorte, s'imposeraient à nos sens - encore moins aux instruments que nous utilisons- : dans l'univers de ce qui est observable, nous pratiquons une sélection qui est toujours fondée sur des attentes, des croyances, des intérêts, des idées, des hypothèses, etc. Enfin, et plus important encore, les concepts théoriques ne sont pas déduits ou inférés des données ou des informations. C'est tout particulièrement le cas des concepts portant sur des objets abstraits-formels qui sont non directement observables et, dans certains cas, même non existants -comme nous l'avons vu dans la section précédente. On pourrait ajouter encore le fait que les données et les informations ne constituent jamais les seuls éléments qui décident de l'acceptation d'une théorie : comme nous l'avons vu dans les sections 1 et 2 de cette introduction, la notion du paradigme scientifique renvoie à l'idée d'un mécanisme autrement plus complexe de production et d'acceptation de connaissances.

Les doctrines empiristes ont dominé et façonné une bonne partie de la sociologie académique, tout particulièrement aux États-Unis. Sous leur forme la plus rudimentaire et la plus bornée, elles croient trouver dans les données et les informations, des faits "purs". Sous une forme plus raffinée, elles prétendent arriver, par divers procédés méthodologiques, à inférer des connaissances plus générales à partir des seuls phénomènes observés. Dans le premier cas, les données empiriques sont censées être le fondement de la science sociologique, ce qui se trouve à la base de celle-ci ou ce sur quoi cette science s'appuierait. Dans le deuxième cas, ces données "pures" constituent le point de départ présumé de la connaissance du social.

Une illustration particulièrement saisissante de l'emprise de l'empirisme dans les sciences sociales académiques est l'utilisation massive de techniques statistiques non pas seulement comme outil mathématique pour l'obtention d'informations plus raffinées et plus fiables quantitativement, mais aussi, et surtout comme méthode pour l'obtention de vérités générales. Ainsi, la découverte d'une corrélation c'est-à-dire le constat d'un rapport entre phénomènes variant l'un en fonction de l'autre sera considérée comme découverte d'une relation générale réelle ayant un pouvoir explicatif, voire même comme découverte d'une loi. Le caractère logiquement fallacieux d'une telle prétention a été souligné à plusieurs reprises, car une association entre phénomènes peut être purement accidentelle ou le produit d'une convergence théoriquement non pertinente. Cependant, la littérature sociologique continue à offrir maints exemples d'une telle prétention, et la recherche d'une solution satisfaisante du problème a hanté la méthodologie sociologique <sup>17</sup>.

Il y a plus, et plus décisif encore en ce qui concerne la connaissance du social. Dans ce domaine, les "faits" se présentent à une conscience qui est toujours déjà (socialement) façonnée pour les percevoir et les interpréter d'une *certaine* manière - la perception étant d'ailleurs, déjà une interprétation -. Ainsi, par exemple, l'intérêt que rapporte un capital placé à la banque ou dans une entreprise est perçu comme propriété du capital lui-même de s'accroître, de "fructifier" - comme si l'argent pouvait faire des petits -. Ou le salaire est perçu comme rétribution du travail - le profit étant alors imputable aux qualités de "gestion" du capitaliste.

Lorsque l'empirisme sociologique s'attache aux faits "purs", aux données de l'observation - considérées justement comme étant toujours données -, il s'attache à ce qui est *immédiatement* vécu, donc à ce que perçoit et interprète une conscience *déjà* socialement constituée pour percevoir et interpréter ainsi. Ces faits ne sont donc jamais "purs" et ces observations ne peuvent jamais être suffisantes à une connaissance des mécanismes du social. Si la connaissance des choses coïncidait avec leur apparence, la science serait superflue : cet aphorisme n'est nulle part aussi valable qu'en sociologie. Il s'ensuit comme exigence le dépassement du vécu social, non pas comme négation de celui-ci, mais, bien au contraire, comme compréhension des mécanismes qui le produisent ainsi. Cette exigence implique d'aller au-delà de ce qui est directement observé. Elle implique donc l'utilisation de concepts abstraits-formels.

---

<sup>17</sup> Pour une discussion approfondie de ce problème, et d'une manière générale, d'un usage empiriste de la comparaison en sciences sociales, voir Miguelez, Roberto, *comparaison interculturelle*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1977, spéc. chap. V.

*L'analyse des formations sociales.  
2e partie : Problématique*

# Chapitre 1

---

## Les fondements non sociaux de la société humaine : problématique

[Retour à la table des matières](#)

L'être humain -et la formule est devenue une vérité du sens commun-, est un animal social. Il n'est cependant pas le seul animal qui vit en société. D'autre part, il n'est pas un animal comme les autres, ne serait-ce que parce que nous lui reconnaissons des attributs particuliers qui le distinguent radicalement de l'ensemble des autres espèces animales : l'humanité de l'être humain semble bien impliquer une fracture dans la série des êtres vivants. Cette humanité de l'être humain n'est pas sans rapport avec une forme de socialité spécifiquement humaine. De plus, il est possible de voir une relation étroite entre humanité et socialité humaine. Cette problématique renvoie d'une manière inexorable à la question du rapport entre biologie et humanité et, par là même, entre biologie et socialité humaine.

Cette problématique peut être envisagée suivant trois perspectives. Une première perspective peut justement rejeter l'existence d'une fracture radicale dans la série animale dont l'espèce humaine serait l'expression. De même que dans l'explication du comportement individuel et social de n'importe quelle autre espèce animale, celle du comportement individuel et social humain devrait alors chercher les déterminations biologiques, voir purement génétiques qui se trouvent à l'origine de ces comportements. La sociobiologie constitue la tentative de réalisation de ce programme dans le domaine des sciences sociales. Dans ce



programme, les fondements non sociaux, biologiques, de la société humaine sont pensés comme des pures et simples déterminations de la socialité, cette dernière étant ainsi réduite à une pure et simple manifestation biologique. À l'autre extrême de cette perspective, on peut faire de l'humanité ou, plus exactement, d'une ou plusieurs de ses caractéristiques fondamentales, des phénomènes sans rapport aucun avec la complexion corporelle de l'être humain et les besoins qui en découlent. La question des fondements non sociaux de la socialité humaine n'a alors, à strictement parler, pas de place dans une telle perspective. Au réductionnisme matérialiste -représenté par la sociobiologie-, s'oppose alors un réductionnisme de type idéaliste. Dans une troisième perspective, dialectique et non réductionniste, l'analyse de la complexion corporelle de l'être humain, de sa spécificité biologique, sert à saisir et à comprendre la rupture que représente l'humanité par rapport aux autres formes de vie animale. Les fondements non sociaux de la société humaine apparaissent alors non pas comme des déterminations de l'humanité et de la socialité, mais comme ce qui rend possible cette forme particulière et unique de socialité qu'est la socialité humaine.

Dans ce chapitre, nous passons en revue un ensemble de théories et nous nous référons à un ensemble d'informations qui permettent d'examiner cette problématique. Il sera donc notamment question du rapport entre biologie et socialité, de l'origine de l'espèce humaine, de sa place dans la série animale, des hypothèses portant sur la cause des caractéristiques uniques de cette espèce, enfin des phénomènes fondamentaux du psychisme humain que vise la notion de "conscience".

## 1.1. Le réductionnisme matérialiste de la sociobiologie

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons vu dans la section 3. "Ontologie et sciences sociales" qu'une position philosophique de type matérialiste peut se définir par l'affirmation d'une double dépendance du niveau "supérieur" socioculturel par rapport aux niveaux "inférieurs" biologique, chimique et physique : dépendance historique ou génétique dans la mesure où l'on postule que le niveau socioculturel a été engendré, au cours des temps, à partir des autres niveaux dans une suite de processus évolutifs, et dépendance toujours actuelle dans la mesure où le niveau socioculturel ne pourrait pas exister sans la présence de conditions physiques, chimiques et biologiques déterminées. Comme nous l'avons vu aussi, il ne faut pas concevoir cette double dépendance comme une détermination intégrale des niveaux les plus élevés par les niveaux moins élevés : l'autonomie relative de

chaque niveau se manifeste sous la forme de propriétés et de lois propres à chaque niveau, irréductibles à celles des autres (postulat ontologique n° 10). Ainsi, la progression évolutive implique l'émergence de propriétés nouvelles, résultat des formes supérieures d'organisation de la matière. Le rejet ou la méconnaissance de ce postulat caractérise le réductionnisme.

Il y a deux types de réductionnisme : le réductionnisme idéaliste et le réductionnisme matérialiste. Le premier cherche dans les niveaux "supérieurs", plus exactement dans l'esprit ou dans la pensée, les déterminations des autres niveaux. Le second, au contraire, réduit les phénomènes de niveau "supérieur" à ceux des autres niveaux. Le biologisme en tant que tentative d'expliquer les phénomènes socioculturels à partir des seules propriétés et lois du niveau biologique est donc, au sens strict, un réductionnisme matérialiste. La sociobiologie est l'exemple le plus frappant et le plus important aujourd'hui d'un réductionnisme matérialiste en sciences sociales.

On s'accorde pour considérer la parution, en 1975, de l'ouvrage d'Edward O. Wilson, *Sociobiology : The New Synthesis* <sup>18</sup>, comme l'acte de naissance officielle d'une nouvelle science censée, selon un de ses partisans les plus enthousiastes, initier -ou achever- le processus "de déclin et de dépérissement de la sociologie" <sup>19</sup>. Certes, des programmes biologistes avaient déjà été proposés en sociologie, et cela, dès le XIXe siècle <sup>20</sup>, mais il aura fallu attendre le développement exceptionnel de certaines disciplines et théories biologiques pour qu'un tel programme puisse revoir la lumière et susciter un regain d'intérêt. La sociobiologie se présente, en effet, comme "nouvelle synthèse" de découvertes effectuées surtout en trois domaines : l'éthologie, le néo-darwinisme et l'écologie.

L'éthologie, science des comportements des espèces animales, inspire à la sociobiologie une de ses orientations de base : la généralisation au comportement humain non seulement des méthodes utilisées dans l'étude du comportement des autres espèces animales, mais aussi, et surtout, la généralisation de ses résultats.

<sup>18</sup> Wilson, Edward O., *Sociobiology : The New Synthesis*, Harvard University Press, 1975.

<sup>19</sup> Ellis, Lee, "The Decline and Fall of Sociology, 1975-2000", in Wiegele, Thomas C., *Biology and the Social Sciences. An Emerging Revolution*, Westview Press/Boulder, Colorado, 1982, pp. 261-75. Selon Ellis, un obstacle majeur au développement scientifique de la sociologie aurait été ... son antiréductionnisme! : "Two related and interdependent assumptions, écrit Ellis, retarded sociology's growth into a full-fledged science almost from its beginning. These assumptions were (1) that causal explanations of human social behavior could not be reduced to nonhuman or nonsocial levels, and (2) that human behavior was purposefully caused". *Ibid.*, p. 261.

<sup>20</sup> Ainsi, par exemple, vers 1860 le philosophe et sociologue allemand F. A. Lange propose de considérer l'histoire des sociétés comme l'objet d'une science naturelle dans la mesure où cette histoire répondrait à la loi darwinienne de la lutte pour la vie en combinaison avec les lois de la population de Malthus. Anecdote qui ne manque pas d'intérêt : Lange, se considérant aussi matérialiste que Marx et Engels, leur propose de collaborer dans la construction de cette "science". Bien entendu, le refus ne se fait pas attendre : Lange n'avait pas vu que, dans son cas, il s'agissait d'un réductionnisme -bien que matérialiste.

La fin des années soixante et le début des années soixante-dix apparaissent, en ce sens, comme largement dominées par une littérature "scientifique" et de vulgarisation consacrée à montrer des parentés comportementales entre les êtres humains et les animaux <sup>21</sup>. Le néo-darwinisme (ou théorie synthétique de l'évolution) <sup>22</sup> apporte à la sociobiologie sa deuxième orientation : l'idée d'une évolution adaptative optimale par sélection naturelle <sup>23</sup>. Enfin, l'écologie ou, plus exactement, les études écologiques portant sur la dynamique des populations se trouvent à l'origine d'une troisième dimension sociobiologique fondamentale : l'analyse de populations, celles-ci étant considérées essentiellement comme des ensembles d'individus équivalents ou interchangeables.

Ces orientations constitutives de la sociobiologie, et les conséquences qui découlent de leur articulation dans cette "nouvelle science" ne transpirent certainement pas de la définition donnée par son fondateur, E.O. Wilson : "Science qui étudie systématiquement les bases biologiques de tous les comportements sociaux". Il faut découvrir ces orientations et examiner ces conséquences dans les travaux concrets de la sociobiologie et dans les hypothèses qu'elle a proposées pour expliquer le comportement social humain. Ces travaux portent, sans exception, sur la détermination génétique <sup>24</sup> de ce comportement et visent à montrer que, dans tous les cas, les êtres vivants, y compris donc l'être humain, sont en perpétuelle compétition pour essayer d'améliorer leurs gains du point de vue du succès évolutif <sup>25</sup>. De ce point de vue, les organismes ne seraient, que les véhicules de leurs gènes, et l'intérêt de ceux-ci, à savoir leur propre reproduction, commanderait tout le comportement des organismes <sup>26</sup>. Par conséquent, le programme de la sociobiologie est, en fin de compte, la tentative

<sup>21</sup> Voir, par exemple, Ardrey, Robert, les enfants de Cain (1961), Le territoire (1966), La loi naturelle (1970), Et la chasse créa l'homme (1976); Lorenz, Konrad, L'agression (1969), Essai sur le comportement animal et humain(1970), Les huit péchés capitaux de notre civilisation (1973), L'envers du miroir (1975); Storr, Anthony, L'agressivité nécessaire (1969), Les ressorts de la création (1974); Knipe, Humphrey - Maclay, George, L'homme dominant (1972); Eibl-Eibesfeldt, Irenaus, Ethologie-biologie du comportement (1967), Contre l'agression (1972), Guerre ou paix dans l'homme(1976), L'homme programmé (1976).

<sup>22</sup> Dans les années trente, les biologistes J.B.S. Haldane, R.A. Fisher et S.Wright apportent une première solution aux problèmes se posant alors au darwinisme à la suite des acquis de la génétique. Cette solution, confirmée par postérieures, continue encore de régner sur l'ensemble de la biologie. C'est ce qu'on appelle le néo-darwinisme.

<sup>23</sup> Pour une analyse approfondie de cette orientation, voir Lewontin, R.C., "Sociobiology as an Adaptationist Program", in Wiegele, Thomas C. (ed.), Biology and the Social Sciences. An Emerging Revolution, *ibid.*, pp. 335-48.

<sup>24</sup> Rappelons que le gène, unité fondamentale de l'hérédité, est fait d'un segment de la molécule géante d'A.D.N. et affecte le développement d'un caractère (structural ou fonctionnel) en agissant au niveau biologique le plus élémentaire. Le génotype, pour sa part, est l'ensemble des facteurs génétiques qui caractérisent l'individu d'une population donnée.

<sup>25</sup> C'est la caractérisation de la sociobiologie donnée par un de ses partisans. Voir Christen, Yves, *L'heure de la sociobiologie*, Albin Michel, Paris, 1979, p. 44.

<sup>26</sup> Voir spéc. Dawkins, Richard, *Le gène égoïste*, Menges, Paris, 1978.

d'explication de tous les comportements sociaux par des influences ou des déterminations génétiques.

On comprend bien dès lors que certains de ces comportements occupent une place de choix dans la sociobiologie. C'est, d'abord, le cas de l'agressivité considérée comme une composante innée de la nature humaine, "résultat normal et prévisible d'une interaction entre gènes et milieu" <sup>27</sup> voire même du plaisir de la torture comme élément de la "psychologie de carnivore de l'homme" <sup>28</sup>. C'est le cas de l'organisation sociale hiérarchique vue comme caractère naturel de la dominance sociale, voire comme qualité nécessaire d'une société biologiquement meilleure <sup>29</sup>. C'est le cas encore de l'altruisme pensé non pas comme antinomie de l'agressivité, mais bien au contraire, comme "acceptation des principes hiérarchiques", c'est-à-dire comme "aptitude humaine à la soumission" <sup>30</sup>. C'est aussi le cas d'un supposé "sens territorial" ou de la propriété chez l'être humain - sens qui serait, bien entendu, inscrit dans les gènes <sup>31</sup>. C'est, enfin, toute la problématique de la sexualité en tant qu'un des "phénomènes clés de la biologie humaine" dont le traitement sociobiologique amène, premièrement, à concevoir les sexes comme deux espèces différentes <sup>32</sup> ayant même possiblement des cerveaux différents <sup>33</sup>, deuxièmement à considérer le sexe masculin comme biologiquement agressif et dominateur, troisièmement à voir dans la division sexuelle du travail une loi biologique.

Avec la vogue de la sociobiologie aux États-Unis et en Angleterre dans les années soixante-dix -consacrée, entre autres, par la parution de revues spécialisées <sup>34</sup>-, le champ de phénomènes susceptibles de recevoir une explication de ce genre s'amplifie d'une manière notable. Feront leur apparition des "bioéconomistes" qui, lors du congrès de 1978 de l'Association des économistes

<sup>27</sup> Voir Wilson, Edward O., *L'humaine nature*, Stock, Paris, 1979, p. 161.

<sup>28</sup> C'est la thèse de Washburn, S.L., "Speculations of the interrelations of the history of tools and biological evolution", in Spuhler, J.N. (ed.), *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, Detroit, Wayne State University Press, 1959, qui écrit : "La plupart des êtres humains éprouvent du plaisir à voir souffrir d'autres êtres humains et aiment tuer les animaux". Et dans un autre ouvrage : "La guerre a été beaucoup trop importante dans l'histoire humaine pour qu'on puisse penser qu'elle n'apportait pas de plaisir aux hommes qui y participaient". Washburn, S.L. - Lancaster, C.S., "The Evolution of Hunting", in Lee, R.B. - De Vore, I. (eds.), *Man, The Hunter*, Chicago, Aldine, 1958.

<sup>29</sup> C'est ce qu'expriment Maclay et Knipe en écrivant : "Les sociétés où le rang est le plus clairement défini sont (...) exemptes d'agitation". Maclay, G. -Knipe, H., *L'homme dominant*, Robert Lafont, Paris, 1973, p. 35.

<sup>30</sup> Christen, Yves, *ibid.*, p. 133. E. O. Wilson affirme : "Endoctriner les êtres humains est d'une absurde facilité". Cité in *Science et vie*, 728, mai 1978.

<sup>31</sup> Ardrey, R., *Le territoire*, Stock, Paris, 1976.

<sup>32</sup> Voir Trivers, R.L., "Parental Investment and Sexual Selection", in Campbell, B. (ed.), *Sexual Selection and the Descent of Man*, Chicago, Aldine, 1972.

<sup>33</sup> Voir Waber, D.P., "Sex Differences in Cognition : A Function of Maturation Rate?", *Science* (192), 1976, pp. 572-74.

<sup>34</sup> Le Journal of Biosocial Sciences apparaît en 1969.

américains tireront de leurs analyses la conclusion suivant laquelle le capitalisme lui-même est inscrit dans nos gènes<sup>35</sup> -d'où l'impossibilité biosociologique d'un succès durable du marxisme remarquée immédiatement par l'économiste Jack Hirshleifer. Le fondateur de la sociobiologie ne se privera pas non plus de voir dans les croyances religieuses, "selon toute probabilité, une partie indéracinable de la nature humaine"<sup>36</sup>, d'autres sociobiologistes avançant la thèse suivant laquelle l'idée de Dieu est un produit de la sélection naturelle<sup>37</sup>.

Ces analyses et ces interprétations ont fait l'objet d'un grand nombre de travaux critiques portant tant sur leurs faiblesses épistémologiques et méthodologiques que sur la fonction idéologique justificatrice du système social dominant -le système capitaliste-, voire du racisme, du sexisme et de la guerre d'agression<sup>38</sup>. Nous nous contenterons de signaler le défaut essentiel de la sociobiologie associée à son réductionnisme biologiste.

"La culture, écrit Dobzhansky, n'est pas héritée à travers les gènes, elle est acquise par apprentissage d'autres êtres humains... Dans un certain sens, les gènes humains ont cédé leur primauté dans l'évolution humaine à un agent complètement nouveau, non biologique ou super-organique, à savoir la culture. Cependant, il ne faut pas oublier que cet agent est entièrement dépendant du génotype humain-<sup>39</sup>. Deux points sont à retenir dans cette remarque auxquels nous nous sommes déjà référés : d'une part que l'émergence de la culture ou, plus exactement, du niveau socioculturel implique l'émergence de mécanismes nouveaux, spécifiques, non réductibles à ceux du niveau biologique; d'autre part que c'est le développement biologique lui-même de l'être humain qui a permis l'émergence de ce niveau socioculturel et constitue toujours sa condition d'existence.

D'un certain point de vue, l'évolution biologique peut être considérée comme une suite de processus d'expansion de la capacité d'emmagasinage des informations. Les systèmes génétiques constituent les plus anciens et les plus universels des méthodes d'acquisition, d'emmagasinage et de transmission des informations. Plus tard, l'apprentissage a émergé comme système nouveau dans certaines parties du monde animal. Plus tard encore, certaines espèces ont développé des mécanismes de transmission d'informations apprises. Enfin, l'être humain développa à son tour la capacité de symbolisation, ce qui a rendu possibles des formes complexes de langage et la construction de cultures. Mais l'émergence de chacun de ces systèmes n'a pas signifié la disparition des autres -

---

<sup>35</sup> Voir *Business Week*, 10 avril 1978.

<sup>36</sup> Wilson, Edward O., *L'humaine nature*, *ibid.*, p. 245.

<sup>37</sup> Voir l'ouvrage de Hardy, Sir Alister, au titre qui laisse rêveur, *The Biology of God*, Londres, Jonathan Cape, 1975.

<sup>38</sup> Pour une bibliographie partielle de ces travaux, voir Christen, Yves, *ibid.*, chap. I.

<sup>39</sup> Dobzhansky, T., "Anthropology and the Natural Sciences: The Problem of Human Evolution", *Current Anthropology*, 4, No. 138, pp. 146-48.

tout comme, par ailleurs, le développement des centres supérieurs du cerveau n'a pas signifié la disparition des centres inférieurs, plus anciens. Le problème, comme le remarque G. Lenski <sup>40</sup>, est que l'espèce humaine emploie aujourd'hui *les quatre systèmes*, et ceci dans des combinaisons variées et variables. La conditionnalité génétique et, en général, l'influence biologique diffèrent ainsi non seulement à l'échelle animale, mais chez l'être humain lui-même suivant des formes extrêmement complexes <sup>41</sup>. Le défaut essentiel du réductionnisme sociobiologique est donc son simplisme -ce qui inévitablement conduit la sociobiologie à des pseudo-explications parfois caricaturales.

## 1.2. Quelques données de l'anthropologie et de la paléontologie

[Retour à la table des matières](#)

Sans prétendre donner une vision complète de l'état de la question concernant l'origine de l'être humain -et ceci encore moins parce que les découvertes de restes d'hominidés fossiles se succèdent depuis les années vingt jusqu'aujourd'hui à une cadence prodigieuse-, il convient de connaître ou de rappeler quelques données de l'anthropologie et de la paléontologie à cet égard.

Nous devons à Charles Darwin (1809-1882) <sup>42</sup> l'hypothèse révolutionnaire suivant laquelle l'être humain n'est pas le produit d'une création divine, mais le résultat d'une évolution biologique qui lui donne pour lointain ancêtre un mammifère primate (*Simiens*).

Pendant longtemps -et même encore de nos jours! <sup>43</sup>-, cette hypothèse a été, contestée, mais implacablement, les découvertes paléontologiques l'ont, rendue de plus en plus plausible. Il semble aujourd'hui bien acquis que si l'être humain

---

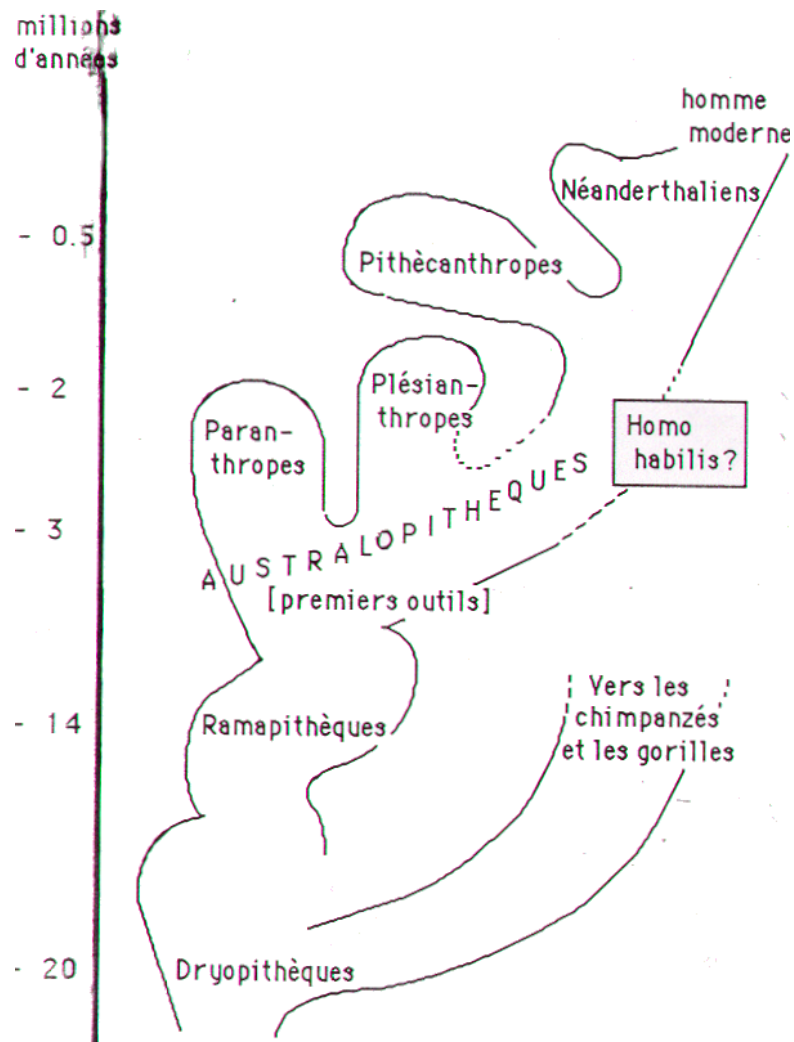
<sup>40</sup> "For exemple, the genetic conditionality of anatomical and purely physiological characteristics of man differ significantly from the far more complex, more indirect and largely unknown genetic conditionality of certain psychical peculiarities of man. Among the latter, too, we apparently have to differentiate psychical functions of a varying degree of complexity, since their genetic prerequisites may be highly varied...". Fedoseev, Piotr, "On the Problem of the Social and the Biological in Sociology and Psychology", *Social Science Information*, Vol. 15 (4-5), 1976.

<sup>41</sup> Voir Darwin, Charles, *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle*, Verviers, Belgique, Gérard, 1973.

<sup>42</sup> Voir Darwin, Charles, *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle*, Verviers, Belgique, Gérard, 1973.

<sup>43</sup> Dans plusieurs états américains, l'enseignement de la théorie de l'évolution de Darwin est interdite ou doit être accompagnée d'un exposé du mythe biblique de la création

actuel ne vient pas en ligne droite des singes "classiques" (chimpanzés et gorilles), il partage avec eux un même ancêtre, le Dryopithèque qui, il y a environ vingt millions d'années vivait dans presque toute l'Afro-Eurasie. Ce n'est que six millions d'années plus tard qu'apparaît son descendant, le Ramapithèque, qui constituerait le véritable point de départ de la lignée strictement humaine. L'état de nos connaissances ne permet pas de savoir si cet anthropomorphe -aux molaires carrées et à la mandibule arrondie-, avait acquis une démarche bipède -contrairement aux Dryopithèques-. On sait cependant qu'il ne fabriquait pas d'outils et que, tout au plus, il aurait pu utiliser des bâtons pour se défendre ou déterrer des tubercules. On ne connaît pas non plus encore une lignée qui pourrait se situer entre ces Ramapithèques et les Australopithèques qui, eux, sont déjà de véritables hominidés à station verticale et fabriquant des outils.





Dès leur apparition il y a environ trois millions d'années, les Australopithèques étaient divisés en deux lignées bien distinctes, l'une comprenant des espèces herbivores de grandes dimensions (*Australopithecus robustus*), l'autre des espèces omnivores, de taille plus modeste (*Australopithecus africanus*). L'hypothèse des paléontologues le genre "homo" était issu de cette dernière lignée avec les premiers Pithécantropes. Or, la découverte par R. Leakey de l'"homo habilis" rend cette hypothèse pour le moins discutable. Selon Leakey, il s'agirait d'une troisième lignée d'hominidés conduisant directement à l'individu humain "moderne", indépendamment de l'ensemble des Australopithèques à jamais disparus sans descendance.

L'"homo habilis" aurait été un être humain véritable, possédant une capacité crânienne supérieure- estimée à plus de 800 cm<sup>3</sup> contre 500 cm<sup>3</sup> pour les Australopithèques-, et fabriquant des outils véritables. L'interprétation de Leakey n'est toutefois pas acceptée par tous les paléontologues et la question reste ouverte jusqu'à ce que de nouvelles découvertes permettent d'individualiser clairement la lignée qui a conduit aux formes actuelles de notre espèce.

### 1.3. La structure temporelle du monde et la systémogénese du "réflexe anticipateur" chez Anokhine

[Retour à la table des matières](#)

Dans un ouvrage publié en 1968 sous le titre *Biologie et neurophysiologie du réflexe conditionné*<sup>44</sup>, P.K. Anokhine examine en profondeur les bases biologiques du réflexe conditionné et ses caractéristiques adaptatives particulières. Dans ce même ouvrage, il avance une hypothèse extrêmement séduisante pour expliquer la capacité anticipatrice dont dispose la matière vivante et qui lui assure justement cette possibilité d'adaptation.

Trois caractéristiques distinguent le réflexe conditionné : (1) il est acquis, c'est-à-dire élaboré au cours de la vie individuelle de l'organisme ; (2) les connexions nerveuses acquises de ce réflexe sont variables ; (3) il a une nature signalisatrice. Or, selon Anokhine, ce qui est ainsi acquis n'est pas simplement une activité, mais plutôt, le mécanisme qui permet d'anticiper le cours des événements futurs en fonction d'une meilleure adaptation à l'environnement. Par conséquent, le paramètre temps doit constituer le facteur extérieur de base et

---

<sup>44</sup> Anokhine, P.K., *Biology and Neurophysiology of the Conditioned Reflex and its Role in Adaptive Behavior*, Pergamon Press, Oxford, 1974.



l'origine de l'activité réflexe conditionnée. Il s'agira, dès lors, d'établir les paramètres temporels concrets du mouvement de la matière, et ceci en rapport avec les réactions adaptatives de la substance vivante.

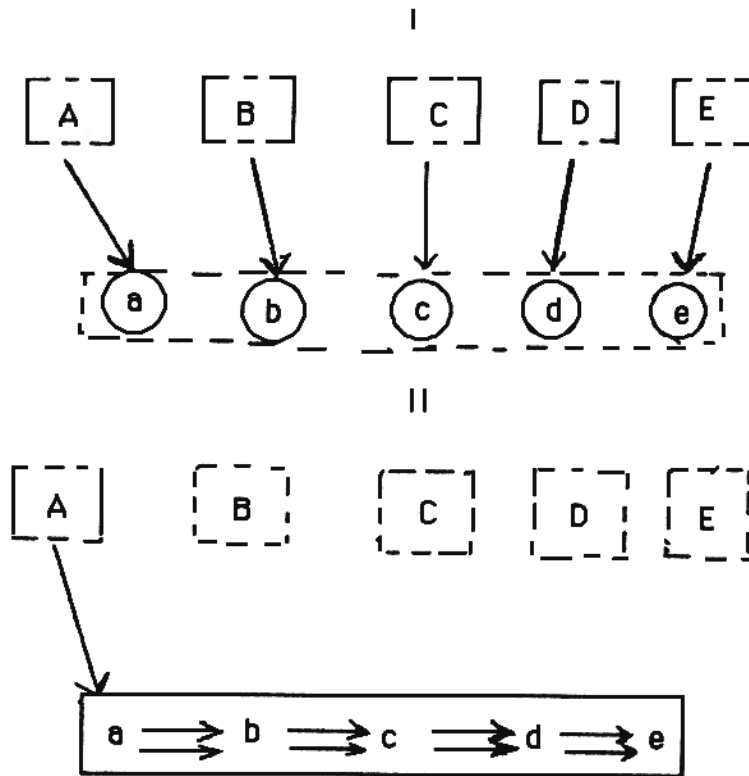
Deux facteurs essentiels dans la structure temporelle du monde, à savoir la continuité et la répétition, se manifestent sous la forme d'actions sur les organismes. Ces actions sont les suivantes : (A) celles provoquées par des séries d'événements successifs et qui ne se répètent pas (a, b, c, d, l, k ... ) -chacune constitue donc une action nouvelle pour l'organisme; (B) celles provoquées par des séries d'événements formant des séquences itératives de séquences (a b c d) (a b c d) (a b c d) -il s'agit donc d'actions temporelles rythmiques, (C) celles provoquées par des phénomènes temporels répétitifs, mais avec une stabilité relative. La question peut alors se poser de savoir quels sont les processus intimes du protoplasme -c'est-à-dire de la substance qui constitue l'essentiel de la cellule vivante qui reflète les événements externes continus et répétitifs du monde inorganique qui ont exercé une action sur les êtres vivants.

Pour répondre à cette question, Anokhin postulera que les êtres vivants constituent des systèmes "ouverts", liés à l'environnement par des transformations chimiques qui ont lieu au niveau protoplasmique multicellulaire et se prolongent sous la forme de chaînes de réactions chimiques dont le résultat final est la consolidation ou la destruction de la stabilité métabolique de l'organisme. En d'autres termes, les événements du monde extérieur inorganique se reflètent selon Anokhine, au niveau organique par le biais de réorganisations chimiques spécifiques une fois que ces phénomènes atteignent un certain seuil d'action (VOIR FIGURE 1).

Ce mécanisme, est-il le même à tous les niveaux de la matière vivante? Anokhine distingue deux grands niveaux d'organisation de l'activité associative : celui des réflexes dans les systèmes multicellulaires protoplasmiques primitifs, et celui des réflexes conditionnés que l'on retrouve dans les animaux dotés d'un système nerveux. Aux deux niveaux, dira Anokhine, nous rencontrons la même capacité anticipatrice qui, dès lors, peut être considérée comme la forme fondamentale d'adaptation de la matière vivante aux structures spatiotemporelles du monde inorganique dont la succession et la répétition constituent les paramètres temporels les plus importants. Mais la différence entre les deux niveaux se trouve dans la capacité autrement importante de signalisation du système nerveux correspondant à la complexité supérieure de sa structure neurochimique. Dans le cas de l'être humain, cette complexité rend possible une activité développée de systématisation et d'évaluation dont les critères ne sont pas exclusivement biologiques, mais ont une origine sociohistorique, en ce qu'ils sont reliés à un héritage socioculturel. Cet aspect sera étudié surtout par Leontiev (Voir section 1.9. de cet ouvrage).

FIGURE 1

Schéma d'une séquence de phénomènes du monde extérieur et leur reflet dans le protoplasme selon Anokhine



I. A, B, C, D, E : évènements extérieurs successifs et se produisant à des intervalles divers; a, b, c, d, e : réactions protoplasmiques dues aux particularités énergétiques individuelles de chaque action extérieure.

II. Après de nombreuses répétitions de la séquence de phénomènes A, B, C, D, E, une chaîne continue de transformations chimiques s'est formée dans le protoplasme, lesquelles apparaissent comme réponse dès que le premier évènement A se produit. Le réflexe dans le protoplasme *anticipe*, la chaîne des phénomènes successifs du monde extérieur. La réaction (e) du protoplasme s'est déjà produite tandis que l'évènement (E) surviendra dans le futur.

## 1.4. Un exemple classique : les insectes et les vertébrés

[Retour à la table des matières](#)

Comme nous l'avons vu dans la section 1.1. précédente, la sociobiologie fait largement appel aux connaissances sur le comportement animal fournies par l'éthologie pour dénombrer des parentés sur lesquelles puisse trouver une assise l'hypothèse suivant laquelle l'essentiel du comportement humain répond à des déterminations innées de nature génétique. Il est intéressant de remarquer que, bien avant la naissance de la sociobiologie, l'analyse comparative des comportements des humains et d'autres animaux détenait une place de choix dans certaines orientations sociologiques, mais avec un signe contraire : cette comparaison était destinée à dégager les différences dans ces comportements et, par là, à atteindre la spécificité de l'humain <sup>45</sup>. Il est aussi important de remarquer que ces différences dégagées s'organisent autour de la question du comportement instinctif et du comportement acquis. La comparaison entre les insectes et les vertébrés devient alors naturellement la base sur laquelle il s'avère possible d'illustrer clairement deux formes principales de comportement, et d'extraire des conclusions en ce sens tout à fait décisives par rapport à la spécificité de l'humain. En effet, tandis que chez les vertébrés le rôle joué par le comportement acquis semble bien dominant chez les insectes c'est le comportement instinctif qui l'emporte.

Nous trouvons chez Ralph Linton, présentée sous une forme très systématique, une explication des formes différentielles du développement des insectes et des vertébrés fondée, en partie du moins, sur la théorie mutationniste classique <sup>46</sup>. Les insectes, affirme-t-il, ont développé leurs instincts et les vertébrés leur aptitude à apprendre, car dans chaque cas, "c'était la voie de développement la plus satisfaisante". En effet, la taille que les insectes peuvent atteindre est limitée par le caractère externe de leur squelette et par leur appareil respiratoire particulier. Par suite, une superficie donnée peut faire vivre une quantité considérable d'individus. D'autre part, les insectes ont une vie de courte durée et se reproduisent en très grand nombre avec des intervalles très brefs entre les générations. Dans ces conditions, continue Linton, l'adaptation du comportement peut se faire par le mécanisme spontané de la mutation biologique. Les changements de l'environnement qui pourraient menacer l'existence de

---

<sup>45</sup> C'est notamment -mais non pas exclusivement- le cas de l'important ouvrage de George Mead, *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1934, par. 30, devenu un classique dans la psychologie sociale.

<sup>46</sup> Linton, Ralph, *De l'homme*, Les éditions de minuit, Paris, 1968.

l'espèce sont répartis sur plusieurs générations. L'espèce est si prolifique que des milliers de mutations nuisibles peuvent apparaître et être éliminées sans menacer l'existence de l'espèce.

Les vertébrés se trouvent dans une situation différente. Leur constitution anatomique permet l'existence de formes à grandes dimensions. Par suite, une superficie donnée peut faire vivre une quantité plus réduite d'individus. D'autre part, les vertébrés ont une vie plus longue, se reproduisent lentement et c'est un petit nombre d'individus qui est produit dans la reproduction. Dans ces conditions, l'adaptation du comportement ne pouvait nullement être laissée au hasard des mutations et de la sélection : l'espèce n'est pas assez nombreuse pour survivre à l'énorme gaspillage d'individus que ce processus implique. Seule l'aptitude à changer rapidement de comportement, c'est-à-dire à apprendre, pouvait dès lors assurer l'adaptation nécessaire.

Selon toujours Linton, le passage de l'instinct à l'apprentissage est lié à un changement progressif dans les relations entre parents et jeunes. En général, plus le mammifère se situe haut dans l'échelle d'évolution, plus la période de soins maternels est longue. Or, ce serait grâce au développement des soins maternels qu'il aurait été possible d'abandonner de plus en plus le comportement à l'apprentissage. L'aptitude à apprendre et, par là, à s'adapter individuellement doit dès lors, conclut Linton, avoir diminué les rigueurs de la sélection naturelle chez les vertébrés et ralenti le processus de fixation de toute nouvelle forme favorable du comportement instinctif. Il n'y a pas d'étalon à quoi puisse se mesurer la valeur relative de chaque type de comportement, mais si l'on accepte que cet étalon est la réussite dans l'adaptation au milieu ou dans les réponses à ses changements, alors la réussite des insectes dans leur lutte pour la vie montre que le comportement instinctif est bien capable d'assurer cette adaptation. D'ailleurs, certains n'hésitent pas à affirmer qu'aujourd'hui la seule forme de vie susceptible, à ce niveau, de concurrencer l'espèce humaine est celle représentée par la forme de vie des insectes.

La théorie de Linton peut être l'objet d'au moins trois remarques critiques. D'une part, elle semble dépendante d'une perspective mutationniste teintée, cependant, d'un certain finalisme. D'autre part, elle a un caractère relativement simpliste dans la mesure où elle subordonne le passage de l'instinct à l'apprentissage au seul facteur représenté par la plus ou moins longue période des soins maternels, ce facteur étant expliqué par des raisons purement anatomiques. Enfin, la théorie repose intégralement sur une dichotomie instinct/apprentissage qui, si elle a une valeur illustrative certaine pour caractériser des situations en quelque sorte limites, ne permet pas cependant de saisir les multiples systèmes d'adaptation et, encore moins, la complexité de leur articulation chez les espèces les plus développées, notamment l'espèce humaine. Nous examinons une théorie de ces systèmes complexes d'adaptation dans la section 1.7. de cet ouvrage.

## 1.5. La théorie de la retardation de Bolk

[Retour à la table des matières](#)

Louis Bolk a avancé une hypothèse très originale pour rendre compte de l'origine des caractéristiques spécifiquement humaines. Cette originalité repose sur trois aspects de l'hypothèse : premièrement, elle ne fait pas de l'anatomie, mais plutôt de la physiologie de l'être humain la variable décisive; deuxièmement, elle trouve la cause de ces caractéristiques non pas dans l'interaction de l'organisme humain avec son environnement, mais dans un facteur purement interne à celui-ci et fonctionnel; troisièmement, tout en essayant d'expliquer par cette cause la longue période de soins maternels chez les humains, elle fait aussi de ce phénomène non pas seulement le facteur déterminant dans la formation de la famille, mais aussi, et par là même, de la société humaine. Cette hypothèse, Bolk l'énonce ainsi : l'essence de la structure de l'être humain est le résultat d'une foetalisation, l'essence de son existence individuelle est la conséquence d'un retardement <sup>47</sup>.

À partir d'une série de caractéristiques humaines considérées comme "primaires" -à savoir, par exemple, l'absence de poils, la perte de pigment de la peau, des cheveux et des yeux, la forme des pavillons des oreilles, la structure de la main et du pied, le poids élevé du cerveau, la proéminence du menton, etc.-, et leur comparaison surtout avec les caractéristiques que présentent les foetus des primates, Bolk croit pouvoir inférer l'hypothèse suivant laquelle l'être humain est, du point de vue corporel, "un foetus de primate (mais) parvenu à maturité sexuelle" <sup>48</sup>.

En effet, ces caractéristiques humaines se trouveraient déjà dans l'organisation de ses ascendants primates bien que comme des caractères transitoires dans la période foetale. La forme humaine dans sa totalité serait donc la conséquence d'une inhibition générale du développement normal, d'un retardement évolutif. Ce phénomène d'inhibition, dû à une altération dans l'action du système endocrinien, dominerait non pas uniquement l'anthropogenèse, mais encore tout le cours de la vie individuelle de l'organisme humain <sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Pour un exposé succinct de cette théorie, voir Bolk, Louis, "La genèse de l'homme", *Arguments*, 18, pp.13.

<sup>48</sup> Bolk, Louis, *ibid.*, p. 5

<sup>49</sup> Selon Bolk, bien que le système endocrinien secrète des hormones inhibitrices, les caractères qui ont été inhibés pendant l'anthropogenèse, et, de ce fait, réprimés restent à l'état latent et doivent être réprimés pendant toute la durée de la vie. Certains phénomènes pathologiques d'affaiblissement des mécanismes d'inhibition et, donc, de réapparition de caractères disparus

À l'appui de cette proposition, Bolk avance une autre série de données concernant la lenteur de la genèse de l'individu humain et, tout particulièrement, celle de la croissance ce qui, pour Bolk, aurait des conséquences extraordinaires autant d'un point de vue biologique que sociologique : "Ne devons-nous pas voir dans cette longue période, pendant laquelle l'enfant est nourri et protégé par ses parents, la cause essentielle de la formation de la famille, élément fondamental de toute la société humaine? Le retardement du développement aura pour conséquence que deux générations qui se suivent restent plus longtemps ensemble. Tel est le fondement biologique de la société" <sup>50</sup>.

Signalons enfin que, pour Bolk, les phénomènes d'adaptation à la verticalisation constituent des caractéristiques consécutives et non pas primaires. En effet, la station verticale ou droite -et, avec elle, la libération de la main-, serait la conséquence de la persistance d'un autre caractère fœtal : les courbures de l'axe du corps du fœtus -éliminées chez les quadrupèdes. À l'encontre des théories courantes, Bolk postule donc que le redressement du corps n'est pas un phénomène originaire chez l'individu humain.

Faire de l'être humain un perpétuel avorton et essayer d'expliquer sur la base de ce retardement congénital les caractéristiques d'une espèce qui se considère elle-même supérieure du point de vue évolutif ne peut que surprendre et heurter bien des croyances. Au-delà de ces sentiments que ne peut pas manquer de provoquer la théorie de Bolk il faut se demander si elle ne pêche pas par un certain excès de spéculation. Somme toute, elle ne repose que sur le constat d'un certain nombre de corrélations entre des caractéristiques humaines considérées comme "primaires" tout simplement parce qu'elles servent à confirmer la théorie. D'autre part, l'élimination radicale de tout facteur externe <sup>51</sup>, si elle laisse la porte ouverte à une explication mutationniste des origines, empêche ou, pour le moins, entrave, à cause de sa radicalité, la compréhension du *développement* même de l'espèce humaine -lequel, comme nous le verrons dans les prochaines sections de ce chapitre, semble bien exiger la mise en rapport de l'organisme avec son environnement.

---

constituent, pour Bolk, une preuve supplémentaire du fait que les formes ancestrales humaines ont été plus proches de la forme du singe. Voir Bolk, Louis, *ibid.*, p. 7.

<sup>50</sup> Bolk, Louis, *ibid.*, p. 8.

<sup>51</sup> Bolk fait sien explicitement le "principe biologique" qu'il considère "fondamental" suivant lequel "la structure et la fonction de l'organisme sont les conséquences de forces intérieures et de ce fait sont indépendantes de toutes circonstances extérieures fortuites". Voir Bol, Louis, *ibid.*, p. 5.

## 1.6. Le langage : neuropsychologie et fonctions. Le langage dans l'anthropobiologie de Gehlen.

[Retour à la table des matières](#)

Nous devons à I.P. Pavlov (1849-1936) la conception de l'organisme comme système autorégulateur et, plus particulièrement, la théorie du réflexe conditionné<sup>52</sup> comme point de départ de l'étude des formes complexes de conduite -de l'"activité nerveuse supérieure"-. Dans son travail de 1934, "Le réflexe conditionné", Pavlov remarque que les réponses conditionnées peuvent obéir à deux types de signaux ou, plus exactement, à deux systèmes différents de signaux : le premier système, commun aux êtres humains et aux autres animaux, est celui qui se développe comme résultat de l'expérience et de l'apprentissage de l'organisme; le deuxième système de signaux est celui du langage. À sa mort, en 1936, Pavlov ne laisse que des hypothèses de travail concernant ce deuxième système. Depuis lors, une multitude d'études se sont succédé portant sur la neuropsychologie du langage. Les résultats d'une bonne partie de ces études sont résumés par A.R. Luria dans les propositions suivantes :

1. Le deuxième système de signaux représente un principe nouveau de l'activité nerveuse en tant que système régulateur supérieur du comportement.

2. Les formes complexes de l'activité consciente ("fonctions psychologiques supérieures") sont dans un degré minime des "propriétés" premières de la vie mentale ou des qualités propres du cerveau. Il s'agit plutôt de "systèmes fonctionnels qui se sont formés dans l'expérience sociale de l'enfant". Dans cette formation, le langage joue un rôle essentiel.

3. Le comportement humain est un comportement actif déterminé non seulement par les expériences déjà vécues, mais aussi par des projets et des

---

<sup>52</sup> Un réflexe est une réaction automatique et involontaire d'un organisme vivant à une excitation. Le réflexe conditionné étudié par Pavlov est celui provoqué, en l'absence de l'excitant normal, par un excitant qui lui a été préalablement associé. (Par exemple, le chien qui salive au son d'une clochette qu'on a fait tinter chaque fois qu'on lui présentait de la viande). La découverte du réflexe conditionné n'a été rendue possible que par la substitution pavlovienne du schéma complexe S-N-R (stimulus-processus neuronal-réponse) au schéma simple S-R (stimulus-réponse).

intentions portant sur le futur -le cerveau humain étant capable de construire des modèles du futur et de subordonner son comportement à ces modèles<sup>53</sup>.

Ainsi, la mise au point du langage articulé et, par la suite, l'accroissement en quantité et en qualité de la communication apparaissent comme une "propriété émergente" tout à fait décisive pour caractériser le niveau socioculturel propre à l'espèce humaine. "Ce sont donc les langages, pourra-t-on dire alors, qui parfont le travail de la génétique et qui, parce que multiples, rendent possible l'adaptation de l'homme à la diversité des niches écologiques où on le retrouve aujourd'hui". Le langage ne doit donc pas être considéré comme un fait quelconque, mais plutôt "comme le fait socioculturel fondamental"<sup>54</sup>.

Pendant longtemps -et le phénomène n'est pas complètement disparu encore aujourd'hui-, les sociologues ont donné peu d'importance et accordé peu d'attention à ce "fait" fondamental. Le développement des études neuropsychologiques du langage et la constitution de la sémiologie moderne, c'est-à-dire de la science qui étudie les systèmes de signes, ont conduit cependant parfois à adopter des positions qui se situent à l'autre extrême et fond du langage non seulement un fait culturel de première importance, mais encore un fait constitutif de la culture et de la socialité. C'est le cas, par exemple, d'Émile Benveniste qui écrit : "(...) le sociologue (...) observera que la langue fonctionne à l'intérieur de la société, qui l'englobe; il décidera donc que la société est le tout, et la langue, la partie. Mais la considération sémiologique inverse ce rapport, car seule la langue permet la société. La langue constitue ce qui tient ensemble les hommes, le fondement de tous les rapports qui à leur tour fondent la société. On pourra ainsi dire alors que c'est la langue qui contient la société"<sup>55</sup>.

Si nous avons transcrit cette longue citation, c'est parce qu'elle montre bien les conséquences à proprement parler idéalistes d'une accentuation unilatérale et exacerbée de la fonction sociale du langage. De la reconnaissance du rôle du langage dans la socialité humaine -condition nécessaire de celle-ci-, on en vient à lui octroyer un rôle fondateur et constitutif : la langue devient la condition unique et suffisante ("seule la langue permet la société", écrit Benveniste). À la limite, les phénomènes sociaux deviennent des phénomènes de langage ou leur sont entièrement soumis.

Un autre exemple de ces conceptions nous est fourni par la théorie d'A. Gehlen. Forcée à partir d'une perspective différente - celle d'une anthropobiologie

<sup>53</sup> Luria, Alexandre R., *The Working Brain. An Introduction to Neuropsychology*, New York, Basic Books Inc., 1973, p. 13.

<sup>54</sup> Savard, Rémi, "À la recherche d'une culture perdue *Sociologie et sociétés*, vol. XI, No. 1, avril 1979.

<sup>55</sup> Benveniste, E., "Sémiologie de la langue, 2", *Semiotica*, 1969, p. 131.



-, elle aboutit, en effet, à des conclusions du même genre que celles de certains sémiologues. Nous verrons cette théorie dans ses grandes lignes <sup>56</sup>.

En opposition radicale à toutes les perspectives qui conçoivent le langage comme un mécanisme inné, résultat d'une plus grande complexité organique, ou comme le produit de processus simples de conditionnement Gehlen postule, chez l'être humain, un déficit organique organisationnel, à savoir l'absence de coordinations héréditaires, la déconnexion entre stimuli et réponses - seules les fonctions de reproduction (stimuli sexuels) et de persistance dans l'existence (stimuli d'agression et déclencheurs de conduites de défense) étant régis par un "programme" biologique inné. Cette caractéristique ne serait pas la conséquence d'un développement organique supérieur, mais bien au contraire, du fait que l'animal humain, qui naît un an trop tôt si on le compare aux mammifères de complexité semblable, resterait un perpétuel avorton, un avorton chronique <sup>57</sup>. Ce phénomène n'aurait pas conduit à la disparition de l'espèce, mais au contraire, à la production d'un système de coordination entre la perception de soi et de ses besoins, et les actions nécessaires à la satisfaction de ces besoins. Ce système serait justement le langage. Par ailleurs, le langage produirait également ce rapport spécifique de conscience et d'inconscience qu'est le psychisme humain, autrement dit la vie mentale.

Si l'organisme humain n'est pas coordonné à son environnement par des liaisons stables, rigides et programmées d'avance - sauf dans les deux cas mentionnés -, celui-ci ne peut apparaître que comme champ d'incertitudes, source d'insécurité et d'angoisse. Le langage, en tant que système de coordination entre l'organisme humain et son environnement naturel et social établirait alors aussi et surtout un espace de prévisibilité. Davantage, en devenant sujet communicatif l'individu humain deviendrait, en coordination avec les autres individus, un être d'action presque capable d'orienter ses "impulsions" énergétiques ou "pulsions", les investir dans des tableaux représentationnels, distinguer ceux-ci de la réalité, etc.

<sup>56</sup> Voir Gehlen, A., *Urmensch und Spatkultur*, Athenäum, Francfort sur le Main, 1957; *Der Mensch*, Athenäum, Francfort sur le Main, 1966; *Man in the Age of Technology*, Columbia University Press, New York, 1980. Et, pour un exposé de cette théorie, Poulin, Jacques, "Le projet pragmatique : pragmatique de la parole et pragmatique de la vie", *Dialogue*, vol. XVIII, No. 2 (1979).

<sup>57</sup> Voir la section précédente 1.5. Selon Peter L. Berger, qui préface la traduction anglaise de l'ouvrage de Gehlen, *Man in the Age of Technology*, celui-ci devrait plutôt aux travaux de Portmann sur le développement foetal de l'homme l'idée que "the essential steps in the development of the human organism take place after the individual's birth, thus making the developing organism uniquely susceptible to the influences of the extraorganismic environment". Ainsi, "Man, unlike all other mammals, is characterized by 'instinctual deprivation' (*Instinktarmut*)", "social institutions (...)filling the 'gap' left by man's 'instinctual deprivation'". Gehlen, A., *Man in the Age of Technology*, Foreword by Peter Berger, *ibid.*, p. ix.

En effet, l'absence de coordinations rigides de la perception à l'action - de déclenchement automatique d'une réaction par une perception -, et le fait de l'insertion du langage entre l'excitation et la réaction, rendrait possible un comportement libéré de la visée d'une satisfaction immédiate des besoins et, par là, la construction de "motivations". Plus encore, il serait possible que les processus de coordination verbale deviennent eux-mêmes gratifiants ou puissent transférer cette propriété à toute action, à tout objet qu'ils rendraient alors désirables et, donc, buts d'action, parce que gratifiants à leur tour. De cette sorte, la production de la conscience par le langage peut être conçue comme "mise en suspens verbale ou pensée de la validité biologique contraignante du cercle *perceptio-appetitus*" <sup>58</sup>.

Nous laisserons de côté les tentatives d'explication de phénomènes sociologiques comme les rites de représentation, le totémisme, le polythéisme et le monothéisme, voire même de la signification de l'"âge industriel" dans le cadre de cette théorie. Nous nous bornerons à signaler que, dans cette perspective, la reconnaissance du rôle créatif du langage, y compris et surtout de sa capacité de contribuer à la création de buts d'action, à l'investissement des objets ou des actions d'une valeur leur rendant susceptibles de déclencher des comportements - reconnaissance fondamentale pour la compréhension du comportement social humain -, s'accompagne d'une surévaluation de ce rôle, le langage étant pratiquement considéré comme une toute-puissance créatrice dont l'exercice semble indépendant de toute condition. Ainsi, les processus historiques et sociaux sont, dans cette perspective, appréhendés comme des effets, des conséquences ou des manifestations de choix plus ou inexplicables de systèmes de langage <sup>59</sup>. Tout comme dans les perspectives neuropsychologique et sémiologique, l'anthropobiologie de Gehlen, à partir de la découverte du rôle du langage et de la conscience dans la socialité humaine, fait donc de ceux-ci des variables explicatives déterminantes, voire uniques.

Que ce soit au niveau ontogénétique - développement de l'individu depuis sa naissance -, que ce soit au niveau phylogénétique - développement de l'espèce depuis ses origines, le langage humain ne peut pas être séparé de la pratique humaine d'adaptation aux conditions inorganiques et de la transformation de celles-ci -pratique qui est, chez les humains, sociale. Mais ceci ne signifie nullement qu'il en constitue le fondement, encore moins le principe explicatif. Le

<sup>58</sup> Poulain, Jacques, *ibid.*, pp. 194-95.

<sup>59</sup> J.Poulain peut, par exemple, écrire : "Comment cet âge (l'âge industriel) bouleverse-t-il la vie humaine? Qu'est-ce que l'homme que produit cette ère? *Celui que l'emploi de ces systèmes compliqués de langage produisent* en se développant comme systèmes de transformation du monde (...)". Poulain, Jacques, *ibid.*, p. 203. (C'est nous qui soulignons). L'inexorable décadence des sociétés modernes (Gehlen) renverra alors à une "crise de motivation généralisée" compréhensible à partir des conséquences de l'adoption d'un certain système de langage. (*Ibid.*, pp. 203-07). Ainsi, la responsabilité de la crise du système économique, politique et culturel est imputée à l'homme -c'est-à-dire à tous et à chacun-, voire à une entité impersonnelle (un "système compliqué de langage").

langage a permis le développement, voire l'existence même de la dimension idéationnelle de l'activité humaine, mais cette dimension, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, fait partie d'un ensemble de dimensions et c'est cet ensemble de dimensions articulées qui peut rendre compte du phénomène de la socialité humaine.

## 1.7. La théorie des systèmes, les niveaux évolutifs des systèmes organiques, et la hiérarchie des processus de connaissance

[Retour à la table des matières](#)

Dans les dernières décades s'est développée d'une manière considérable la théorie générale des systèmes, laquelle fait largement appel aux approches nouvelles de la cybernétique et de la théorie de l'information et de la communication. Un des postulats fondamentaux de cette théorie - que sous-tend, par ailleurs, son appellation même -, est que l'aspect fondamental dont il faut partir dans l'étude de n'importe quel niveau de la réalité est la façon dont les éléments qui le composent sont organisés, autrement dit, leurs respectives propriétés systémiques <sup>60</sup>.

Une des prétentions de cette théorie est d'avoir surmonté la dichotomie mécanisme/organicisme grâce aux apports de la cybernétique : les différences entre une machine et un organisme seraient explicables par un même ensemble de concepts. Ainsi, un système mécanique est caractérisé comme un système dont les composants ont une structure rigide, simple, stable, et ne sont pas affectés d'une manière appréciable ou permanente par leurs relations - ces relations étant surtout fonction de facteurs d'ordre spatio-temporel ainsi que de la transmission d'énergie d'un composant à l'autre. Un système organique, par contre, sera caractérisé comme un système à structure plus flexible, complexe, instable, les interactions entre les éléments qui le composent étant fonction de la transmission

---

<sup>60</sup> Ce postulat est exprimé d'une manière on ne peut plus tranchante dans l'affirmation suivante : "Matter was in itself neither organic nor inorganic, neither living nor dead, neither sensible nor insensible. The difference between these states or properties of material things sprang, not from the intrinsic natures of their raw materials, but from the different ways in which these materials were *organized*". Toulmin, Stephen - Goodfields, June, *The Architecture of Matter*, New York, Harper & Row, Publ., 1962, p. 318. (Souligné par les auteurs). La bibliographie sur les recherches dans la théorie générale des systèmes étant déjà imposante, nous ne pouvons suggérer au lecteur que de se rapporter à une discussion et application de cette théorie dans le champ de la sociologie. À cet effet, l'ouvrage de Buckley, Walter, *Sociology and Modern Systems Theory*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1967, constitue une excellente introduction.

d'informations. Étant donné que la transmission d'informations n'est possible que sur la base d'un certain courant énergétique, les systèmes organiques constituent, ainsi, dans cette perspective, des systèmes à deux paliers <sup>61</sup>.

Une autre différence entre les systèmes mécaniques et les systèmes organiques, décisive par rapport à notre problématique, est que les premiers constituent des systèmes relativement fermés, tandis que les seconds sont des systèmes ouverts. La réponse typique d'un système fermé à une intrusion de l'environnement est, en général, une perte d'organisation ou un changement dans la direction de la dissolution du système tandis que la réponse typique d'un système ouvert est, dans ce cas, une élaboration ou un changement de la structure dans la direction d'une plus grande complexité ou du passage à un niveau supérieur <sup>62</sup>. Ceci serait dû, justement, aux capacités de codage ou de traitement de l'information, bref à la capacité d'adaptation dont seraient pourvus ces systèmes.

Dans cette perspective, l'évolution des formes d'organisation de la matière est conçue comme évolution vers des systèmes plus complexes, de plus en plus caractérisés par les processus de traitement des informations, et par là même, ayant une plus grande capacité adaptative. Le niveau socioculturel apparaît ainsi comme celui qui au niveau le plus élevé, montre la dominance des rapports de type communicatif et informationnel entre ses composants <sup>63</sup>.

Il est naturel qu'une telle perspective amène à se poser le problème de savoir quels sont les processus qui, à chaque niveau évolutif, caractérisent des formes spécifiques d'adaptation. Donald T. Campbell a proposé une réponse à ce problème qui a le mérite de permettre de visualiser autant la continuité de ces processus que leurs différences. Il suggère la hiérarchie suivante des "processus de connaissance" <sup>64</sup>:

---

<sup>61</sup> Voir, à cet égard, Granger, Gilles-Gaston, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1960, chap. VI : Modèles "énergétiques" et modèles "cybernétiques", pp. 146-53, et le traitement de la causalité dans ces modèles, pp. 153-58.

<sup>62</sup> La distinction entre systèmes ouverts et systèmes fermés est parfois formulée en termes d'entropie, c'est-à-dire en termes d'une fonction mathématique exprimant le principe de la dégradation de l'énergie. Ainsi, les systèmes fermés tendent à accroître leur entropie tandis que les systèmes ouverts sont "néguentropiques", autrement dit tendent à décroître leur entropie ou à élaborer leur structure. Voir, par exemple, Schrodinger, Erwin, *What is Life?*, London, Cambridge University Press, 1945.

<sup>63</sup> "The evolution of levels tending up to the sociocultural system show greater and greater dependence on indirect, arbitrary, or symbolic communication linkage of components and less and less on substantive and energy linkages, until at the sociocultural level the system is linked almost entirely by conventionalized information exchange Buckley, Walter, *Sociology and Modern Systems Theory*, *ibid.*, p. 50.

<sup>64</sup> Campbell, Donald T., "Methodological Suggestions from a Comparative Psychology of Knowledge Processes", *Inquiry*, 2 (1959), pp. 152-82.

1. la *mutation génétique* et la *survivance sélective*;
2. la *bisexualité* et l'*hétérozygote* <sup>65</sup>;  
- les processus 1 et 2 étant propres aux niveaux les plus élémentaires - ;
3. la solution de problèmes par *tâtonnement* (essai et erreur);
4. l'*apprentissage*, c'est-à-dire la rétention de modèles de réponse adaptative pour des situations problématiques familières;
5. la *perception* - ou exploration visuelle d'alternatives potentielles de comportement -;
6. l'*apprentissage observationnel* - caractéristique des animaux sociaux qui apprennent en observant les résultats obtenus par d'autres individus du groupe et profitent ainsi d'expériences éventuellement fatales -;
7. l'*imitation*, ou acquisition d'un modèle de comportement par la perception du comportement d'autrui;
8. l'*instruction linguistique* sur la nature du monde et sur les réponses correctes à lui apporter;
9. la *pensée* - où le comportement éventuel est reconstruit symboliquement et confronté à un modèle appris de l'environnement, et, enfin,
10. la *prise sociale de décisions* - dans laquelle les observations de plusieurs individus sont mises en commun pour construire un seul et plus adéquat modèle de comportement.

Il est clair, pouvons-nous ajouter, que les trois derniers qui sont aussi les plus élevés des processus de connaissance dans l'échelle évolutive supposent le langage conceptuel.

Cette hiérarchie des processus de connaissance permet, comme nous l'avons signalé, de saisir pratiquement l'émergence de capacités nouvelles d'adaptation de plus en plus complexes aboutissant chez les humains, à l'émergence de la pensée, de la conscience. Cependant, elle laisse croire que ces processus adaptatifs sont le résultat d'une évolution purement organique.

---

<sup>65</sup> Chaque cellule somatique d'un organisme renferme deux chromosomes du même type. Quand les gènes situés en un site (ou locus) précis de ces chromosomes sont identiques, on dit que l'organisme est homozygote pour ce site particulier, quand ils ne sont pas identiques, qu'il est hétérozygote.

En effet, les formes de socialité qui sont impliquées dans les processus supérieurs de connaissance - apprentissages observationnel, imitation, instruction linguistique, pensée, prise sociale de décisions -, apparaissent comme de simples données et on ne voit pas les rapports de co-conditionnement entre formes de socialité et formes d'adaptation. Une application conséquente de la théorie générale des systèmes à l'analyse des formes de socialité conduit même à voir dans celles-ci le simple résultat, dans les organismes supérieurs, des mécanismes d'adaptation à l'environnement. À la limite, mais tout à fait logiquement - c'est-à-dire dans la logique de cette perspective -, la société sera pensée comme une machine cybernétique hautement complexe - presque entièrement dépendante des flux d'information -.

Or, cette conception de la société ne constitue pas un dépassement du mécanicisme, mais seulement son raffinement. Davantage, elle fournit l'occasion de reprendre, mais avec une nouvelle terminologie, des anciens arguments justificatifs et légitimateurs de *certaines* formes et de *certaines* phénomènes d'organisation sociale, à savoir celles et ceux d'une société de type capitaliste. Ainsi, par exemple, puisque les systèmes organiques supérieurs se caractérisent par leur structure plus flexible, plus complexe, plus instable, formée par des rapports très divers entre un grand nombre de composants - par une "complexité chaotique", dira-t-on même -, on se permettra d'en conclure à la nécessité d'une différenciation sociale plus poussée, autant individuelle qu'entre groupes ou classes. Et puisque, par ailleurs, la source d'action dans système complexe est localisée dans l'"irritabilité du protoplasme", dans la tension ou le stress -suivant la complexité de l'organisme -, on en déduira que "les frustrations, les enthousiasmes, les agressions, les déviations névrotiques", "le conflit et la compétition" sont nécessairement "présentes d'une manière ou d'une autre d'un bout à l'autre du système socioculturel" <sup>66</sup>.

Si la théorie générale des systèmes permet sans doute d'examiner des propriétés et/ou des aspects importants des systèmes complexes et, en cela, peut rendre des services importants à la connaissance de ce système hypercomplexe qu'est la société humaine, elle est aussi susceptible, de par ses fondements épistémologiques mêmes, de fourvoyer la recherche dans des voies qui conduisent plus à la légitimation idéologique qu'à la connaissance scientifique.

---

<sup>66</sup> Buckley, Walter, *Sociology and Modern Systems Theory*, *ibid.*, pp. 129 et 51. Il est à remarquer aussi que Buckley se garde bien de nous laisser croire que la prise sociale de décisions -ultime forme supérieure de connaissance dans la hiérarchie de Campbell-, pourrait être démocratique: "Esteem and prestige, écrit-il, *authority and power*, expertise and leadership are also being viewed as mechanisms of *social selection*, underlying as they do intergroup decision-making; that is, they underlie the selection of communication content and interaction networks (...)". Buckley, Walter, *ibid.*, p. 129. (C'est nous qui soulignons).

## 1.8. La théorie de l'émergence de la conscience de Le•ontiev et les stades dans la formation et le développement de la conscience selon A. Spirkin.

[Retour à la table des matières](#)

Les recherches d'A. Leóntiev<sup>67</sup> sur le psychisme animal et le psychisme humain reposent sur deux hypothèses : premièrement que toute forme de psychisme animal suppose l'activité de l'organisme, c'est-à-dire qu'elle se constitue toujours dans l'interaction entre l'organisme et son environnement; deuxièmement que la formation du psychisme humain est dépendante de l'activité sociale de l'être humain, c'est-à-dire de son activité au sein d'un environnement qui est, d'abord, historico-culturel. La conclusion la plus importante que dégagera Leóntiev de ces recherches est que, dans le passage au psychisme humain se produit une modification qualitative des lois qui gouvernent le développement du psychisme : tandis que ces lois sont purement biologiques pour le monde animal, elles sont plutôt sociohistoriques dans le cas du psychisme humain.

Leóntiev distingue, d'abord, trois phases dans l'évolution du psychisme animal : premièrement, le *stade sensoriel élémentaire* qui est celui de l'irritabilité signalisatrice et des phototropismes propres aux organismes primitifs (vers, méduses, insectes, etc.). Il s'agit déjà d'une capacité qui se développe au cours de l'activité de l'organisme en question. Le système nerveux apparaît avec l'évolution des organes de la sensibilité et du mouvement. Son mécanisme est constitué de réflexes élémentaires, innés, inconditionnés et conditionnés. Suit le *stade du psychisme perceptif* (vermidiens, protocordés inférieurs, jusqu'aux vertébrés). La complexification progressive de l'activité et de la sensibilité se manifeste dans le fait que le comportement est contrôlé par la combinaison de plusieurs agents qui agissent simultanément. Il n'y a donc pas d'opposition tranchée entre comportements innés et comportements acquis. La notion d'instinct *est* ainsi, selon Leóntiev, incapable de caractériser adéquatement des comportements animaux. Enfin, le *stade de l'intellect animal* se caractérise par des activités et des formes réflexes hautement complexes qui sont en corrélation avec des changements anatomiques et physiologiques importants au niveau de la vision et de la motricité par exemple, enfin, chez les vertébrés supérieurs, en ce qui

---

<sup>67</sup> Le•ontiev, A.N., Le développement du psychisme : problèmes, Édition sociales, Paris, 1976. Activity, Consciousness, and Personality, New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1978.



concerne la dépendance progressive de l'activité par rapport au cortex. Ces phénomènes préparent, préhistoriquement, le psychisme humain.

Ce psychisme, signale Leóntiev, est qualitativement différent du psychisme animal dans la mesure où nous avons affaire à quelque chose de radicalement nouveau : la conscience. L'activité animale est biologique et "instinctive" en ce sens qu'elle est liée à des stimuli et à des besoins biologiques ainsi qu'à leur satisfaction. D'un autre côté, les relations de l'animal avec ses congénères sont essentiellement identiques à celles qu'il maintient avec les autres objets extérieurs. En ce sens, il n'y a pas, remarque Leóntiev, à proprement parler, de société historique chez les animaux, ni même de travail et de division du travail au même sens ou de la même nature que chez les humains. De même, le langage animal n'est qu'un signal lié à des états psychophysiologiques et n'a pas, à proprement parler, une dimension de désignation, de signification concrète objective et stable. Le passage au psychisme humain, à la conscience, est lié à la forme d'activité purement humaine qu'est le travail. Or, dans la mesure où le travail humain est social, le psychisme humain apparaît dès lors lié à des lois non plus biologiques, mais bel et bien sociohistorique.

Corrélativement à des analyses comparatives des psychismes animal et humain et à l'étude des mécanismes propres à celui-ci, les recherches de Leóntiev ont aussi porté sur l'ontogenèse du psychisme humain. À cet égard, l'explication des principes du développement psychique de l'enfant sera axée sur l'analyse des aptitudes considérées comme des processus de formation des systèmes cérébraux fonctionnels.

La question centrale à laquelle répondra cette explication est formulée dans les termes suivants : comment concilier l'idée suivant laquelle les fonctions psychiques supérieures de l'être humain ont un fondement physiologique avec l'affirmation que ces fonctions ne sont pas fixées morphologiquement et se transforment par héritage social? Leóntiev montrera que la formation des processus psychiques supérieurs spécifiquement humains chez l'enfant coïncide avec l'apparition des organes fonctionnels du cerveau. Ceux-ci, à leur tour, ont une organisation qui diffère de celle des réflexes conditionnés habituels. Les conclusions expérimentales sur lesquelles repose cette hypothèse peuvent se résumer de la manière suivante :

1. l'enfant ne naît pas avec ses organes cérébraux tout prêts pour la réalisation de leurs fonctions, mais celles-ci sont le produit du développement historico-social et prennent forme au cours de l'expérience individuelle par acquisition de l'expérience historique;

2. les organes de ces fonctions constituent des systèmes cérébraux fonctionnels;



3. leur formation présente des différences individuelles selon la façon concrète dont ils se sont développés et selon les conditions de ce développement de telle sorte que cette formation peut être adéquate ou inadéquate. Ceci est valable autant pour les systèmes purement sensorimoteurs que pour les systèmes gouvernés par le langage, et pour le langage lui-même. D'où la nécessité de tenir compte, lorsqu'il s'agit de problèmes de déficience mentale, non seulement de la relation entre dispositions biologiques et particularités intellectuelles -ainsi que des caractéristiques émotionnelles et motivationnelles de la personnalité-, mais aussi de l'influence des conditions sociales concrètes sur le développement de l'individu.

Reprenant l'hypothèse avancée par K. Marx sur le développement historique de la conscience<sup>68</sup>, S. Spirkin propose, à son tour, et sur la base des données fournies par la biologie, la psychologie et la paléontologie contemporaines, une typologie des formes évolutives de la conscience. La théorie de Spirkin peut être vue comme un complément de celle de Leóntiev, celle-ci se situant au niveau ontogénétique et celle de Spirkin plutôt au niveau phylogénétique.

La conscience, affirme Spirkin, a une histoire sociale, mais aussi une préhistoire sociale, celle de sa préparation biologique au cours du développement du monde animal<sup>69</sup>. Il distinguera ainsi cinq stades fondamentaux dans la formation et le développement de la conscience :

1. *Les rudiments de l'intellect*. Décelables chez les singes anthropoïdes, il s'agit de fonctions cérébrales dont l'essence est le reflet, fondé sur l'expérience biologique individuelle, de différentes propriétés des objets et de leurs relations spatio-temporelles. À ce stade, des associations de perceptions s'établissent ainsi que des rapports entre perceptions et représentations.

---

<sup>68</sup> Dans *L'idéologie allemande*, Marx et Engels esquissent une théorie de l'évolution de la conscience dont les étapes seraient les suivantes :

1. conscience du milieu sensible le plus proche et d'une connexion limitée avec d'autres personnes et d'autres choses situées en dehors de l'individu; conscience aussi d'une nature qui se présente comme une puissance inattaquable (religion de la nature);
2. conscience grégaire ou tribale : début de la conscience du fait de vivre en société;
3. développement de la division du travail, notamment du travail matériel et intellectuel qui accompagne le développement de la conscience grégaire. "À partir de ce moment, la conscience *peut* vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante (...). À partir de ce moment, la conscience est en état de s'émanciper du monde et de passer à la formation de la théorie 'pure', théologie, philosophie, morale, etc.". Marx, Karl - Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris 1968, pp. 59-60.

Il est à remarquer que c'est sur la base de cette théorie que Marx et Engels développent leur critique de l'idéologie comme forme de conscience qui à la suite de la division du travail matériel et intellectuel se prend illusoirement pour principe qui détermine la vie du monde et de la société (idéalisme).

<sup>69</sup> Spirkin, A., *El origen de la conciencia humana*, Ed. Platina/ Stilcograf, Buenos Aires, 1965.

2. *L'intellect chez les préhominidés (Australopithèques)*. Phase transitionnelle vers les rudiments de l'activité de travail proprement dite, il y a utilisation de moyens de signalisation réciproque (réactions vocales, mimiques et gestes) dans une communication restreinte aux appels, à la prévention du danger, à l'incitation à l'action, etc. (Les Australopithèques, rappelons-le, avaient déjà adopté la marche verticale, vivaient en groupes et utilisaient pour leur défense des armes - bien que non fabriquées).

3. *La formation de la conscience grégaire chez l'être humain primitif*. La fabrication d'instruments -surtout la hache de main- élargit d'une manière qualitative les possibilités des premiers humains primitifs (Pithécantropes). Le Synanthrope découvre l'utilisation du feu. Enfin, les Néanderthaliens multiplient les instruments de défense et de travail. Le travail est réalisé dans des groupes qui présentent déjà des formes rudimentaires de relations de production sur la base d'une organisation collective du travail. Le langage surgit à partir de complexes phoniques qui avaient déjà une certaine articulation. S'ouvre alors la possibilité d'une transmission orale de l'expérience, tant entre les individus qu'entre les générations.

4. *La formation de la conscience de l'être humain rationnel*. (Cro-Magnon et Sapiens). Les conditions de la conscience apparaissent avec le surgissement et le développement du travail social, des *gens* -groupe de familles dont les chefs descendaient d'un ancêtre commun-, et du progrès du langage articulé. Trois importantes divisions du travail ont lieu : celle de l'agriculture et de l'élevage, celle de l'artisanat, et celle du commerce. Se produit graduellement la formation de l'autoconscience, dont l'expression est l'apparition des pronoms personnels. Le langage articulé demeure cependant surtout verbal. Il y a des rudiments d'une conscience religieuse et des formes artistiques (dessins rupestres de l'homme de Cro-Magnon).

5. *Phase de développement des formes de la conscience sociale : morale, esthétique, religieuse et scientifico-philosophique*. La naissance de l'écriture marque une nouvelle phase dans la transmission des expériences et dans l'emmagasinage des informations. À son tour, l'évolution de l'écriture idiographique elle-même, d'abord sous forme syllabique, ensuite sous forme phonétique ou alphabétique -chez les Phéniciens et les Grecs-, constitue la condition et l'expression d'un progrès notable des capacités intellectuelles. Les formes de la conscience sociale se développent avec une indépendance relative sur la base d'une division entre travail matériel et travail intellectuel.

*L'analyse des formations sociales.  
2e partie : Problématique*

## Chapitre 2

---

### La question de la production

[Retour à la table des matières](#)

Le concept du mode de production est un concept explicatif central dans la tradition marxienne du paradigme sociologique critique, c'est pourquoi la question de la production occupe une place de la plus grande importance dans la problématique sociologique contemporaine. En fait, cette question déborde largement la problématique à strictement parler sociologique, car d'une part elle constitue un enjeu principal dans la constitution de l'économie, d'autre part elle comporte des aspects épistémologiques et philosophiques fondamentaux.

Dans ce chapitre nous examinons une série de problèmes liés, d'une manière ou d'une autre, à une approche restrictive du concept de la production qui fait de celle-ci une production purement et exclusivement économique. Dans la première section de ce chapitre, nous distinguons trois élaborations majeures du concept de la production et les conséquences qu'elles entraînent sur la constitution du champ de l'économie. À cet égard, nous nous arrêtons tout particulièrement sur les conceptions traditionnelles réalistes de l'économie, mais nous examinons aussi les limites de la définition formelle de l'économie qui domine dans la théorie économique contemporaine.

Les trois sections suivantes de ce chapitre portent sur la place de l'économie dans le mode de production conçu d'une manière non restreinte comme mode de production de la vie sociale dans son ensemble -et non pas de ses seuls aspects matériels. Dans deux de ces sections - 2.3. et 2.4-, nous examinons la question du "primat de l'économie" dans un mode de production ainsi envisagé, autrement dit la question de sa place et son efficacité dans l'ordre des déterminations sociales.

Bien entendu, cette question comporte comme enjeu une prise de position matérialiste ou idéaliste dans le domaine des sciences sociales et humaines. C'est pourquoi, dans la section 2.2., nous examinons les conceptions qui opposent économie et culture, ordre symbolique et production, à la lumière justement de cet enjeu, car le privilège de la culture ou de l'ordre symbolique dans le système des déterminations définit les positions de l'idéalisme contemporain.

Dans trois autres sections -2.5., 2.6. et 2.8.- nous traitons les problèmes liés aux forces productives et, plus particulièrement, aux moyens de production et à la division du travail que leur reproduction suppose ou exige. Nous visons ici surtout le double réductionnisme matérialiste du technologisme, dont l'importance est plus que considérable dès nos jours -et qui est en rapport direct avec l'émergence de la science comme force productive.

Enfin, dans la section 2.7. nous accordons une large place à la discussion de la problématique des besoins. La question des besoins, en effet, marque une bonne partie de la réflexion aussi bien en économie qu'en sociologie. Elle se trouve même à définir une certaine position anthropologique, à savoir celle qui fait de l'être humain un être aux besoins insatiables. Nous cherchons dans cette discussion à montrer que ce ne sont pas les besoins qui déterminent la production -encore moins qui peuvent définir la nature de l'être humain- mais, bien au contraire, la forme sociale de la production qui détermine les besoins, autant dans leur contenu que dans la force avec laquelle ils s'imposent.

## 2.1. À propos de la notion du mode de production

[Retour à la table des matières](#)

Dans la littérature théorique aussi bien que dans des analyses concrètes, la notion du mode de production n'a pas toujours la même signification. Un examen des principales acceptions de ce terme nous permettra de discuter quelques problèmes importants liés à la problématique de la production, tout particulièrement celui de la définition de l'économique.

C'est dans l'*Idéologie allemande* -dans laquelle Karl Marx et Friedrich Engels avancent, bien que sous une forme non encore totalement élaborée, les principes du matérialisme historique-, qu'apparaît pour la première fois la notion du mode de production. Dès son origine même, la notion interdit de penser la production humaine comme simple production individuelle des moyens d'existence. D'une part, la production implique un rapport double : rapport à la nature, mais aussi

rapport des individus entre eux -ce qui fait le caractère social de la production-; d'autre part, celle-ci représente un "mode de vie", davantage la façon dont les êtres humains manifestent, à chaque moment historique, leur vie <sup>70</sup>. C'est cette perspective qui définit la centralité de la notion dans l'analyse sociologique en même temps que le caractère matérialiste de l'approche. Et c'est dans cette double caractérisation du mode de production que se montre déjà sur le plan théorique l'innovation révolutionnaire de *l'Idéologie allemande* : la socialité y est pensée pour la première fois comme production humaine de l'humanité même.

Mais comment envisager exactement un mode de production, c'est-à-dire comment concevoir, en toute rigueur, cette caractérisation de la production comme "mode de vie social"? Sans entrer dans une exégèse des textes de Marx signalons cependant que, dans ces textes, la notion du mode de production réfère parfois au mode *économique* de production, à la production économique -celle-ci étant définie comme "production matérielle de la vie immédiate"-. Une distinction est alors introduite -comme, justement, c'est le cas dans *l'idéologie allemande*-, entre le mode de production et la "société civile", celle-ci étant à son tour définie comme "forme des relations humaines fiées au mode de production et engendrée par elle (la production) <sup>71</sup>. Toujours, cependant, y compris dans cet ouvrage, le mode de production est pensé comme étant "constamment lié" à un "mode de coopération", à un "stade social déterminé" <sup>72</sup>, ce qui implique la présence, au sein même de la production, de dimensions autres qu'économiques. C'est certainement ce statut particulier de la notion qui a permis, par la suite, des élaborations théoriques diverses. Dans ces élaborations, la question d'une définition satisfaisante de l'économique occupe, comme nous le verrons, une place centrale.

Nous distinguerons trois élaborations majeures aboutissant à des définitions particulières de cette notion. La première propose une définition restreinte de la production. Dans ce cas, celle-ci est généralement conçue, d'une manière implicite ou explicite, comme production exclusive de biens matériels. Un mode de production est ainsi défini par la seule dimension économique. Le problème se pose alors de savoir ce que c'est qu'un "bien matériel", ou ce qui devrait être considéré comme tel. Une réponse "réaliste" en termes de "richesse matérielle" - qui rejoint par ce biais, mais par ce biais seulement, de vieilles définitions qui réduisent ainsi l'économique à la richesse matérielle des nations-, rencontre une objection devenue classique : lorsqu'un musicien reçoit des honoraires pour un concert, ou un prêtre des offrandes pour lui-même et son Dieu, ils n'ont produit

<sup>70</sup> Marx, Karl - Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*; *ibid.*, pp. 45-46.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 69. Aussi, dans la Préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, Marx distingue "la structure économique de la société constituée par les rapports de production" et la "superstructure juridique et politique à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminées". Marx, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Ed. Sociales, Paris, 1957, p. 4.

<sup>72</sup> Marx, Karl - Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, *ibid.*, p. 58.

aucun bien matériel, mais des "objets" idéaux à consommer. Ils ont, en tout cas, rendu des services. S'il faut penser que l'économique est concerné par la production et l'échange de ces biens non matériels ou de ces services, alors une définition restreinte de ce genre implique l'amputation de ce domaine immense de biens et de services <sup>73</sup>.

À la suite de cette objection, on pourrait élargir la notion de l'économie à tout le domaine des biens matériels et non matériels, y compris les services. Dans cette deuxième élaboration, le mode de production est toujours défini par la seule dimension économique, mais cette dimension inclut maintenant toute activité de production, de répartition et de consommation. Le problème que soulève cette solution est que tout, ou presque tout, devient alors économique puisque peu d'activités, si aucune, échappent à la production, la répartition et la consommation de biens matériels, non matériels et services <sup>74</sup>.

Il y a, enfin, comme troisième solution, la définition de la production dans un sens non restreint sans que pour autant toute activité de production soit assimilable à une activité économique. C'est la solution à laquelle nous nous sommes rangés dans la première partie de cet ouvrage. Dans ce cas, le mode de production n'a pas qu'une dimension économique parce que, comme on le voit notamment dans la section 2.4. de cette première partie, il y a aussi production de normes, de réglementations, de codes, de lois, d'institutions ou d'appareils, même d'une conscience ou, plutôt, de formes de conscience (sociale). L'avantage d'une telle élaboration de la notion du mode de production est double : d'une part, elle ne fait pas de toute activité productive une activité économique, mais d'autre part elle préserve et même consolide théoriquement le postulat d'une relation nécessaire -bien que complexe, médiatisée et non linéaire -entre la dimension économique de la vie sociale et les autres dimensions de celle-ci. Elle préserve donc ainsi l'idée du mode de production non seulement comme "mode de vie" sociale, mais aussi comme mode de production de la vie sociale elle-même, de la socialité. D'où le terme, plus approprié, de mode de production de la socialité.

Comment pouvons-nous alors, dans cette solution, fixer le statut de l'économique et, par la suite, caractériser ou définir la notion de celui-ci? Si l'économique a le statut d'une *dimension* du mode de production de la socialité, ceci veut dire qu'il est une dimension possible de *toute* activité productive, de

<sup>73</sup> Cette objection est rappelée dans ces termes in Godelier, Maurice, *Rationalité et irrationalité en économie*, François Maspero, Paris, 1974, tome 1, p. 30.

<sup>74</sup> La remarque est encore de Godelier (*ibid.*). Voici un exemple on ne peut plus extrême de cette conception : "L'économie n'est pas seulement production de biens matériels, mais aussi la totalité du procès de production et de reproduction de l'homme comme être humain-social (...) production des relations sociales dans le sein desquelles se réalise cette production". L'affirmation est de Kosik, Karel, *Dialectique du concret*, François Maspero, Paris, 1970. Cité par Gruet, Pierre, "Le statut du concept d'économie", *La Pensée*, N° 159, octobre 1971, pp. 84-85, qui la considère ... un truisme (*sic*).

toute pratique. Dans le chapitre 3 de la première partie de cet ouvrage consacrée à la notion de la pratique sociale nous développons l'idée qu'aucune pratique n'est intrinsèquement économique -ou politique, ou juridique, ou idéationnelle-, mais qu'une pratique peut avoir des *effets* économiques -en même temps que d'autres effets : politiques, juridiques ou idéationnels-. Autrement dit, toute pratique peut avoir une dimension économique -et s'inscrire en même temps dans d'autres dimensions. Le domaine de l'économique n'est pas alors pensé comme un domaine fixe d'objets ou de pratiques, ce qui ne veut nullement dire, on le voit, que tout objet ou toute pratique relève de l'économique. Nous pouvons faire un pas de plus et postuler que le domaine de l'économique, c'est-à-dire le domaine des effets économiques ou des pratiques sociales ayant des effets économiques varie d'un mode de production de la socialité à un autre, est une "fonction" du mode en question <sup>75</sup>.

Avons-nous simplement déplacé le problème puisque nous ne savons toujours pas comment repérer, dans chaque mode de production de la socialité, les effets qui caractérisent la dimension économique? D'une part, nous n'avons pas simplement déplacé le problème : nous l'avons situé en fixant le statut de l'économique d'une manière précise -notamment en nous démarquant d'une conception "réaliste". De cette manière, ou par là même, nous avons aussi fixé le champ de sa solution. Mais, d'autre part certes, cette solution est à élaborer. Les sections 2.2. et 2.3. de la première partie de cet ouvrage portent, en ce sens, sur les concepts économiques centraux des forces productives et des rapports de production, ainsi que sur la distinction des domaines de la production, de la consommation et de la distribution. Bien entendu, ces concepts n'épuisent nullement le champ des concepts de l'économique -il s'agit seulement de concepts dont une théorie du social ne peut pas se priver-, mais ils visent directement le sens qu'il faut accorder au concept de l'économique.

Comment, pour sa part, la science économique académique a essayé de résoudre le problème du statut et de la définition de l'économique? Il n'est pas sans intérêt d'examiner, dans ses lignes les plus générales, les solutions apportées à ce problème dans le cadre de paradigmes qui ne pensent pas la production comme "mode social" et qui ne font pas de la production des moyens d'existence l'axe de l'analyse de la dimension économique.

---

<sup>75</sup> Louis Althusser exprime cette conception de la manière suivante : "L'économique ne peut posséder la qualité d'un *donné* (de l'immédiatement visible, observable, etc.), puisque son identification requiert le concept de la structure de l'économique, qui requiert à son tour le concept de la structure du mode de production (...). Le concept de l'économique doit être construit *pour chaque mode de production*, tout comme le concept de chacun des autres "niveaux" appartenant au mode de production : le politique, l'idéologique, etc. Sous cette condition, il n'est aucune contradiction entre la théorie de l'Économie et la théorie de l'Histoire : au contraire, la théorie de l'économie est une région subordonnée de la théorie de l'histoire (...)". Althusser, Louis, "L'objet du Capital", in Althusser, Louis - Balibar, Étienne - Establet, Roger, *Lire le Capital*, François Maspero, Paris, 1965, tome II, p. 162. (Souligné par l'auteur).



Deux approches majeures semblent commander ces solutions. La première approche aboutit à une définition matérielle ou "réaliste" de l'économique : depuis Platon jusqu'à Adam Smith et A. Marshall l'économique est pensé comme "richesse matérielle" des sociétés. Nous avons vu déjà l'objection qu'appelle cette approche, y compris lorsqu'elle s'applique à la définition de la notion du mode de production. Ajoutons que dans cette conception "classique", la "richesse" se définit par l'utilité et l'utilité, à son tour, trouve son origine dans les besoins. Les besoins sont ainsi conçus comme des données premières de sorte que, d'une manière ou d'une autre, cette conception repose sur une véritable anthropologie, sur une conception de l'être humain comme pur sujet de besoins, et de besoins illimités -*l'homo œconomicus*<sup>76</sup>-. Ce que cette approche ne voit pas est que les besoins ne sont nullement des données premières, mais des *conséquences* de l'organisation économique et sociale, et que le désir même de consommer, dans son contenu et son extension, est aussi une conséquence de cette organisation. En fait, le désir ou la volonté illimitée de consommer sont repérables seulement dans le mode capitaliste de production de la socialité, et encore dans une phase tardive.

Une deuxième approche s'est imposée parmi la majorité des économistes contemporains. Suivant cette approche, l'économie est définie comme "la science qui étudie le comportement humain comme relation entre des fins et des moyens rares qui ont des usages alternatifs"<sup>77</sup>. Il s'agit d'une définition formelle en ce sens que l'économique n'est plus caractérisé comme un domaine particulier d'objets ou de pratiques, mais comme un aspect de toute activité humaine pour autant que celle-ci cherche à "économiser" ses moyens. En ce sens, il s'agit aussi d'une réponse non réaliste à la question du statut de l'économique. Mais, comme il a été remarqué<sup>78</sup>, si toute activité finalisée devient, sous cette condition, "économique", alors l'économie risque de se dissoudre dans une théorie générale de l'action. Il y a plus : puisqu'on arrive, dans certains cas au moins, à voir dans le choix adéquat des moyens par rapport aux fins une forme supérieure de comportement rationnel, et dans le mode de production capitaliste sinon l'origine

<sup>76</sup> Cette anthropologie est directement visible dans, par exemple, la définition suivante de l'économique : "L'Économique est la science qui traite des problèmes de l'utilisation des ressources rares afin d'obtenir la plus grande satisfaction des besoins illimités des individus formant une société". Tremblay, Rodrigue, *L'Économique*, Holt, Rinehart et Winston Ltée. Québec, 1969, p. 11. L'être humain est ainsi conçu comme un être avec des "désirs ou la volonté de consommer (...) à toutes fins pratiques illimités" - tandis que les ressources productives seraient intrinsèquement "essentiellement limitées". *Ibid.*, p. 5. (Souligné par l'auteur). Pour une analyse remarquable de la critique de l'objet de l'Économie politique réalisée par Marx, voir Althusser, Louis, "L'objet du Capital", *ibid.*, paragraphes VII, VIII et IX.

<sup>77</sup> C'est la célèbre formule énoncée par Robins, L., *Essai sur la nature et la signification de la Science Économique*, Paris, 1947, et reprise par L. Von Mises, Samuelson, etc.

<sup>78</sup> Voir, à ce sujet, l'analyse de Godelier, Maurice, *ibid.*, pp. 19 et suiv.



au moins la consécration de cette forme supérieure de rationalité, on aboutit, dans ces cas, à une véritable apologie du mode de production capitaliste <sup>79</sup>.

Il est important de signaler que s'ouvre ici toute une problématique concernant le rapport entre économie, rationalité et, éventuellement, mode capitaliste de production de la socialité. Pour certains, la pratique économique devient la source, la matrice de toute rationalité -l'entreprise capitaliste étant le lieu de sa pleine réalisation <sup>80</sup>-. La rationalité est ainsi conçue sous sa forme purement instrumentale -rapport des moyens aux fins-. C'est un des mérites de Jürgen Habermas d'avoir signalé la nécessité d'établir une distinction entre cette forme instrumentale de la rationalité -qu'Habermas restreint au domaine des rapports être humain-nature, c'est-à-dire à la structure du travail-, et une forme autre de rationalité -la rationalité communicationnelle que l'on retrouverait dans les rapports entre les êtres humains, c'est-à-dire, pour Habermas, dans la structure de l'interaction humaine. Mais nous aurons l'occasion de revenir sur ce thème.

## 2.2. La fausse dichotomie économie/culture : l'ordre symbolique et la production.

[Retour à la table des matières](#)

<sup>79</sup> J. Schumpeter, par exemple, écrit : "(...) capitalism develops rationality, and adds a new edge to it in two interconnected ways. First it exalts the monetary unit (...). That is to say, capitalist practice turns the unit of money into a tool of rational cost-profit calculations (...) the cost-profit calculus in turn reacts upon that rationality (...). And thus defined and quantified for the economic sector, this type of logic or attitude or method then starts upon its conqueror's career subjugating -rationalizing- man's tools and philosophies, his medical practice, his picture of the cosmos, his outlook on life, everything in fact including his concepts of beauty and justice and his spiritual ambitions". Pour Schumpeter, même "modern pacifism and modern international morality are nonetheless products of capitalism" - pour ne pas parler du féminisme ("an essentially capitalist phenomenon", dit-il de celui-ci) -toujours par la rationalité que développerait le comportement économique de recherche du profit. Voir Schumpeter, Joseph, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1947, pp. 123-24, p. 128 et p. 127, respectivement. Il est à remarquer que la référence au "pacifisme" et à la "moralité internationale" du capitalisme est faite par Schumpeter en pleine guerre mondiale et en pleine connaissance du régime nazi -la première édition de son ouvrage étant datée de 1943-. Il faut, peut-être, en conclure que Schumpeter ne considérait pas l'Allemagne nazie comme un pays capitaliste...

<sup>80</sup> Reprenant l'idée de Schumpeter mais dans un contexte partiellement critique, Lange affirme : "L'activité économique est le domaine le plus vaste de l'application du principe (de rationalité) et également celui où ce principe *est apparu tout d'abord* (...). C'est donc dans l'entreprise capitaliste que se produit le premier triomphe historique du principe de la rationalité économique, mais c'est là un triomphe *limité* et *déformé* tout à la fois". Lange, Oskar, *Économie politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 214 et p. 197, respectivement. (Souligné par l'auteur).

Nous avons vu dans la section précédente que la notion du mode de production peut être l'objet d'une définition restreinte -le mode de production étant réduit à la seule dimension économique de la production de biens matériels-. Nous avons vu aussi qu'une définition non restreinte pouvait prendre la forme d'une extension pratiquement universelle de la notion de l'économique -toute activité de production, voire toute activité sociale étant alors considérée comme production économique-. À la base de ces deux définitions se trouvait une caractérisation "réaliste" de l'économique comme domaine d'activités ou d'objets (les biens matériels, ou les biens matériels, non matériels et les services). Nous avons vu, enfin, que pour échapper aux objections que rencontrent ces définitions il est nécessaire d'avoir une conception non réaliste de l'économique -sans retomber, cependant, dans la définition formelle de la science économique académique contemporaine laquelle conduit encore, même si c'est par d'autres voies, à une extension pratiquement universelle de la notion du comportement économique-. Nous examinerons maintenant une autre objection qui a été formulée dans le cadre de définitions réalistes du mode de production. Il s'agit d'une objection importante parce que, d'une part, elle soulève une difficulté réelle que rencontrent encore ces définitions de l'économique, d'autre part elle conduit dans certains cas à la critique de la notion même du mode de production (de la socialité) comme notion centrale dans l'analyse sociologique et, par la suite, à l'adoption de positions idéalistes.

Commençons le traitement de cette problématique par l'examen de cette objection lorsqu'elle vise tout particulièrement une définition restreinte de la notion du mode de production. À cette fin, rappelons l'énoncé suivant de K. Marx :

"Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent dans des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminées" <sup>81</sup>.

À partir de cet énoncé, on pourrait concevoir la structure d'une société comme une organisation à deux paliers ou étages : une base ou "infrastructure" (l'économique), et une "superstructure" (le juridique, le politique et les formes de conscience) -chacun de ces paliers ou étages étant constitué par des activités ou des pratiques spécifiques ayant lieu dans des rapports particuliers et déterminants des domaines propres d'objets et, éventuellement, d'institutions. Or, cette interprétation réaliste ou substantialiste de la structure sociale -substantialiste parce qu'elle fait des composants de cette structure des "substances", c'est-à-dire des "choses en soi" qui existent par elles-mêmes et qui peuvent être caractérisées

---

<sup>81</sup> Marx, Karl, Contribution à la critique de l'économie politique, ibid.

par des propriétés intrinsèques-, ne s'accorde point avec ce que la réalité sociale montre.

Dans celle-ci, en effet, il n'y a pas d'activité économique qui ne soit réglée par des normes, donc investie par le "juridique". À leur tour, les pratiques normatives ou "juridiques" ne peuvent pas être conçues comme étant dépourvues de toute propriété économique. Comme nous l'avons déjà vu, la consommation individuelle n'est pas purement "matérielle" : elle est aussi destinée à satisfaire des besoins de prestige. Les biens qui satisfont ces besoins sont, donc, investis par l'idéationnel. D'un autre côté, une "richesse" quelconque, un bien matériel comme, par exemple, une machine, suppose tant dans son invention comme dans sa manipulation des connaissances. La science a donc une utilité économique. Bref, les exemples ne manquent certainement pas qui montrent l'impossibilité de concevoir des réalités ou des substances purement économiques, normatives, etc. La métaphore spatiale de l'organisation sociale utilisée par Marx, lorsqu'elle perd son caractère de métaphore et conduit à une réification (du latin : *res, rei*, chose matérielle) ou choséification des dimensions des pratiques sociales ou de l'organisation sociale aboutit à un compartimentage empiriquement inacceptable.

Cette évidence empirique est plus frappante encore lorsque la réification concerne les "formes de conscience" ou, d'une manière plus générale, la dimension idéationnelle. En fait, toute pratique humaine sans exception comporte une telle dimension puisque les formes de conscience imprègnent l'ensemble de l'activité humaine <sup>82</sup>. Cette évidence empirique trouve, nous le savons, son fondement dans la nature organique même de l'être humain, dans l'existence d'un psychisme qui fait de tout comportement humain un comportement non instinctif, médiatisé par des représentations mentales, par un ordre idéationnel ou symbolique -le symbole étant, justement, une représentation intellectuelle imagée. Lorsque nous constatons que toute pratique humaine est médiatisée par des symboles, nous constatons, du même coup, que c'est le rapport même de l'être

---

<sup>82</sup> Voici la façon dont cette objection est formulée, par exemple, par J. Larrain : "(...) the problem stems from the traditional attempt to enclose the contents of each superstructure or level according to oversimplified criteria of what constitutes the economic, the political or the ideological, so that within these closures heterogeneous elements coexist. (...) it seems that there is no sense in characterising consciousness as a specifically separated superstructure. The forms of social consciousness permeate the whole social structure (...). In general, therefore, the forms of social consciousness cannot be located in one separate level. This is so in at least two senses : (i) there is no superstructure of ideas separate from the actual functioning of the political and economic spheres; and (ii) there are no ideas which can only be conceived as operating at one particular level, and not in others". Larrain, Jorge, *Marxism and Ideology*, The McMillan Press Ltd., London and Basingstoke, 1983, pp. 177-78. Et Larrain ajoute que la distinction des niveaux a du sens seulement lorsqu'elle s'applique à des institutions, et ceci, dans le seul cadre du mode de production capitaliste qui a, pour la première fois, engendré une différenciation et une spécialisation des pratiques. (*Ibid.*, pp. 178-79). Mais, pouvons-nous ajouter, même cette différenciation et spécialisation cache mal la multidimensionnalité réelle des institutions.

humain avec la nature ainsi que les rapports qu'entretiennent les êtres humains entre eux qui sont médiatisés par l'ordre symbolique ou idéationnel.

Deux remarques de la plus grande importance s'ajoutent à ce constat : premièrement, étant donné la nature changeante de ces représentations symboliques et, en même temps, leur caractère relativement systématique, nous avons toujours affaire à des configurations symboliques, à des "cultures"; deuxièmement, ce pouvoir ou cette capacité de symbolisation qui caractérise l'espèce humaine est un pouvoir ou une capacité d'imposition de formes, d'attribution de significations. La culture, en ce sens dynamique, est production de significations <sup>83</sup>. Dès que nous prenons acte de ces deux remarques, un certain nombre de positions peuvent être adoptées.

D'abord, on peut concevoir l'ordre idéationnel comme codification, mise en forme symbolique des rapports interhumains et avec la nature dont les principes sont à chercher exclusivement dans l'expérience pratique humaine, voire dans la seule dimension pratique économique. On peut penser, inversement, que la pratique humaine, y compris dans ses dimensions économiques est gouvernée entièrement par les principes de l'ordre idéationnel ou symbolique. Dans le premier cas, la configuration particulière d'une culture reçoit ses déterminations de la pratique. Dans le deuxième cas, les déterminations générales de la pratique sont assujetties à la configuration culturelle. Dans les deux cas cependant la reconnaissance de la présence nécessaire d'aspects idéationnels, symboliques ou significatifs dans toute activité humaine aboutit, paradoxalement, à la réintroduction d'une dichotomie formulée maintenant dans la paire conceptuelle pratique/culture, voire économie/culture. Toute la question, dès lors, est de savoir si la culture se dissout dans la pratique, voire dans l'économie -première conception-, ou si, inversement, c'est la pratique ou l'économie qui se dissout dans la culture -deuxième conception-.

Selon M. Sahlins, ces deux positions constitueraient, à proprement parler, les paradigmes autour desquels oscillerait toute l'anthropologie depuis le XIXe siècle <sup>84</sup>. Davantage, il s'agirait de pôles en quelque sorte indépassables, la solution du problème ne pouvant nullement se situer "quelque part entre les deux ou même dans les deux (c'est-à-dire, dialectiquement)". Car, en fait, il s'agirait de

<sup>83</sup> Il serait long et fastidieux d'entreprendre l'historique de la notion de "culture" tant et si variés sont les sens qu'on lui a prêtés. Pour une revue assez complète de cette question, on peut consulter Kroeber, A.L., - Kluckhohn, C., *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Vintage Books, Random House, s/d. Nous pouvons cependant signaler que, ne serait-ce que par une de ses lignes de dérivation historique, la culture" est venue aujourd'hui rejoindre, en tant que système ou configuration de significations ou de symbolismes sociaux, la vieille connexion de la culture à l'esprit -bien que dépourvue, comme notion anthropologique, de toute connotation de valeur- connotation qu'elle garde encore dans le langage courant.

<sup>84</sup> Sahlins, Marshall, *Culture and Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1976, chap. 2 : Two Paradigms of Anthropological Theory.

deux "logiques" -une, celle de l'avantage pratique, l'autre, significative, celle du "schème conceptuel"-<sup>85</sup> fondées, respectivement, sur une "raison pratique" et sur une sorte de raison symbolique qui, nécessairement, déterminerait les formes d'opération concrètes de la "raison pratique"<sup>86</sup>. Chez Sahlins, nous voyons réapparaître (voir section précédente) l'idée d'une rationalité "instrumentale" ou "pragmatique" mais élargie à toute pratique et nécessairement soumise à une rationalité autre, symbolique.

Cette position, tout à fait représentative du courant "culturaliste" en sciences sociales, constitue certainement une réaction contre le réductionnisme et le substantialisme économiste. Pourtant, du moment où elle demeure enfermée dans la dichotomie pratique/culture (ou économie/culture ou, encore, logique ou raison pratique/logique ou raison symbolique) qu'elle considère comme indépassable, elle opère une simple inversion du rapport -ce ne serait pas la pratique qui déterminerait la culture, mais la culture qui déterminerait la pratique-, et mène ainsi à une perspective de type idéaliste<sup>87</sup>. Ce n'est pas alors seulement son idéalisme qui fait problème, mais l'impossibilité dans laquelle elle se trouve de rendre compte de cette "logique" ou "raison" symbolique elle-même, de cette "production de l'esprit". En ce sens, et la position de Sahlins le montre bien, il est nécessaire de postuler l'inexplicabilité foncière des différentes configurations ou

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>86</sup> "The unity of the cultural order, affirme, par exemple, Sahlins, is constituted by a third and common term, meaning. And it is this meaningful system that defines all functionality; that is, according to the particular structure and finalities of the cultural order. (...) the very form of social existence of things is determined by its integration in the cultural system". *Ibid.*, p. 206. Aussi : "If the conceptual scheme encompasses matter in the terms of a human existence, still it does not come upon the scene of practical action merely to add the appropriate interpretation of material facts or instrumental relations. Nor would the decoding of the scheme be confined to 'superstructure'. This scheme is the very *organization* of material production (...). Its presence there dissolves the classic antinomies of infrastructure and superstructure, the one considered 'material' the other 'conceptual'. Of course, it does not dissolve the 'material' as such. But the so-called material causes must be, *in that capacity*, the product of a symbolic system (...)". *Ibid.*, pp. 56-57. (Souligné par l'auteur).

<sup>87</sup> Bien que, comme c'est généralement le cas, on s'en défende. Ainsi, par exemple, Sahlins écrit : "This does not imply that we are forced to adopt an idealist alternative, conceiving culture as walking about on the thin air of symbols. It is not that the material forces and constraints are left out of account, or that they have no real effects on cultural order. It is that the nature of the effects cannot be read from the nature of the forces, for the material effects depend on their cultural encompassment". *Ibid.*, p. 206. Mais l'idéalisme ne consiste pas seulement, ni essentiellement, à postuler que tout est idée ou symbole, ce qui serait manifestement absurde, mais à postuler la prééminence de l'esprit dans l'ordre des déterminations réelles. En ce sens, l'affirmation suivante de L. Sebag est tout à fait illustrative d'une position idéaliste : "(...) les individus, ou les groupes sociaux luttant les uns contre les autres, transformant la nature, organisant leur propre vie en commun mettent en jeu un système de concepts qui n'est jamais le seul possible et qui définit la forme même de leur action. À ce niveau la distinction entre infrastructure et superstructure s'efface car les rapports économiques, sociaux, politiques comme les théories qui en rendent compte au sein d'une société déterminée sont tout autant produits par l'esprit". Sebag, Lucien, *Marxisme et structuralisme*, Payot, Paris, 1964, p. 193.

"programmes" culturels : seule leur description devient possible. À la limite, la diversité des cultures renvoie au caractère "arbitraire" de l'invention symbolique.

Le point d'aboutissement d'une telle position est sans doute représenté dès nos jours par les théories développées par Jean Baudrillard. Dans *Le miroir de la production* notamment, Baudrillard s'attaque à la définition non restreinte du mode de production qui fait de toute activité de production, voire de toute activité sociale une production économique ou répondant à la forme de la production économique. C'est donc la notion même de la production qui est alors mise en question.

Tout comme le fait Sahlins, Baudrillard prend l'exemple des sociétés non capitalistes et, plus particulièrement, des sociétés "primitives" pour essayer de montrer non seulement que c'est l'ordre symbolique qui se trouve au principe de l'organisation sociale -y compris des rapports sociaux de production<sup>88</sup>- mais que c'est un ordre symbolique particulier, celui de l'organisation capitaliste, qui a fait de la production elle-même un "effet de code". De cette sorte, toute la problématique réfléchie de la nécessité, du travail, de la valeur ne correspondraient nullement à une problématique réelle, découlant de la position objective de l'être humain dans sa réalité naturelle et sociale mais à un "phantasme", à un "imaginaire"<sup>89</sup>. Réaction à une généralisation universelle de la forme économique de la production, les thèses de Baudrillard aboutissent cependant à vider la dimension économique même de la vie sociale humaine de tout substrat réel, de toute nécessité intrinsèque. Si dans le réductionnisme matérialiste de l'économisme l'être humain est réduit à une espèce d'instrument de transformation de la nature matérielle, chez Baudrillard l'être humain devient une autre espèce d'animal, un animal qui ne fait que transformer l'ordre symbolique. La conséquence sociologique en est que l'analyse des structures sociales, autant de leurs formes que de leur dynamique, se réduit alors à une description de leurs

---

<sup>88</sup> Contre le postulat matérialiste, écrit Baudrillard, selon lequel le mode de production et de reproduction des rapports sociaux est subordonné aux rapports de production matérielle, on peut se demander si ce n'est pas la *production* des rapports sociaux qui détermine le mode de *reproduction* matérielle. Une généalogie des rapports sociaux fait apparaître bien d'autres critères de domination que la propriété privée des moyens de production : l'espèce -la race - le sexe - l'âge -la langue - la culture - les signes; de type anthropologique ou culturel, tous ces critères sont des critères de *différence*, de signification et de code". Baudrillard, Jean, *Le miroir de la production*, Casterman, Paris, 1973, p. 122. (Souligné par l'auteur). Bien entendu, une "généalogie" des rapports sociaux fait bel et bien apparaître d'autres critères de domination que la propriété privée des moyens de production. La question est de savoir si ces critères de domination sont, tous, du même ordre, c'est-à-dire ont les mêmes effets ou si, au contraire, certains de ces critères sont plus "lourds" que d'autres. Il est manifeste que Baudrillard lui-même ne mettrait pas sur le même rang l'âge et la propriété privée des moyens de production.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 9.



codes, de leurs systèmes symboliques, et au repérage des problèmes qu'elles peuvent rencontrer à ce seul niveau <sup>90</sup>.

Autant une position comme celle de Sahlins qu'une position comme celle de Baudrillard -dont les différences, par ailleurs, sont secondaires par rapport à cette problématique-, ne constituent que des variantes, aujourd'hui en train de se refaire une place dans l'analyse sociologique académique, des perspectives qui font de la capacité symbolique humaine le fondement de toute socialité. En ce sens, elles rejoignent, à leur manière, c'est-à-dire à un niveau de généralité plus élevée, les théories que nous avons vues au chapitre précédent sur le rôle des systèmes de langage.

Une approche matérialiste non réductionniste ne peut ni restreindre la notion du mode de production à la seule dimension économique ni faire de la production économique le modèle de toute forme de production. Elle ne doit pas non plus chosifier ou réifier la production économique en en faisant un domaine d'activités, d'objets ou d'institutions spécifiques donnés une fois pour toutes. Elle doit partir du fait que chaque pratique est un complexe de dimensions indissolublement liées les unes aux autres, la dimension idéationnelle, représentative ou symbolique en étant toujours une composante -mais aussi, donc, et en même temps qu'avec d'autres. Si elle fait de la dimension économique une dimension déterminante de la vie sociale, elle doit, enfin, concevoir cette détermination sans faire de la configuration idéationnelle -de la "culture"- une émanation de la pratique économique. Si, comme le remarque bien Sahlins, "aucune forme culturelle ne peut être lue à partir d'un ensemble de 'forces matérielles' comme si le culturel était la variable dépendante d'une logique pratique inéluctable" <sup>91</sup>, l'approche cesse d'être matérialiste si on en conclut à l'"autonomie fondamentale" du système symbolique <sup>92</sup>, c'est-à-dire à l'autonomie de l'esprit humain. Une approche matérialiste conséquente ne se caractérise pas cependant par sa prétention de "déduire" la culture à partir des "forces matérielles". D'une part, l'élément central dans la dynamique matérielle d'un mode de production de la socialité sont les rapports sociaux de production, l'organisation sociale de la

---

<sup>90</sup> Il n'est pas dès lors étonnant que, pour Baudrillard, le grand problème du capitalisme "ce n'est pas de ne pas pouvoir se reproduire économico-politiquement, c'est de ne pas pouvoir se reproduire *symboliquement*". *Ibid.*, pp. 122-23. (Souligné par l'auteur). Pour pouvoir avancer une telle thèse, il lui faut évidemment supprimer toute idée d'exploitation économique et nier le profit comme principe de l'organisation capitaliste. Selon Baudrillard, en effet, l'idée suivant laquelle les rapports sociaux se rapportent, tous, d'une manière ou d'une autre, à l'exploitation économique, est une "hypothèse simplificatrice". Car "l'essentiel aujourd'hui n'est plus le profit ni l'exploitation. *Peut-être, ajoute-t-il, même cela n'a jamais été, même à l'âge d'or et de fer du capitalisme*". *Ibid.*, p. 127. (Souligné par l'auteur). La domination sociale apparaît ainsi elle-même comme un pur effet de code", et la bourgeoisie comme une espèce de pur porteur d'un code comme un sujet symbolique défini essentiellement par la seule "finalité" de la production. Voir *ibid.*, p. 137.

<sup>91</sup> Sahlins, Marshall, *ibid.*, p. 206

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 57.

production -et non pas les forces productives<sup>93</sup>. Mais, d'autre part, il n'est pas question non plus dans cette approche de "déduire" l'intégralité d'une culture de la forme des rapports sociaux de production : la dimension idéationnelle et, plus généralement, les diverses dimensions des pratiques sociales ou de la vie sociale sont aussi soumises à leur propre dynamique et ont, en ce sens, une autonomie - bien que relative.

## 2.3. La question de la détermination "en dernière instance" par l'économique

[Retour à la table des matières](#)

Comment caractériser d'une manière satisfaisante le primat de l'économique? Il est compréhensible, avons-nous signalé, que cette question ait été l'objet d'une vaste et riche polémique, car elle porte sur le postulat qui définit, au niveau proprement philosophique, c'est-à-dire au niveau des fondements d'une discipline, une approche matérialiste de la socialité humaine. Il ne faudrait pas s'étonner non plus que ce postulat continue à être l'objet de précisions et de clarifications : il est de l'essence même d'un postulat, d'une catégorie philosophique, de constituer une prise de position dont le contenu concret change, se précise, et se clarifie avec le progrès de la connaissance.

C'est il y a déjà un siècle qu'une interprétation réductionniste et mécaniste de la détermination économique fait son irruption dans la réflexion sociologique. Cette interprétation est le résultat d'une lecture partielle des analyses de K. Marx et de F. Engels, mais aussi une conséquence de l'ambiguïté de certaines formules employées dans celles-ci. Cette ambiguïté se comprend à la lumière du contexte historique de lutte contre les positions idéalistes dominantes à l'époque de production de ces analyses, lutte qui avait pour effet d'accentuer parfois

<sup>93</sup> Il est intéressant de comparer ici la position de Sahlins avec celle de Jürgen Habermas. Sahlins, nous l'avons vu, réintroduit l'idée de l'Économie académique contemporaine d'une rationalité instrumentale qui caractériserait toute pratique mais pour la distinguer de, et la subordonner à une autre rationalité, celle du pouvoir symbolique. Habermas aussi, rappelons-nous, avait signalé la nécessité de distinguer une rationalité autre que celle, instrumentale, qui caractériserait les rapports entre les êtres humains et la nature. Mais au lieu de la situer, d'emblée, au niveau de l'opération de l'esprit (du pouvoir ou de la capacité symbolique), il la situe au niveau de l'interaction humaine et, donc, au niveau des rapports sociaux. Les conséquences de cette différence ne sont pas négligeables car, au moins en principe, la problématique du conflit ou de la lutte des classes peut être préservée chez Habermas, ce qui n'est pas le cas chez Sahlins : comme chez Baudrillard -dont, par ailleurs, il se réclame, le capitalisme se définit chez Sahlins par une "intention culturelle" plutôt que par son organisation classiste particulière. Voir Sahlins, Marshall, *ibid.*, chap. 4 : Western Society as Culture.



unilatéralement le rôle de l'économique<sup>94</sup>. Mais, d'autre part, l'interprétation réductionniste et mécaniste de ce rôle correspondait à un autre contexte historique marqué, cette fois-ci, par des conceptions positivistes de la socialité<sup>95</sup>. Les rectifications ou les éclaircissements que l'on doit à Engels, s'ils permettent d'écarter les simplifications d'un matérialisme "vulgaire" ne s'avèrent pourtant pas suffisantes pour clore le débat.

La solution avancée par Engels, et qui s'exprime dans la formule devenue classique suivant laquelle l'économie détermine "en dernière instance", vise à préserver l'efficace des "superstructures" en leur reconnaissant une "action en retour" sur l'"infrastructure" économique. Ainsi, la dynamique des différentes dimensions de la vie sociale est conçue comme "interaction" active -bien que l'action de l'économique soit, en dernier lieu, décisive<sup>96</sup>. Or, deux difficultés au moins subsistent dans cette solution : d'abord, comment concevoir exactement cette "interaction"?<sup>97</sup> ensuite, comment penser rigoureusement cette action "décisive" de l'économique? Dans ce qui suit, nous examinerons un certain nombre de réponses apportées à cette problématique dans le débat contemporain.

<sup>94</sup> Engels le précise ainsi : "C'est Marx et moi-même, partiellement, qui devons porter la responsabilité du fait que, parfois, les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté économique. Face à nos adversaires, il nous fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas toujours le temps, le lieu ni l'occasion de donner leur place aux autres facteurs qui participent à l'action réciproque". In Marx, Karl - Engels, Friedrich, Oeuvres choisies, Moscou, Ed. du progrès, 1976, tome II, p. 537.

<sup>95</sup> C'était le contexte des années 1880. Comme le signale G. Stedman Jones, "The new danger came from the positivism of Duhring and Bucke, and the monism of Haeckel -all of which, filtered into historical materialism, tended to reduce it to a mechanistic determinism, in which the superstructure became a virtually automatic reflex of the base. Stedman Jones, G., "Engels and the End of Classic German Philosophy, New Left Review, No. 79, 1973, p. 31.

<sup>96</sup> Voir à cet égard surtout les lettres d'Engels à J. Bloch, 21-22 septembre 1890, à F. Mehring, 14 juillet 1893, à Borgius, 25 janvier 1894.

<sup>97</sup> Trois possibilités au moins sont dès lors ouvertes :

Trois possibilités au moins sont dès lors ouvertes :

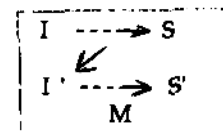
1. l'interaction simple :

I -----> S

2. l'interaction complexe ou rétroaction :

I -----> S  


3. l'action réciproque dans un système M



Pour une analyse de ces possibilités, voir Miguelez, R., "Détermination et dominance", *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, 19 :4, novembre 1982.

Écartons d'emblée celle qui choisit d'évacuer le problème en abaissant le postulat au rang d'un simple rappel de bon sens de la présence nécessaire de conditions matérielles ("pour vivre, il faut avant tout boire, manger, se loger...") ou, tout au plus, de la compatibilité nécessaire des activités culturelles et des conditions matérielles<sup>98</sup> : il s'agit d'une prise de position, d'un présupposé fondamental parce qu'il définit la direction théorique et méthodologique d'une approche matérialiste. Tournons-nous donc vers une autre solution qui assume réellement le problème, celle proposée par L. Althusser, E. Balibar et N. Poulantzas dans certains textes.

Cette solution repose sur une distinction entre "détermination" et "dominance" qui, à son tour, renvoie dans ces textes à une certaine conception de la façon dont un ensemble social est structuré. Ce qui, encore, permet de penser une forme de causalité qui serait propre aux ensembles sociaux. Suivant Althusser, en effet, la philosophie classique a élaboré deux notions de la causalité qui s'avèrent insuffisantes pour saisir la dynamique propre à un tout social. Dans une de ces notions, et qui appartient à la tradition cartésienne, la causalité est conçue comme relation mécanique ou transitive entre des phénomènes extérieurs, l'un -l'effet- à l'autre -la cause-. Dans ce cas, il devient impossible de penser l'effectivité du tout sur ses éléments -à moins de penser le tout social comme un assemblage d'éléments liés par des rapports purement extérieurs, par des simples "interactions". Dans l'autre notion, et cette fois dans la tradition de Leibniz et de Hegel, la priorité est donnée au tout et les éléments de ceux-ci sont conçus comme des phénomènes qui expriment l'essence de ce tout : c'est la causalité "expressive". Or, puisque seules des totalités spirituelles peuvent montrer ce type de causalité, l'adopter pour l'analyse des unités sociales reviendrait à faire de celles-ci des totalités spirituelles.

Ce serait donc au niveau de la conception des totalités que se joue, d'abord et avant tout la question de la causalité, donc de la détermination. À la différence des totalités hégéliennes, il faudrait penser, selon Althusser, le type d'unité des unités sociales comme une "structure à dominance", et la causalité propre à ce type d'unités comme causalité "structurale" ou "métonymique". Dans cette perspective, la détermination en dernière instance par l'économie s'exercerait "dans les permutations de premier rôle entre l'économie, la politique, et la théorie, etc."<sup>99</sup> ou, comme l'exprime plus clairement Balibar.- dans des structures différentes (et il s'agit, bien entendu, de la structure sociale), "l'économie est déterminante en ce qu'elle détermine celle des instances de la structure sociale qui occupe la place

<sup>98</sup> C'est, par exemple, la position soutenue par M. Lagueur qui ne voit alors "guère pourquoi, en effet, il faudrait, au préalable, assurer des droits privilégiés à l'instance économique". Lagueur, Maurice, *Le marxisme des années soixante*, Hurtubise HMH, Montréal, 1982, chap. V.

<sup>99</sup> Althusser, Louis, "Sur la dialectique matérialiste", in *Pour Marx*, François Maspero, Paris, 1965, p. 219. Voir à ce sujet surtout le chap. 5 : Structure à dominance : contradiction et surdétermination.

déterminante"- <sup>100</sup> -mieux encore, la place "dominante". C'est en ce sens, par ailleurs, qu'on pourrait dire alors que les phénomènes sociaux sont "surdéterminés" par la "superstructure".

L'intérêt majeur de cette solution consiste, sans doute, en ce qu'elle permet d'offrir une explication au fait que dans certains types de sociétés, voire dans toutes les sociétés précapitalistes, des facteurs d'ordre "superstructurel" semblent bien jouer un rôle décisif dans l'organisation sociale -par exemple, le facteur religieux ou idéologique (idéationnel) dans les sociétés féodales ou le facteur politique dans les cités grecques de l'antiquité classique- sans pour autant enlever au facteur économique sa primauté, bien au contraire en montrant que c'est l'analyse de la structure économique qui permet justement de comprendre ce rôle décisif <sup>101</sup>. Cette solution a été largement discutée, mais nous ne nous référerons qu'à trois de ces examens critiques parce qu'ils débouchent, à leur tour, sur autant de propositions qui méritent, à des titres divers, d'être considérées.

Dans leur examen, B. Hindess et P. Hirst pensent situer la véritable différence entre la causalité expressive, hégélienne, et la causalité "structurale" qui fonde l'approche d'Althusser dans le fait que la première suppose une totalité qui contient elle-même le principe de sa propre transformation, tandis que dans la seconde tout principe de ce genre est absent. Il s'ensuit, pour Hindess et Hirst, qu'une telle totalité empêche de penser la transformation d'une structure sociale, plus précisément encore de construire une théorie de la transition des modes de production <sup>102</sup>. À la suite de ce criticisme, ils proposent, à leur tour, une nouvelle conception de la causalité, la causalité "matérielle", permettant de rendre compte des processus de transformation sociale en termes de pratiques et de luttes concrètes de classe.

Mais ce criticisme ne s'arrête pas là, car c'est la notion même de la détermination économique qui disparaît avec lui. Puisque, argumente Hindess,

<sup>100</sup> Balibar, Étienne, "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", in Althusser, L. - Balibar, E. - Establet, R., *Lire le Capital*, François Maspero, Paris, 1965, tome II, p. 221. Voir aussi Poulantzas, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, François Maspero, Paris, 1972, tome I, pp. 8-9.

<sup>101</sup> Pour une analyse approfondie de cette position, voir Miguelez, R., "Détermination et dominance", *ibid.* C'est une longue note du livre premier du *Capital* de Marx qui constitue la référence majeure -mais non pas l'unique chez Balibar et Poulantzas. Dans cette note, Marx affirme. "Ce qui est clair, c'est que ni le premier (le moyen âge) ne pouvait vivre du catholicisme, ni la seconde (antiquité) de la politique. Les conditions économiques d'alors expliquent au contraire pourquoi là le catholicisme et ici la politique jouaient le rôle principal". Marx, Karl, *Le capital*, Éditions sociales, Paris, 1950, tome I, p. 93.

<sup>102</sup> Voir Hindess, B. - Hirst, P., *Pre-capitalist Modes of Production*, Routledge & Kegan Paul, London, 1975, p. 314. Le criticisme de Hindess et Hirst est certainement aussi fondé sur les solutions boiteuses au problème de la transition proposées in Balibar, E., "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", *ibid.*, par. 4 : Éléments pour une théorie du passage. (Nous examinerons ce problème dans le chapitre 7 de la première partie de cet ouvrage).

une telle notion implique la possibilité de déduire de la structure économique les formes de la superstructure, donc leur réduction à celle-là, et que cette réduction est inacceptable, alors d'une manière ou d'une autre il faut postuler l'autonomie totale du politique et de l'idéologique (c'est-à-dire, de l'idéationnel) par rapport à des déterminations de classe -les classes étant définies au niveau économique<sup>103</sup>. Mais c'est alors aussi la notion de causalité "matérielle" par la lutte des classes qui est en fait, abandonnée. À la fin de ce parcours critique, la structure sociale se présente comme un ensemble d'éléments qui se coconditionnent réciproquement, c'est-à-dire d'une manière circulaire.

Si la solution avancée par Hindess et Hirst aboutit à octroyer à chaque "niveau", ou "instance", ou "élément" de la structure sociale une autonomie absolue et, par là même, à penser leur rapport comme une simple relation de compatibilité, la solution proposée par J. Texier<sup>104</sup> conduit, pour sa part à restreindre singulièrement non seulement l'efficace des "superstructures", mais aussi et surtout la notion même de la détermination économique en concevant celle-ci comme une détermination en dernière analyse matérielle plutôt que sociale.

L'entreprise de Texier vise, d'abord, à démontrer que lorsque Marx signale, par exemple, que le rôle décisif du catholicisme au moyen âge ne peut être expliqué sinon par les conditions économiques du féodalisme, il ne se référerait pas à la dominance du catholicisme dans toute la structure sociale, mais seulement dans la seule sphère idéologique des sociétés féodales. Il s'ensuit, pour Texier, que la détermination en dernière instance par l'économique ne consisterait nullement dans la détermination du "niveau" de la structure sociale qui occuperait la position dominante, mais seulement dans la détermination de ce qui, dans la seule "superstructure", occuperait la position dominante, bref de la forme de la "superstructure". Supposer qu'une "superstructure" -l'idéologique, ou le politique- puisse dominer l'ensemble d'une société constituée, pour Texier, et malgré toutes "les précautions prises pour sauvegarder l'apparence d'une certaine continuité", un renversement de la thèse fondamentale du matérialisme historique.

Mais le criticisme de Texier ne s'arrête pas là non plus et, comme c'était le cas chez Hindess et Hirst, c'est la notion même de la détermination économique ou, plus précisément encore, la conception du facteur ou élément qui, dans l'économique, devrait être considéré comme décisif, qui est aussi soumis à la

<sup>103</sup> Voir Cutler, A. - Hindess, B., *et alii*, *Marx's 'Capital' and Capitalism Today*, Routledge & Kegan Paul, London, 1977, vol. 1, p. 206. Aussi Hindess, B., "The Concept of Class in Marxist Theory and Marxist Politics", in Bloomfield, J. (ed.), *Class, Hegemony and Party*, Lawrence & Wishart, London, 1977, p. 104. Hindess et Hirst proposent encore une critique de type épistémologique de la notion de la détermination "en dernière instance" à laquelle nous ne nous arrêterons pas.

<sup>104</sup> Texier, Jacques, "Sur la détermination en dernière instance (Marx et/ou Althusser)", in Balibar, E. *et alii*, *Sur la dialectique*, Éditions sociales, Paris, 1977.

critique. Pour Texier, en effet, le tort essentiel du "structuralisme" althusserien consisterait à attribuer aux rapports sociaux de production un rôle décisif dans l'économie et, par là, dans la détermination en dernière instance lorsque ce serait le développement des forces productives matérielles qui devrait être conçu comme moteur du développement historique <sup>105</sup>.

L'analyse de Texier, si elle n'est pas convaincante dans son criticisme, soulève à juste titre un problème à peine effleuré dans la discussion de cette problématique, à savoir celui des effets éventuels des conditions socio-économiques sur l'organisation *interne* de la "superstructure". Pourquoi est l'idéologie religieuse plutôt qu'une idéologie juridique qui marque, par exemple, la dimension idéationnelle des sociétés féodales? Ou encore, pourquoi les idéologies de type juridique déplacent-elles, du point de vue de leur importance, les idéologies religieuses dans le capitalisme? Voilà des questions dont l'importance sociologique est certaine <sup>106</sup>. Cependant, nier que les "superstructures" puissent avoir une importance cruciale dans l'organisation même de certaines sociétés revient à faire des "superstructures" un sous-produit des conditions économiques avec des rôles toujours secondaires. La dérive vers un économisme est encore plus probable si, comme le fait Texier, le mode de production est conçu essentiellement comme un mode *matériel* de production plutôt que comme un mode *social*. Comme nous le voyons dans la section 2.2. de la première partie de cet ouvrage, c'est la forme des rapports sociaux de production -et non pas l'organisation matérielle du mode, la forme des forces productives- qui caractérise adéquatement un mode de production de la socialité. Et cependant, à un moment de son analyse, Texier semble s'engager dans cette voie :

"Dire avec Marx que 'la politique' joue à Athènes et à Rome le rôle principal c'est une autre manière de dire que ces sociétés reposent sur une organisation de type communautaire (...). Les rapports 'politiques' sont d'abord ici des rapports de propriété, des rapports sociaux de production (...). Ce que l'on nomme 'politique' dans ce cas peut être tout autant appelé 'économique' (...)" <sup>107</sup>.

Si Texier ne suit pas cette voie, Maurice Godelier, par contre, s'y engage résolument. En effet, pour Godelier seuls les rapports sociaux de production constitueraient au sens strict la structure économique d'une société -bien que toujours combinés aux forces productives. Or, les rapports de production, comme le montrent l'ethnologie et la sociologie, n'occupent pas toujours les mêmes lieux

<sup>105</sup> Voir Texier, Jacques, *ibid.*, p. 307. D'où, selon Texier, une dérive vers une interprétation politicienne, voire idéaliste du matérialisme historique dans laquelle se serait engagée la pensée d'Althusser.

<sup>106</sup> Il nous faut signaler que ce problème a été soulevé, à notre connaissance pour la première fois, par Nicos Poulantzas qui avance même une hypothèse concernant le rôle de l'idéologie dans la dissimulation de la dominance réelle d'une "instance" sociale. Voir Poulantzas, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, *ibid.*, tome II, pp. 31-32.

<sup>107</sup> Texier, Jacques, *ibid.*, p. 270.

et ne revêtent pas partout les mêmes formes. Ainsi, par exemple, dans les sociétés primitives ce sont les rapports de parenté qui servent de support et de cadre des divers procès matériels de production. Dans la Mésopotamie antique, par contre, ce sont les rapports religieux qui fournissent l'armature aux procès d'appropriation de la nature. Enfin, dernier exemple, dans l'Athènes du Ve siècle AC ce sont les rapports politiques qui occupent la place des rapports de production. Godelier en conclut que "la distinction entre rapports de production et superstructures est dans son principe une distinction de fonctions et non d'institutions" <sup>108</sup>. La dominance de la parenté, de la religion ou du politique apparaît alors comme le résultat du fait que les rapports de parenté, religieux ou politiques assument la fonction des rapports de production, autrement dit fournissent le cadre de l'organisation socio-économique de la société.

De cette manière, tout en retenant la distinction entre "détermination" et "dominance", Godelier peut cependant rejeter le modèle qui, prenant à la lettre la métaphore de Marx, représente la société "comme une sorte de gâteau fait de couches superposées et inégales", dont la plus dure (l'infrastructure) soutient les autres (les superstructures), celles-ci perdant de leur consistance à mesure que l'on approche de la couche supérieure faite de toutes les idées et idéologies que les hommes ont dans la tête <sup>109</sup>. La détermination en dernière instance par l'économique est dès lors comprise comme "fonction déterminante des rapports de production" -ce qui suppose, bien entendu, une hiérarchie de fonctions. Exprimés d'une autre manière, les rapports déterminants en dernière instance seraient "ceux qui fonctionnent comme rapports de production; parce qu'ils fonctionnent comme rapports de production, ils dominent la reproduction de la société et, avec ces rapports, dominent les représentations qui les organisent et les expriment" <sup>110</sup>. Avant de réaliser un bilan critique de ces réponses, nous nous référerons à une autre solution proposée à ce problème.

La notion de la détermination peut être conçue comme une notion multidimensionnelle au moins dans deux sens : d'une part, elle suppose l'idée de "conditionnement" mais, d'autre part, elle suppose aussi, ou devrait supposer l'idée de "production", de "création", d'"engendrement", de "faire exister" (ce qui n'existe pas encore). Dans son premier sens de "conditionnement", la détermination s'exerce comme imposition d'une forme ou, tout au moins, comme imposition des limites nécessaires des variations des formes. On pourra dire ainsi, par exemple, que le faible développement des forces productives des sociétés "primitives" faisait de l'individu lui-même -plutôt que des outils ou des instruments- le moyen de production principal, de sorte que la reproduction des individus au sein des rapports de parenté était dans ces sociétés une reproduction décisive du point de vue économique. En d'autres termes, la détermination

---

<sup>108</sup> Godelier, Maurice, *L'idéal et le matériel*, Fayard, Paris, 1984, p. 187.

<sup>109</sup> Voir Godelier, Maurice, *ibid.*, p. 19.

<sup>110</sup> Voir Godelier, Maurice, *ibid.*, p. 195.



économique (faible développement des forces productives) conditionne alors la *forme* des rapports sociaux de production comme rapports de parenté <sup>111</sup>. Mais dans son deuxième sens de "production", la détermination s'exerce aussi comme processus dynamique qui engendre ou crée par exemple une certaine conscience, ou certaines institutions sociales. Comment rendre alors compte non pas seulement de l'imposition de formes, mais aussi de l'existence même de représentations, d'institutions, de pratiques, etc.? Et comment concevoir alors aussi la détermination par l'économique en ce sens dynamique de création ou d'engendrement?

J. Larrain, en empruntant à Rossi-Landi la notion d'"homologie", propose la solution suivante à ce problème : il y a homologie (c'est-à-dire correspondance des éléments) entre la production matérielle et la production intellectuelle dans la mesure où, dans la pratique, la production est toujours en même temps matérielle et intellectuelle -la priorité revenant, certes, à l'aspect matériel de la production. Plus exactement encore, puisque le processus de reproduction de l'existence matérielle suppose nécessairement la division du travail et, dans les sociétés classistes, l'existence de pratiques et de luttes de classe, la dimension active de la détermination est le fait des pratiques de classe. Ainsi, si la structure de classe est conçue comme un phénomène dérivé de certaines relations de production, on peut dire que cette structure conditionne et fixe les limites des formes politiques ou idéologiques -diverses formes étant donc compatibles avec la même structure. Mais si les classes sont saisies dans leurs pratiques productives et dans leurs luttes, alors on peut dire que ces pratiques et ces luttes produisent des formes politiques et idéationnelles spécifiques. C'est entre ces formes qu'il y aurait "homologie". La détermination concernerait donc les deux aspects de conditionnement et de production <sup>112</sup>.

Ce n'est pas par souci d'éclectisme que nous devons envisager ces diverses solutions au problème de la détermination en dernière instance comme des approches qui ne sont pas, toutes, exclusives mais, dans bien des cas, complémentaires ou compatibles. En effet à bien les regarder, et sauf peut-être dans le cas de l'approche de Hindess et Hirst qui aboutit à l'effacement même du principe matérialiste du rôle déterminant de l'économique, chaque approche comporte la solution -ou une tentative de solution- d'un problème *d'un certain niveau*, ou la solution *d'un certain type de problème*. La différence des niveaux

<sup>111</sup> .L'hypothèse est de Godelier. Voir Godelier, Maurice, *ibid.*, p. 82 et p. 188.

<sup>112</sup> Voir Larrain, Jorge, *ibid.*, pp. 193 et suiv. Larrain fait référence à l'ouvrage de Rossi-Landi, F., *Linguistics and Economy*, Mouton, The Hague, 1975, dont il tire l'exemple d'homologie suivant "When goods circulate in the form of commodities they 'are' messages; and that when" sentences circulate in the form of verbal messages they 'are' commodities". Et Larrain précise : "This is justified by the fact that these two processes originate in the same practical activity whereby human beings produce and reproduce themselves". "There is a relative 'sameness' between (the) two social processes". *Ibid.*

explique la différence des réponses, mais permet en même temps d'envisager la complémentarité de celles-ci.

Au niveau le plus général, le principe de la détermination en dernière instance par l'économique n'est, nous l'avons vu, que l'énoncé d'une position matérialiste. Certes, ce principe commande toute analyse sociologique matérialiste et en ce sens, il s'agit d'une idée directrice théorique et méthodologique. Mais de ce principe, énoncé à ce niveau, on ne peut pas déduire les formes concrètes que la détermination prend dans chaque cas particulier. Il doit donc être spécifié, et cette spécification ne peut être que le résultat de l'analyse empirique, c'est-à-dire de l'analyse de situations particulières <sup>113</sup>. Une toute première spécification concerne, sans doute, le rôle respectif des dimensions économique, politique, normative et idéationnelle dans l'organisation sociale même qui caractérise un mode de production de la socialité. La distinction entre "détermination" et "dominance" permet alors de saisir le fait qu'une certaine structure économique peut avoir comme effet une organisation sociale qui fait appel, à titre décisif, à des dimensions autres que l'économie pour son fonctionnement -production et reproduction- <sup>114</sup>.

Un pas de plus est donné dans la voie d'une spécification lorsque l'analyse de la structure économique se fait à la lumière du type des rapports sociaux qui jouent un rôle décisif dans la production et la reproduction économique. C'est par cette spécification subséquente que la voie est ouverte pour expliquer, par exemple, l'importance des rapports de parenté dans le cas des modes "primitifs" de production de la socialité, c'est-à-dire dans des modes à faible développement des forces productives et, en général, sans classes sociales.

Deux problèmes restaient cependant sans solution : celui de l'analyse des effets de la détermination économique dans la configuration *interne* des "superstructures" et celui, plus spécifique encore, de l'analyse de cette

<sup>113</sup> Les remarques de Marx concernant cette nécessité ne manquent certainement pas. Ainsi, dans *Theories of Surplus-value*, Marx écrit : "In order to examine the connection between spiritual production and material production it is above all necessary to grasp the latter itself not as a general category but in *definite historical form* (...). If material production itself is not conceived in its *specific historical forms*, it is impossible to understand what is specific in the spiritual production corresponding to it and the reciprocal influence of one on the other". Marx, Karl, *Theories of Surplusvalue*, Lawrence & Wishart, London, 1969, vol. 1, p. 285. (Souligné par l'auteur). Et la remarque est même valable pour le seul niveau économique : "(...) une même base économique (la même, quant à ses conditions fondamentales), sous l'influence d'innombrables conditions empiriques différentes (...) peut présenter des variations et des nuances infinies que seule une analyse de ces conditions empiriques pourra élucider". Marx, Karl, *Le capital*, Éditions sociales, Paris, 1976, livre III, p. 717.

<sup>114</sup> La distinction traditionnelle de la sociologie académique entre sociétés "traditionnelles" et sociétés "modernes" peut dès lors être comprise comme distinction entre sociétés précapitalistes et sociétés capitalistes, celles-ci pouvant être caractérisées, à ce niveau, par le fait que l'économique est en même temps déterminant et dominant. Voir à ce sujet, Miguelez, R., "Détermination et dominance", *ibid.*



détermination sur les configurations idéationnelles. C'est ce deuxième problème qu'essaie de résoudre la notion d'"homologie" tandis que le premier problème, bien que localisé par Texier et, avant lui, par Poulantzas, est loin d'être élucidé.

En effet, le principe matérialiste ne s'applique pas seulement à l'organisation sociale des modes de production de la socialité ni, non plus, à la seule configuration interne des "superstructures" mais aussi aux diverses pratiques, y compris aux pratiques de type idéationnel, comme l'art par exemple. À ce niveau de l'analyse, des nouvelles spécifications du principe -comme celle que suppose justement la notion d'"homologie"- sont donc nécessaires. Nous pouvons voir ainsi que la question de la détermination en dernière instance par l'économique ne peut pas être résolue par une formule unique, car cette détermination ne s'exerce pas toujours et partout de la même manière, encore moins sans médiations et sans des effets généralement complexes qui sont, en plus, dépendants de la conjoncture historique. C'est ce que nous avons appelé dans la section 2.1. de la première partie de cet ouvrage, l'historicité et la spécificité de la détermination de l'économique.

## 2.4. La critique du postulat matérialiste du primat de l'économique.

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque nous avons traité dans la section 2.2. la problématique du rapport entre configurations symboliques -"cultures"-, et activités économiques, nous avons eu déjà l'occasion de discuter une critique à proprement parler radicale du postulat matérialiste du primat de l'économique. La radicalité de cette critique consiste dans l'adoption d'un postulat idéaliste qui fait de l'ordre ou de la dimension idéationnelle des pratiques humaines l'élément décisif dans la compréhension des phénomènes de la socialité.

Au XIXe siècle, lorsque la sociologie se constitue comme discipline particulière dont l'objet est le niveau socioculturel de la réalité humaine, un conflit ontologique fondamental marque, nous l'avons vu (Introduction, section 3) la naissance de cette discipline. La sociologie académique naît, avec Comte, signée par l'idéalisme : l'histoire de l'humanité est conçue comme une histoire dominée, déterminée par le développement des idées. Le paradigme matérialiste, dont les bases modernes se trouvent dans les travaux de Marx et d'Engels, naît et se développe alors en conflit avec la sociologie académique -sinon avec la sociologie tout court<sup>115</sup>. Sous des formes diverses, cette opposition ontologique ne cesse de parcourir l'espace de l'analyse de la socialité. M. Salhins, nous l'avons vu aussi, ne manque pas d'observer que toute l'anthropologie depuis le XIXe siècle oscille entre les deux pôles, entre les deux "paradigmes" représentés, l'un par la tentative de dissoudre la culture" dans la "pratique" ou l'économie, l'autre par celle de dissoudre la "pratique" ou l'économie dans la "culture". Bien qu'il ne s'agit nullement, dans la théorie matérialiste des formations sociales, de "dissoudre" la culture dans l'économie, cette observation vise cependant le fait d'une opposition paradigmatique réelle qui se joue autour de la question de la détermination "en dernière instance" des phénomènes sociaux.

Dans sa version contemporaine, le rôle déterminant des pensées qui caractérisait l'idéalisme d'un Comte est conçu plutôt comme détermination de la "raison symbolique", du pouvoir significatif de l'esprit, de la capacité de codification de celui-ci, voire il est conçu comme détermination exercée par le langage en tant que médium indispensable des symboles, des significations, des codifications. La critique idéaliste du matérialisme, surtout dans ses versions

---

<sup>115</sup> Il est tout à fait significatif que Marx et Engels n'ont jamais employé le terme de "sociologie" pour désigner leur champ d'études. Ce terme, créé par Auguste Comte, apparaissait lié historiquement à une approche idéaliste de la socialité.

contemporaines, repose sur la reconnaissance de l'existence de ce pouvoir de l'être humain, du fait que les pratiques humaines et sociales sont imprégnées de contenus idéels, qu'elles comportent, toutes, une dimension représentative ou idéationnelle, et que la production de ces contenus répond à des lois spécifiques. En ce sens, elle constitue une critique recevable d'un matérialisme réductionniste et mécaniste. Mais en faisant de l'être humain un animal purement symbolique, en absolutisant sa capacité idéationnelle, l'idéalisme ferme la porte à une compréhension intégrale des formes de la socialité humaine. À la limite, comme nous l'avons signalé, la diversité de ces formes apparaît comme une donnée inexplicable puisqu'elle renvoie à l'"arbitraire" du pouvoir symbolique. C'est pourquoi tout "culturalisme" s'arrête devant le problème d'expliquer l'émergence des représentations, des impératifs, des normes, et des valeurs. Nous reviendrons, notamment au chapitre 10 de cet ouvrage, sur cette question. Examinons maintenant une critique du postulat matérialiste du primat de l'économique fondée non pas sur une prise de position ontologique, mais sur un argument épistémologique. La particularité de cette critique réside dans le fait qu'elle peut être adressée autant à un déterminisme matérialiste qu'à un déterminisme idéaliste, car elle croit comporter une réfutation décisive de l'idée même de la détermination.

L'argument, tel que présenté par D. J. Manning <sup>116</sup>, est le suivant. La thèse déterministe pourrait être acceptée si nous pouvions distinguer la cause -ce qui détermine ce que nous croyons-, et l'effet -ce que nous croyons-. Or, ce ne serait pas possible, affirme Manning, dans le cas de l'expérience des activités et des relations, et de nos croyances sur les activités et les relations, car ce serait justement l'existence de ces croyances qui rendrait logiquement possible celle de ces activités et relations. En d'autres termes, il ne serait pas possible de distinguer entre les idées d'une part et, d'autre part, l'activité et l'ordre social parce qu'il ne s'agirait pas de phénomènes temporellement distincts, discontinus : les uns présupposent les autres. Le tort du matérialisme - mais aussi, à sa manière, de l'idéalisme - résiderait, avant tout, dans l'affirmation de cette séparation.

Il est clair que cette critique ne serait pas valable dans le cas d'une substantialisation des "régions" de l'"infrastructure" et de la "superstructure" mais, comme nous l'avons noté, cette substantialisation est inacceptable. Si nous reconnaissons que toute pratique, toute expérience, et toute relation sociale comportent une dimension idéationnelle; que lorsque nous parlons de l'économique, ou de l'idéationnel, nous nous référons à des dimensions, ou à des effets, et non pas à des choses, à des objets, à des institutions, alors cette critique prend toute sa consistance. Pourrait-il être en effet possible que, de deux ou plusieurs dimensions *coexistantes*, l'une puisse être déterminante des autres? L'argument de Manning repose entièrement sur la négation de cette possibilité :

---

<sup>116</sup> Voir Manning, D. J. (ed.), *The Form of Ideology*, London, George Allen & Unwin, 1980, Introduction, pp. 9/10.

pour qu'il y ait détermination, affirme-t-il, il faut que la "cause" et l'"effet" soient des phénomènes discrets ou discontinus <sup>117</sup>.

Or, il s'agit d'une réduction de la détermination à la seule détermination *causale*. Dans la détermination causale, la "cause" est pensée comme phénomène "efficient" externe, et la théorie traditionnelle, depuis Aristote, fait équivaloir détermination et causalité de sorte que là où il y a détermination, il faut qu'il y ait des phénomènes discontinus. Cette réduction, fréquente encore aujourd'hui dans la réflexion épistémologique <sup>118</sup>, ne tient pas compte de la diversité des formes de la détermination parmi lesquelles se trouvent des catégories qui supposent la coexistence des phénomènes. La détermination "structurale" ou "totaliste" -des parties par le tout- en est un cas particulièrement illustratif <sup>119</sup>. Nous pouvons saisir mieux maintenant pourquoi une réflexion sur la question de la détermination "en dernière instance" par l'économique a pu comporter, préalablement une réflexion sur les formes diverses de la causalité ou, plus précisément, de la détermination (section 2.3. précédente).

Une autre critique du postulat matérialiste du primat de l'économique se fonde sur une interprétation particulière de ce postulat. Suivant cette interprétation, le postulat supposerait une théorie de la motivation humaine. C'est peut-être, Henri de Man qui a, pour la première fois, considéré le postulat dans ces termes : "Chaque thèse économique et chaque opinion stratégique de Marx, écrit-il, repose sur le présupposé que les motivations humaines de la volonté par lesquelles s'accomplit le progrès social sont dictées en premier lieu par des intérêts économiques" <sup>120</sup>.

Il peut paraître étonnant d'attribuer aux analyses de Marx, qui fondent une perspective matérialiste *et historique*, un tel présupposé lorsqu'on sait qu'un des objectifs de l'entreprise marxienne est justement la critique de la conception anthropologique de *l'homo œconomicus* qui sous-tend l'économie politique classique. Comme nous l'avons vu dans la section 2 de l'Introduction à cette deuxième partie, la science économique qui voit la lumière à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle en Angleterre avec Adam Smith et David Ricardo rapporte l'ensemble des phénomènes économiques à des individus dont le comportement serait motivé par la recherche de l'intérêt personnel avec un

<sup>117</sup> Manning l'affirme explicitement : "It makes no sense to claim that our being familiar with practices and relationships X will cause us to hold belief Y. The experience of the conditions X is not, in this case, an event *temporally prior* to our believing Y". Manning, D.J., (ed.), *ibid.*, p. 10. (C'est nous qui soulignons. R.M.)

<sup>118</sup> C'est peut-être l'emprise de la théorie traditionnelle qui explique la substantialisation de l'"infrastructure" et de la "superstructure" dans certaines perspectives sociologiques.

<sup>119</sup> Pour une discussion exhaustive de la problématique des formes de la détermination -dont la détermination causale, voir Bunge, Mario, *Causality. The Place of the Causal Principle in Modern Science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959, spéc. chap. 1.

<sup>120</sup> De Man, Henri, *Au-delà du marxisme*, Alcan, Paris, 1929, p. 281. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

maximum de jouissance et un minimum de peine. Le criticisme de Marx et, plus généralement, des doctrinaires socialistes de l'époque, consiste à montrer qu'une telle motivation n'appartient pas à la nature de l'être humain, mais est le produit d'une organisation sociale particulière, à savoir l'organisation capitaliste.

Deux conséquences fondamentales s'ensuivent : la première, que les motivations humaines ne peuvent jamais être le point de départ de l'analyse sociologique parce qu'elles sont, plutôt, le résultat, ou la conséquence, ou le produit de conditions sociales spécifiques et, en ce sens, elles sont variables et changeantes; la deuxième, que la question du primat de l'économique ou du rôle déterminant de l'économique dans l'analyse sociologique ne renvoie nullement à des motivations subjectives, psychologiques, individuelles, mais à une condition objective de la vie humaine, à savoir le rôle décisif de la production (sociale) des moyens matériels d'existence dans la reproduction de la vie humaine.

Une interprétation comme celle de De Man peut cependant prendre une tout autre tournure si, à la lumière de ces deux conséquences, nous soulevons le problème de la place historique de ces activités productives dans l'ensemble des pratiques humaines et de leurs répercussions au niveau même de la subjectivité humaine. Exprimé d'une autre manière : faudrait-il voir non pas, certes, dans une "motivation économique" de la volonté humaine mais, plus exactement, dans la *contrainte* objective de la production de moyens matériels d'existence la raison du primat de l'économique? Et, dans ce cas, s'agirait-il d'une contrainte permanente ou, au contraire, d'une contrainte historique ayant alors des conséquences seulement historiquement déterminées sur la subjectivité? Si cette contrainte n'était pas permanente faudrait-il, enfin, en conclure que le primat de l'économique ne vaut que pour une partie seulement de l'histoire humaine? Comment faudrait-il alors penser le primat de l'économique ou, plus exactement, son statut dans la théorie? Cette problématique, qui comporte des aspects philosophiques d'une grande importance, a été envisagée à partir de deux hypothèses opposées mais qui, cependant, conduisent à certaines conclusions identiques. Dans les deux cas, il ne s'agit pas à proprement parler d'une critique du postulat matérialiste du primat de l'économique, mais des interprétations de son rôle précis dans l'analyse de la socialité humaine et, par là, de la place de l'économique dans celle-ci.

La première hypothèse prend comme point de départ un état de déficit, de manque ou de pénurie dans les sociétés "primitives" qui aurait obligé les individus à consacrer la plus grande partie de leur activité à résoudre les problèmes qui concernent la production et la distribution des moyens d'existence. À cette contrainte "naturelle", conséquence du faible développement des forces productives, aurait succédé une contrainte du même type, mais dorénavant sociale, engendrée par la division des sociétés humaines en classes sociales. Or, cette prédominance quantitative de l'économique dans le comportement et la pensée des individus aboutirait à lui assurer une primauté en tant que facteur

dynamique du devenir historique. Mais, dès lors, il s'agirait d'une primauté *de fait et non de droit* qui devrait disparaître "le jour où l'acquisition des richesses matérielles passera, grâce au développement des forces productives et à un changement de structure sociale, au second plan de l'activité des individus". Ce serait le "saut du royaume de la nécessité dans le royaume de la liberté" <sup>121</sup>.

Michel Henry part, lui, de l'hypothèse opposée, à savoir que le fait central pour une analyse du statut de l'économique dans la théorie marxiste est un état d'excès, la présence d'un excédent matériel, d'un surplus de valeurs qui rend alors possible l'échange. Mais l'échange a ceci de particulier : pour que des produits qualitativement différents tant du point de vue de leur utilité que de leurs aspects puissent être échangés, il faut les mesurer par rapport à une propriété qui leur soit commune. Cette propriété ne peut être autre que le travail dont ils procèdent. Or, cette solution au problème de la possibilité de l'échange -qui est celle de l'économie politique anglaise-, serait pour Marx, suivant Henry, une aporie, un problème sans issue. En effet, si le travail peut devenir mesure, ce ne l'est que par une réduction, davantage par une négation de ce qu'il est réellement, à savoir une activité chaque fois qualitativement différente. En fait, l'hétérogénéité qualitative des produits du travail humain renverrait à l'hétérogénéité qualitative du travail ou de l'activité humaine et l'économie ne procéderait alors que d'une abstraction du travail ou de l'activité humaine, d'une perte de réalité, d'une "aliénation" : le travail réel devient, dans la réalité économique, sa négation, à savoir travail abstrait, objectif, mesurable -le terme d'aliénation désignant, justement, ce devenir autre, le fait de prendre une forme différente. Il s'ensuit, pour Henry, que dans la perspective marxiste le primat de l'économique, voire la constitution même de l'économique renvoie à une aliénation originelle. Le primat n'aurait donc d'existence et d'effectivité que pour autant que les conditions de cette aliénation - la marchandise en tant que figure de l'échange- subsistent. La réduction de la réalité à la réalité économique "constamment affirmée par les doctrines qui se réclament de Marx" représenterait alors pour Henry "une obnubilation complète et la quintessence de l'absurdité" car elles attribueraient à Marx ce que celui-ci appelle "le fétichisme ou l'illusion des économistes" <sup>122</sup>.

Autant donc chez Goldmann que chez Henry nous voyons se dessiner d'une manière implicite ou explicite une critique des conceptions qui font du primat de l'économique un primat de droit plutôt que de fait, transhistorique plutôt qu'historique, de nature principielle plutôt qu'empirique. Par là même, le primat de l'économique cesse d'être pensé comme un postulat ontologique et devient une

<sup>121</sup> Voir Goldmann, Lucien, *Recherches dialectiques*, Gallimard, Paris, 1959, pp. 67-68. Goldmann voit dans cette célèbre affirmation de Marx l'expression condensée de ce passage historique.

<sup>122</sup> Pour une présentation schématique de la position de M. Henry voir Henry, Michel, "La rationalité selon Marx", in Geraets, T.F., (ed.), *La rationalité aujourd'hui*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1979, pp. 116-129. Pour une présentation exhaustive de ses thèses, voir la très importante étude d'Henry, Michel, *Marx*, Gallimard, Paris, 1974.

hypothèse valable pour une certaine période de l'histoire de l'humanité seulement -sociétés primitives" et sociétés de classe chez Goldmann, sociétés marchandes chez Henry- ayant, dans tous les cas, des conséquences décisives sur la subjectivité humaine -assujettissement et aliénation-.

Nous ne pouvons pas nous attarder à la considération de l'ensemble des problèmes que soulèvent ces critiques, encore moins examiner leurs conséquences philosophiques <sup>123</sup>. Nous ne ferons que deux remarques concernant justement la question de la nature du primat de l'économique -considéré dans cet ouvrage comme un postulat ontologique.

Chez Goldmann, nous l'avons vu, le primat de l'économique comme primat de fait découle d'une contrainte mais, plus exactement encore, de l'incapacité historique dans laquelle se sont trouvés les individus d'échapper à l'emprise quantitative et qualitative de cette contrainte -le faible développement des forces productives ou une organisation sociale classiste-. Or, il ne s'ensuit pas logiquement que, lorsque les êtres humains acquerront cette capacité, une telle contrainte disparaîtra purement et simplement : la contrainte peut y demeurer *mais maîtrisée*. L'analogie avec les déterminations naturelles permet de mieux saisir cette remarque.

En effet, la connaissance des lois de la nature, et la construction d'artefacts que rend possible cette connaissance n'enlèvent en rien la "contrainte" des lois naturelles, ne font pas disparaître la légalité : elles permettent son contrôle. La liberté n'est pas l'effacement de la nécessité mais la maîtrise de celle-ci. L'analogie, par ailleurs, n'en est pas réellement une puisque les déterminations sociales sont aussi des formes de légalité. L'émergence de nouvelles conditions techniques et sociales -le développement des forces productives et une organisation sociale non classiste- n'effacerait pas alors la primauté de l'économique, mais le caractère "aveugle" de la contrainte économique, la forme dans laquelle elle agit sur les individus -tout particulièrement son emprise quantitative et qualitative. Ainsi, lorsque Goldmann affirme que le primat de l'économique est un primat de fait, il ne se réfère pas à la détermination économique comme forme de la légalité, mais à l'aspect historique de contrainte aveugle que cette légalité revêt dans certains types de sociétés. Le primat de l'économique en tant que principe ontologique matérialiste désigne, à ce niveau, une forme de légalité "de droit", indépendamment des modalités historiques suivant lesquelles cette légalité s'exerce. Il n'y a pas, par ailleurs, aucun paradoxe à affirmer que le primat de l'économique est d'autant plus reconnaissable que nous devenons de plus en plus en mesure de rendre ses effets non inéluctables <sup>124</sup>.

<sup>123</sup> Ces conséquences philosophiques sont particulièrement importantes chez Henry qui croit découvrir dans la subjectivité irréductible de la praxis humaine le fondement ontologique de toute l'entreprise marxiste.

<sup>124</sup> L'idée se trouve exprimée à plusieurs reprises déjà dans *l'Idéologie allemande* et à un point tel que le communisme, en tant que définition d'une société sans classes, est caractérisé par Marx

L'interprétation d'Henry soulève un problème plus complexe encore, celui de la "constitution" de l'économie en tant qu'"irréalité" foncière -puisque fondée sur le travail abstrait, sur l'abstraction du travail réel. Pour Henry, il s'agirait d'une constitution "princielle" et "transcendantale" dans la mesure où l'économie ne serait pas le terme d'une genèse historique mais, plutôt, la conséquence d'une opération : la substitution du travail abstrait, objectif, à la praxis réelle, subjective. Cette substitution caractérise sans doute l'économie *marchande* et à plus forte raison encore, l'économie capitaliste -qui universalise la catégorie marchande-. Elle a sans doute aussi comme effet *d'autonomiser* le domaine des phénomènes économiques et, surtout, de faire de ce domaine une puissance étrangère, qui domine les individus avec la force inéluctable d'une loi naturelle non maîtrisable.

Peut-on cependant dire que toute genèse historique est exclue? La possibilité de constitution ("princielle" et "transcendantale") de l'économie marchande, sur quoi repose-t-elle? Elle repose, suivant Henry lui-même, sur la présence d'un excédent, d'un surplus de valeurs -qui permet l'échange et, pour que les produits puissent être échangés, l'abstraction du travail-. Or, pour exclure toute genèse historique Henry doit faire de la production d'un surplus de valeur une propriété *intemporelle* de l'organisation sociale : "Et c'est seulement parce qu'il se trouve que la vie peut produire davantage de valeurs d'usage que celles dont elle a besoin pendant la durée de cette production que la valeur qu'elle produit est supérieure à celle des produits dont elle a besoin", écrit Henry <sup>125</sup>. Mais la vie ou, plus exactement, l'organisation sociale, si elle *peut* produire davantage que ce dont les individus ont besoin -à un moment historique donné-, elle ne le fait *réellement* que par un accroissement des forces productives. La possibilité, pour l'être humain, de dépasser ses besoins - et de créer ainsi d'autres- ne devient donc historiquement effective que lorsque certaines conditions qu'il faut bien appeler économiques sont données -bien que, lors de la genèse d'une économie marchande, il ne s'agit évidemment pas de celles d'une économie marchande ni, encore moins, de celles d'une économie autonomisée <sup>126</sup>. Ainsi, mais d'une autre

---

et Engels comme forme d'organisation économique : "Le communisme se distingue de tous les mouvements qui l'ont précédé jusqu'ici en ce qu'il bouleverse la base de tous les rapports de production et d'échange antérieurs et que, pour la première fois, il traite consciemment toutes les conditions naturelles préalables comme des créations des hommes qui nous ont précédés jusqu'ici, *qu'il dépouille celles-ci de leur caractère naturel* (de leur fatalité. R.M.) *et les soumet à la puissance des individus unis*. De ce fait, son organisation est essentiellement économique, elle est la *création matérielle des conditions de cette union(...)*". Marx, K - Engels, F., *L'idéologie allemande, ibid.*, p. 97. (C'est nous qui soulignons. R.M.). Analogiquement, la légalité naturelle est d'autant plus reconnaissable que nous sommes de plus en plus en mesure d'utiliser notre connaissance des lois de la nature pour maîtriser et même neutraliser leurs effets.

<sup>125</sup> Henry, Michel, *ibid.*, p. 123.

<sup>126</sup> Si la "vie" peut *toujours* produire davantage de valeurs que celles dont elle a besoin, on ne voit pas pourquoi il n'y aurait pas eu depuis toujours de l'échange, donc une économie marchande. Il est intéressant de remarquer à cet égard que, pour Baudrillard, le cas de sociétés "primitives" dans lesquelles il n'y a pas de surplus alors qu'elles pourraient en produire un, où



manière, la critique du primat de l'économique vise chez Henry, comme chez Goldmann, une forme particulière de détermination économique : la *domination* des formes économiques marchandes -d'où, aussi, l'importance que revêt pour Goldmann le phénomène de l'aliénation (ou de la réification). En ce sens, mais dès lors en ce sens seulement leurs analyses constituent un apport indiscutable - bien que leur criticisme du primat *ontologique* de l'économique ne soit pas satisfaisant.

## 2.5. La "relation d'appropriation réelle" : artisanat, manufacture, machinisme. La science comme force productive.

[Retour à la table des matières](#)

La notion du travail ou, mieux, du procès de travail -pour souligner la nature dynamique de celui-ci- apparaît analytiquement, c'est-à-dire dans la démarche théorique, comme une première notion centrale. Le procès de travail, dans cette étape première de l'analyse de la dimension économique du mode de production de la socialité, est déjà saisi comme activité complexe, comme articulation d'une série d'éléments qui, ensemble, sont appelés forces "productives". Il est essentiel de remarquer que, dès lors, toute étude d'un procès de travail passe nécessairement par l'examen de la forme concrète, spécifique, sous laquelle se présentent les divers éléments des forces productives : l'objet de travail, la force de travail, et les moyens de travail. Mais elle passe aussi par la détermination de la forme concrète, spécifique, de leur articulation. L'analyse de cette articulation dévoile l'existence de trois grands types historiques de formes de travail : l'artisanat, la manufacture et le machinisme <sup>127</sup>.

*L'artisanat.* Cette forme de travail peut être caractérisée par le fait que, dans l'articulation de ces trois éléments, il a "unité" de la force de travail et du moyen

---

l'on constate même la destruction de surplus produits, montrerait, dans ce "refus" du surplus, le "refus" de la production ou, plus exactement, de la production comme "code". D'où que, pour Baudrillard, le primat de l'économique, lorsqu'il est considéré comme postulat ontologique, ne signifierait qu'une généralisation induite d'un modèle "productiviste". Voir Baudrillard, Jean, *ibid.*, chap. III. Comme nous l'avons vu dans la section 2.2. il ne lui reste alors sinon faire du code, de l'organisation symbolique, le facteur structurel décisif, la clé de l'organisation sociale -le passage d'un code à l'autre, ou l'émergence d'une organisation symbolique particulière étant des phénomènes inexpliqués et inexplicables.

<sup>127</sup> Voir, à cet égard, Balibar, Étienne, "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", par. II, in Althusser, L. - Balibar, E. - Establet, R., *Lire le Capital*, François Maspero, Paris, 1965, tome II. C'est de cette étude que nous tirons l'essentiel du traitement de cette question.

de travail. Lorsque nous parlons, dans ce cas, d'"unité", nous nous référons au fait que, dans l'artisanat le moyen de travail (l'outil) est adapté à l'organisme humain et que son usage requiert du travailleur un ensemble particulier relativement complexe de qualités physiques et intellectuelles, c'est-à-dire une certaine qualité ou qualification de la force de travail, ce que le mot de "métier" désigne en tant qu'habilité technique. C'est pourquoi l'artisanat est indissolublement lié à un apprentissage plus ou moins poussé. L'artisanat apparaît ainsi comme forme de travail reposant sur une technique essentiellement individuelle <sup>128</sup>. La conséquence la plus importante de cette "unité" est que la main d'œuvre agit comme principe régulateur de la production ou, pour le dire autrement, que la coopération sociale repose directement et immédiatement sur la coopération des travailleurs des différents métiers. L'artisanat comme forme de travail a été largement dominant dans tous les modes de production précapitalistes de la socialité, mais il n'est pas disparu pour autant avec ces modes.

D'un certain point de vue, la *manufacture* conserve et même pousse à l'extrême les caractéristiques de l'artisanat. En effet, la manufacture ne fait que réunir, sous un même toit, un ensemble de travailleurs qui, chacun, est exercé dans un métier particulier. À première vue donc, et du point de vue de la forme de travail, la manufacture semble constituer une variante de l'artisanat puisque nous retrouvons l'unité de la force de travail et du moyen de travail. Mais la concentration de travailleurs a une double origine et débouche sur deux formes de travail essentiellement distinctes dont l'une jouera un rôle décisif dans la transformation ultérieure du travail humain <sup>129</sup>.

Dans sa première forme, la manufacture se présente comme réunion d'un ensemble d'artisans de métiers différents exigés par la fabrication d'un certain produit. Ainsi, par exemple, la production manufacturière de carrosses était le résultat collectif de travaux d'un grand nombre d'artisans à l'origine indépendants les uns des autres, tels que charrons, selliers, tailleurs, serruriers, peintres, etc. La manufacture rend dépendants ces métiers différents et, peu à peu, simplifie ceux-ci jusqu'à en faire des opérations partielles et totalement complémentaires les unes des autres. Dans sa deuxième forme, la manufacture s'organise d'une manière opposée : elle réunit des travailleurs du même métier, décompose le métier en ses opérations diverses, les isole et les rend indépendantes jusqu'au point où chacune d'elles devient la fonction exclusive d'un travailleur parcellaire. Ainsi, par exemple, dans la production manufacturière de bouteilles il était devenu possible de décomposer le procès de travail en phases différentes (préparation du verre, manipulation de la matière première, soufflage, préparation du fourneau, etc.), chacune de ces phases échouant à des travailleurs différents.

---

<sup>128</sup> Remarquons que, ainsi défini, l'artisanat ne se restreint pas à la production manuelle d'objets - acception courante du terme- mais embrasse aussi, par exemple, des formes de travail qu'on rencontre historiquement dans l'agriculture

<sup>129</sup> Pour une analyse en profondeur de la manufacture -et du machinisme-, voir Marx, Karl, *Le capital, ibid.*, livre 1, 4e section, chap. XIV et chap. XV.

Cette dernière forme de la manufacture a cependant une nature qualitativement différente de la première. En effet, si la coopération des procès de travail dans l'artisanat et dans les formes manufacturières primitives est une coopération *simple* parce qu'elle ne résulte que d'une juxtaposition soit, respectivement, de travailleurs, soit d'opérations, dans la dernière forme manufacturière nous avons déjà une coopération *complexe*, une imbrication, un entrelacement du travail lui-même. La période manufacturière -qui dure en Europe depuis la moitié du XVIe siècle jusqu'au dernier tiers du XVIIIe siècle approximativement-, en simplifiant, en perfectionnant, et en multipliant les instruments de travail par rapport à des fonctions séparées et exclusives de travailleurs parcellaires crée les conditions matérielles de l'emploi de machines - qui ne sont qu'une combinaison d'instruments simples. D'un autre côté, elle engendre des différences profondes dans la qualification de la force de travail du "travailleur collectif" devenu le véritable producteur <sup>130</sup>.

Ce qu'il est convenu d'appeler la "révolution industrielle" a un point de départ double : la force de travail telle qu'organisée dans la manufacture, et le moyen mécanique de travail : la machine. Celle-ci remplace la force humaine en tant que porteuse d'outils, substitue les opérations des machines aux opérations de main-d'œuvre. Dans cette substitution, un changement fondamental a lieu : l'organisation de la production devient complètement indépendante des caractères de la force humaine de travail. Un type d'unité différent s'instaure ainsi : l'unité du moyen de travail et de l'objet de travail. L'organisme de production cesse dès lors d'être un ensemble de travailleurs : il devient plutôt un ensemble de machines prêtes à recevoir des travailleurs. Le "travailleur collectif" acquiert la détermination de ce que Marx appelle "le travail socialisé". C'est alors que la technologie, en tant qu'application de la connaissance de la nature à la production, fait de la science une véritable force productive, plus exactement une pratique ayant des effets décisifs au niveau des forces productives. La machine, devenue moyen de travail principal sinon unique dans le machinisme condense, en effet tout ce qui, dans la connaissance des lois de la nature, est directement applicable à la transformation de celle-ci.

La relation existante entre les différents éléments des forces productives a été appelée "relation d'appropriation réelle". Cette expression vise le fait que c'est au cours des procès de travail que les êtres humains s'approprient de la nature, la font leur en la transformant dans un processus historique relativement ininterrompu. Si nous tenons compte des deux "valeurs" que peut présenter cette relation (unité du moyen de travail et de la force de travail : artisanat et manufacture; et unité de

---

<sup>130</sup> "Si elle (la manufacture) développe la spécialité isolée au point d'en faire une virtuosité aux dépens de la puissance de travail intégrale, elle commence aussi à faire une spécialité du défaut de tout développement. À côté de la gradation hiérarchique prend place une division simple des travailleurs en *habiles et inhabiles*". Marx, Karl, *Le capital*, *ibid.*, p. 255. (Souligné par l'auteur).

l'objet de travail et du moyen de travail : machinisme), nous pouvons en conclure à deux formes historiques fondamentales de la coopération. Dans l'artisanat et, au moins, dans la manufacture primitive, le producteur est *autonome* du point de vue de la capacité de mettre en oeuvre les moyens de production dans chaque procès de travail particulier considéré. Dans le machinisme, par contre, il y a *dépendance* mutuelle des producteurs -ce qu'exprime la formule "travailleur collectif" et, plus encore, celle de "travail socialisé". Le "travail socialisé" apparaît ainsi comme un degré supérieur de socialisation des forces productives et, par là, de la division *technique* du travail.

Deux remarques s'imposent afin de préciser clairement les limites de cette analyse des forces productives. Premièrement, elle fait abstraction du fait que la coopération des producteurs qui s'instaure lors des différents procès de travail dans un groupe humain quelconque n'est pas une simple coopération technique, ne repose pas simplement sur une division technique du travail : elle est aussi "coopération" sociale, division sociale du travail fondée non pas sur la nature des moyens de production, mais sur un certain type de rapport aux moyens de production : le rapport de propriété (ou de maîtrise, possession ou propriété). C'est ce que nous examinons dans la section 2.2. de la première partie de cet ouvrage. Deuxièmement, la transformation de la nature qui s'opère au cours du travail humain n'est pas dépendante, dans ses formes concrètes, historiquement déterminées, des seules capacités techniques et des seules modalités sociales de l'organisation du travail : elle est aussi dépendante de la configuration symbolique particulière dans laquelle cette transformation a lieu. Lorsqu'on parle de "culture matérielle" dans certains contextes sociologiques, on se réfère à cette dimension symbolique de la "matérialité" sociale. Même dans les cas les plus simples ou élémentaires de production de moyens d'existence matériels comme la nourriture, par exemple -sinon surtout dans ces cas-, la production n'est pas production pure, indifférente à la forme des objets à consommer ou à produire. La "culture" intervient dans la discrimination, la valorisation, le réglage de la production. En d'autres termes, la dimension idéationnelle ou représentative ne peut pas non plus être absente dans une analyse intégrale des forces productives. C'est ce que nous voyons dans le chapitre 3 de la première partie de cet ouvrage.

## 2.6. Le technologisme.

[Retour à la table des matières](#)

Comme nous l'avons vu dans la section 3 de l'Introduction à cette deuxième partie, le principe ontologique du pluralisme affirme que la réalité n'est pas un bloc homogène, mais plutôt un tout ayant une structure à plusieurs niveaux, chacun desquels est caractérisé par un ensemble de propriétés et de lois spécifiques. Si le principe ontologique du matérialisme exige de penser

l'enracinement des niveaux supérieurs dans les niveaux inférieurs -du niveau socioculturel dans les niveaux biologique, chimique et physique-, il est possible de concevoir cet enracinement d'une manière réductionniste, c'est-à-dire en faisant abstraction du fait de l'émergence de propriétés et de lois nouvelles, spécifiques à chaque niveau. Nous avons vu ainsi dans la section 1.1. précédente comment la sociobiologie réduit les phénomènes du niveau socioculturel à leurs bases biologiques en essayant d'expliquer ces phénomènes à partir des seules propriétés et lois du niveau biologique. Nous nous sommes référés aussi à une autre variante de réductionnisme matérialiste, celui qui, pour sa part dissout les dimensions "superstructurelles" -et plus particulièrement, la dimension idéationnelle- en faisant d'elles de simples émanations de la pratique matérielle ou économique. Dans ce cas, ce réductionnisme economiciste cherche les principes qui gouvernent l'ordre symbolique ou idéationnel exclusivement dans l'expérience pratique matérielle ou économique faisant ainsi abstraction des propriétés et des lois particulières, spécifiques, de cet ordre ou dimension idéationnelle. Le technologisme constitue une variante de ce réductionnisme matérialiste qu'est l'économicisme : il fait de la technique, c'est-à-dire des procédés de travail et, par là et en même temps, des moyens de travail l'élément explicatif dernier des formes de socialité humaine. Le technologisme opère en quelque sorte une double réduction : la socialité est envisagée en termes économiques, et l'économie est réduite à ses aspects purement techniques.

Deux raisons, l'une d'ordre empirique et historique, l'autre d'ordre théorique peuvent expliquer l'apparition et l'influence du technologisme à l'époque contemporaine. D'une part, le phénomène de l'application massive de la connaissance de la nature à la production qui, comme nous l'avons signalé dans la section 2.5. précédente, caractérise le machinisme, constitue non seulement un phénomène "moderne", conséquence de l'organisation capitaliste de la production (la "révolution industrielle") mais aussi un phénomène qui, par son extension et sa profondeur a bouleversé et bouleverse de plus en plus le rapport de l'être humain avec la nature. La nature, de par les transformations qu'elle subit dans l'action technique, devient de plus en plus une construction humaine -y compris dans les aspects destructifs de celle-ci-. On peut donc être tenté de croire qu'il y a là un phénomène historiquement décisif et de faire de l'action technique humaine l'action historiquement décisive, voire l'action qui caractérise l'être humain lui-même -d'où la définition de celui-ci comme "*toolmaking animal*" (Franklin).

D'autre part, et comme nous l'avons signalé aussi (section 2.2. de la première partie de cet ouvrage), les moyens de travail caractérisent bel et bien les *forces productives* d'une économie donnée, ils sont l'élément principal de ces forces. Le réductionnisme du technologisme consiste à faire des moyens de travail l'élément décisif de *l'économie* elle-même -faisant ainsi abstraction de l'organisation *sociale* de la production, des rapports sociaux de production, plus particulièrement du caractère classiste ou non classiste de ceux-ci.

Tout comme dans les autres cas de réductionnisme matérialiste que nous avons examinés, le technologisme se présente sous des formes plus ou plus explicites, plus ou moins élaborées, plus ou moins radicales aussi. C'est, peut-être, chez Leslie White que nous rencontrons des formulations technologistes d'une radicalité extrême. White arrive en effet à postuler qu'à chaque type de technologie correspond un type de système idéologique ou philosophique qui est son expression et son produit <sup>131</sup>.

Une conception technologiste est aussi à l'oeuvre dans les multiples tentatives de construction de typologies des sociétés humaines fondées sur le principe de l'état de la technologie. La plus connue de ces typologies est sans doute celle de Lewis Mumford. Pour Mumford, à chacune des phases du développement technique correspond un type de société et, plus largement encore, un type de civilisation. Chacune de ces phases constituerait ainsi un "complexe technologique", l'état de la technique étant en corrélation avec, sinon déterminant la forme de l'économie, de la structure sociale, de l'organisation politique et la modalité de la pensée <sup>132</sup>.

Dans cette même perspective, la notion de "société industrielle" condense une vision technologiste des sociétés contemporaines. Ce que suppose cette notion, utilisée massivement dans la littérature sociologique académique, est une logique autonome inhérente au processus purement technique de substitution des machines à la main-d'œuvre, et des formes inanimées d'énergie -l'électricité, par

<sup>131</sup> L. White affirme : "Ideological, or philosophical systems are organizations of beliefs in which human experience finds its interpretation. But experience and interpretations thereof are powerfully conditioned by technologies. There is a type of philosophy proper to every type of technology. The interpretation of a system of experience in which a *coup de point* is a characteristic feature will, as it must, reflect this kind of experience. It would not be improper to speak of a *coup de poing* type of philosophy as well as of technology (...). One type of technology will find expression in the philosophy of totemism, another in astrology or quantum mechanics". White, Leslie, *The Science of Culture*, New York, Farrar Strauss and Cudahy, 1949, pp. 365-66. Il y a cependant une certaine ambivalence dans la conception de White car, à d'autres endroits, il ne manque pas de noter le rôle du symbolisme dans l'expérience humaine. Ainsi, il affirme, par exemple que "Man differs from the apes (...) in that he is capable of symbolic behavior. With words man creates a new world, a world of ideas and philosophies. (...). Indeed, man feels that the essential quality of his existence consists in his occupance of this world of symbols and ideas (...). This world of ideas comes to have a continuity and permanence that the external world of the senses can never have". White, Leslie, "On the Use of Tools by Primates", *Journal of Comparative Psychology*, 1942, 34, p. 372. Cette dernière proposition laisse penser à une certaine spécificité de l'ordre symbolique, mais White ne développe pas davantage cette idée.

<sup>132</sup> Mumford, Lewis, *Technique et civilisation*, Éditions du seuil, Paris, 1950. Il nous faut remarquer que Mumford aussi essaie de nuancer son technologisme- "La technique, écrit-il, ne forme pas un système indépendant comme l'univers; elle n'existe qu'en tant qu'élément de la culture (...). Le monde de la technique n'est pas isolé et autonome. Il réagit à des forces et à des impulsions qui viennent, semble-t-il, des points les plus éloignés de l'environnement". Mumford, Lewis, *ibid.*, pp. 17-18. Mais rien dans sa typologie ne reflète rigoureusement cette interaction.

exemple-, à des formes animales ou biologiques d'énergie -la traction animale, le travail physique humain-. Cette logique autonome de la technique <sup>133</sup> dominerait alors la plupart des activités d'une société "industrielle" et engendrerait non seulement des institutions économiques semblables partout où elle exerce sa domination, mais même une structure de classes partout semblable <sup>134</sup>.

Ces conceptions technologistes peuvent être l'objet d'une double critique, théorique et empirique. D'un point de vue théorique, nous pouvons poser la question de leur pouvoir explicatif. Il est indéniable qu'on voit mal comment une société dont la production est automatisée pourrait, par exemple, présenter une structure sociale esclavagiste. Mais du constat de *certaines* incompatibilités le technologisme retire comme conclusion que c'est le niveau de développement des forces productives qui permet d'expliquer la forme de l'organisation sociale, voire de l'organisation politique et de la culture. Le problème demeure cependant, même si l'on accepte une telle conclusion, de rendre compte de ce niveau des forces productives, de l'émergence de formes techniques nouvelles et supérieures, bref d'expliquer l'innovation technique qui est censée être la raison ultime ou première de l'organisation et de l'évolution sociales. Si la plupart des technologistes font alors appel au facteur "culturel" et insistent sur le fait que la variable technologique n'est pas réellement indépendante d'autres variables, qu'elle est en particulier liée au progrès de la science, ils ne font ainsi que repousser le problème sans réellement le résoudre.

En effet, dans la littérature technologiste deux réponses sont généralement fournies à cette question qui ne constituent pas des solutions acceptables. Pour certains, il n'y a que des corrélations entre les différents facteurs ou variables - mais alors on ne voit pas pourquoi il y a ces corrélations et, encore moins, pourquoi le facteur ou la variable technologique est privilégiée <sup>135</sup>. Pour d'autres,

<sup>133</sup> L'expression se trouve in Dunlop, John *et alii*, "Industrialism and Industrial Man Reconsidered", *Final Report of the Inter-University Study of Labor Problems in Economic Development*, Princeton, N.J., 1975, p. 41.

<sup>134</sup> Voir Dunlop, John *et alii*, *ibid* et aussi, par exemple, Kerr, Clark *et alii*, *Industrialism and Industrial Man : The Problems of Labor and Management in Economic Growth*, Cambridge, Harvart University Press, 1980; Faunce, William - Form William H. (eds.), *Comparative Perspectives in Industrial Society*, Boston, Little, Brown and Co., 1969.

<sup>135</sup> C'est la réponse d'Henri Janne qui affirme : "Nous allons prendre la technique comme 'variable' indépendante et considérer tous les autres aspects de l'histoire 'en fonction' de celle-ci. Les transformations des techniques étant données (sic), comment agissent-elles sur la géographie, la démographie, l'économie, l'idéologie, la religion, le pouvoir politique d'une société globale. Cet exercice (sic) n'implique pas que la technique soit considérée comme 'facteur premier' (monisme technique). On pourrait aussi bien (sic) expliquer l'évolution de l'humanité occidentale en prenant comme variables d'autres facteurs significatifs : le politique ou le religieux par exemple. Dans la réalité des faits, tous ces facteurs agissent à tout moment les uns sur les autres. Ce sont leurs *corrélations* qui constituent l'explication de l'histoire". Janne, Henri, *Le système social. Essai de théorie générale*, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 1968, p. 314. (Souligné par l'auteur). Inutile d'insister sur l'arbitraire de cet "exercice" et l'imprécision de cette interaction dans laquelle



l'importance du facteur technique dépend de la culture, mais celle-ci se présente dès lors comme une donnée inexplicable. Mumford, par exemple, n'hésite pas à affirmer que "les techniques et la civilisation, prises comme un tout, sont le résultat de choix humains, d'aptitudes et d'efforts, délibérés aussi bien qu'inconscients, souvent irrationnels, alors qu'en apparence ils sont objectifs et scientifiques" <sup>136</sup>. Nous retrouvons ainsi ce rôle pseudo-explicatif attribué à la "culture" -entité énigmatique et même marquée ici d'irrationalité.

Mais une autre question peut être posée à ces conceptions, cette fois d'un point de vue empirique. S'il est acceptable, voire évidente l'existence d'incompatibilités entre certaines formes techniques et certaines formes d'organisation sociale, est-il vrai pour autant qu'il y a toujours corrélation entre technique et organisation sociale? Si un "complexe technologique" engendrait "sa" structure sociale correspondante, ne faudrait-il pas s'attendre à la disparition de cette structure lors de la disparition ou le dépassement du "complexe technologique" qui l'a produite? Or, l'histoire montre que ce n'est nullement le cas. L'esclavagisme, par exemple, qui "correspondrait" à un complexe technologique plutôt "primitif" <sup>137</sup> disparaît en Occident pendant des longs siècles pour réapparaître lors même de l'apparition du machinisme et quand le progrès technique avait déjà depuis longtemps "permis" le remplacement des esclaves. Une analyse des soi-disant "corrélations" affirmées dans les typologies technologistes montre que la cohérence de celles-ci n'est assurée que par la suppression des cas qui les réfutent.

À ces objections peut s'ajouter, en ce qui concerne la notion de "société industrielle", celle qui vise le rôle justificateur et de légitimation de l'organisation classiste du capitalisme que joue cette notion. En effet, si l'organisation productive industrielle secrète, de par sa logique propre, autonome, des classes sociales, alors il devient inconcevable une société sans classes sociales à moins, évidemment, de régresser à un stade plus primitif des forces productives. Le primat de la technique justifie ainsi, *via* le progrès matériel, une organisation sociale particulière.

Certaines interprétations économistes du matérialisme marxiste dérivent vers un technologisme <sup>138</sup>. L'interprétation de G.A. Cohen <sup>139</sup> en est un exemple

---

tout joue à tout moment et de la même manière -et qui est pourtant présenté comme "explication" de l'histoire.

<sup>136</sup> Mumford, Lewis, Technique et civilisation, *ibid.*, p. 21.

<sup>137</sup> Dans la typologie évolutive de Janne -qui reprend et amplifie celle de Mumford-, l'esclavagisme correspondrait à la seule "ère anthropotechnique" qui s'étendrait en Occident jusqu'au Xe siècle. Voir Janne, Henri, *ibid.*

<sup>138</sup> C'est le cas de J. Texier que nous avons rencontré lors de la discussion du problème de la détermination "en dernière instance" par l'économique (section 2.3. précédente). En effet, Texier affirme explicitement : "Les formes de la propriété dépendent en dernière analyse du développement et de la nature des forces productives". Et "(...) c'est le développement des forces productives matérielles du travail social qui domine en général tout le développement



particulièrement intéressant parce qu'elle soulève des questions qui méritent un examen attentif. Suivant Cohen, les forces productives d'une société sont à distinguer de la structure économique, celle-ci étant constituée par l'ensemble des relations de production. Les transformations des structures économiques seraient des réponses aux développements des forces productives et en ce sens, non seulement ces structures refléteraient l'état des forces productives, mais aussi et surtout elles pourraient, soit contribuer au développement ultérieur de celles-ci, soit l'entraver. Les changements qui ont lieu dans le système économique viseraient ainsi à faciliter le développement des forces productives. Les changements dans les "superstructures" (dans l'État et dans le système légal, par exemple) viseraient, à leur tour, à faciliter les changements dans la structure économique. Cohen appelle cette thèse, "de la primauté" (des forces productives) et elle supposerait une autre thèse, à savoir celle "du développement". Suivant cette dernière thèse, les forces productives tendent à se développer dans l'histoire. Dans cette interprétation, cette loi tendancielle devient principale et première parce qu'elle déterminerait ou conditionnerait les transformations de la structure économique et, partant, des "superstructures".

Mais, pourquoi les forces productives tendent-elles à se développer? La question n'est pas esquivée par Cohen qui avance les raisons suivantes : d'une part, l'être humain serait un être rationnel possédant une intelligence qui lui permettrait d'améliorer toujours sa situation par des moyens adéquats; d'autre part, la situation historique de l'être humain serait une situation de pénurie en ce sens qu'elle ferait du travail une activité nécessaire. Il s'ensuit que si des changements doivent avoir lieu dans la structure économique lorsque celle-ci entrave le développement des forces productives, c'est parce qu'il serait irrationnel de ne pas améliorer une situation économique. Ou, d'un autre point de vue, ce serait parce que l'être humain est rationnel qu'il doit y avoir changement dans les structures économiques <sup>140</sup>. Il est à remarquer que Cohen n'efface pas le rôle des classes sociales et de la lutte des classes dans la transformation historique : la classe dominante, ou celle qui impose sa domination serait justement la classe la plus apte, la plus capable, ou celle qui est le mieux en état de favoriser le développement des forces productives.

Nous examinons dans la section 2.5. et, d'une manière plus approfondie, dans le chapitre VII de la première partie de cet ouvrage consacré aux problèmes de la transformation des structures sociales la relation dialectique entre forces productives et rapports sociaux de production et son rôle moteur dans le développement et la transformation historiques. Nous voyons alors que la tendance des forces productives à se développer doit être considérée comme une

---

historique". Texier, Jacques, "Sur la détermination en dernière instance", *ibid.*, p. 294 et p. 307, respectivement.

<sup>139</sup> Cohen, G.A., *Karl Marx's Theory of History : A Defence*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

<sup>140</sup> It is, affirme Cohen, because the capitalist system forbids 'all rational improvement beyond à certain point that it is destined to go under". Cohen, G.A., *ibid.*, pp. 159-60.

loi -dont il faut, par ailleurs, chercher les racines non pas dans une situation de pénurie mais, plutôt, dans la relation particulière dans laquelle se trouve l'animal humain vis-à-vis la nature. La question est de savoir si la thèse du développement des forces productives amène nécessairement à postuler leur primauté, plus exactement s'il faut en conclure que la forme des forces productives -ou leur niveau de développement- conditionne ou détermine la forme des rapports sociaux de production.

Du fait qu'il doit y avoir "compatibilité" entre l'une et l'autre, et que toute incompatibilité entre forces productives et rapports sociaux de production amène à un changement de ceux-ci, Cohen conclut à ce conditionnement ou détermination<sup>141</sup>. Cette conclusion n'est pas exigée par la logique : si, à un moment historique donné, une certaine organisation sociale de la production s'avère incompatible avec un plus grand développement des forces productives, ce phénomène ne signale, à ce niveau, que l'existence de conditions objectives du changement social -ou, tout au plus, les formes *possibles* d'une nouvelle organisation sociale-, il ne permet donc nullement de prévoir les formes concrètes de celle-ci. La raison en est double. D'une part, comme le montre l'histoire, plusieurs formes sociales sont compatibles avec un certain développement des forces productives. D'où la très grande variété de structures sociales repérables lors de l'analyse de sociétés concrètes. D'autre part, et comme nous le verrons plus tard, lorsque nous avons affaire à une société concrète -une "formation sociale"-, nous sommes toujours en présence de plusieurs modes de production de la socialité articulés et dont l'articulation a des effets différentiels très variés et même déroutants en apparence en ce qui concerne la structure des rapports sociaux de production. Ainsi, comme nous l'avons remarqué, rien ne s'est opposé à la réapparition de formes esclavagistes d'organisation sociale dans des formations sociales à dominance capitaliste quand le progrès technique avait déjà "permis" l'abolition de l'esclavage. Par ailleurs, et c'est une remarque de la plus grande importance, la loi du développement des forces productives concerne l'histoire humaine *dans son ensemble*, mais non pas chaque société ou formation sociale spécifique -ce qui semble être le cas chez Cohen, et qui est inacceptable puisque l'histoire montre des phénomènes de stagnation et même de recul dans les forces productives de sociétés particulières.

Si nous ne pouvons pas accepter la primauté des forces productives sur les rapports sociaux de production, qu'est-ce qui nous permet d'affirmer la thèse

---

<sup>141</sup> Plusieurs énoncés de Marx pourraient laisser croire à une primauté des forces productives. Ainsi, par exemple, lorsque Marx affirme : "la propriété privée du travailleur sur les moyens de son activité productive est le corollaire de la petite industrie, agricole ou manufacturière (...)". Ou encore, d'une manière maintenant générale : "Les moyens de travail sont le gradimètre du développement du travailleur, et les exposants des rapports sociaux dans lesquels il travaille". Marx, Karl, *Le capital, ibid.*, livre premier, chap. VII, p. 138 et chap. XXXII, p. 556, respectivement. Mais les termes de "corollaire" et d'"exposant" n'impliquent pas nécessairement l'idée de détermination ou de conditionnement.

inverse, celle de la primauté des seconds sur les premières? Pour prouver cette affirmation, il est nécessaire de pouvoir montrer que les rapports de production déterminent ou conditionnent autant la *forme* des forces productives que le *rythme* ou l'allure de leur développement. Une telle démonstration a été faite tout particulièrement par rapport à la "révolution industrielle" par Marx lui-même. Schématiquement, elle comporte les étapes suivantes :

1. le mode de production capitaliste se caractérise par la propriété privée des moyens de production ("capital constant") et l'achat, sous forme de salaire, de la force de travail ouvrière ("capital variable"), c'est-à-dire, par des rapports sociaux de production ainsi spécifiés;

2. ce mode de production est régi par la loi de la tendance décroissante du taux de profit,

3. cette tendance amène une augmentation du capital constant et, donc, une augmentation de la productivité de la force de travail par le développement des moyens de production;

4. par conséquent plus prononcée est la tendance décroissante du taux de profit, plus prononcée est la tendance au développement des forces productives et plus particulièrement, des moyens de travail (technologie).

L'essor prodigieux des forces productives -y compris de la connaissance de la nature- qui a lieu depuis l'émergence et la consolidation du mode capitaliste de production de la socialité est donc explicable à partir de l'analyse de la structure *sociale* de ce mode (forme de la propriété des moyens de production). De ce point de vue, ce n'est pas la "révolution industrielle" qui est à l'origine de ce mode, mais plutôt ce mode qui est à l'origine de cette révolution <sup>142</sup>.

---

<sup>142</sup> Dans une analyse tout à fait remarquable, S.A. Marglin montre comment l'organisation économique et sociale capitaliste de la fabrique se trouve à l'origine du machinisme, et ceci, afin d'assurer la place dominante du capitaliste dans le contrôle de la production et dans l'appropriation du profit -plutôt que pour des seules raisons de productivité. Ce qui lui permet d'affirmer : "Il ne s'agit pas de nier l'importance des changements technologiques qui ont eu lieu depuis le dix-huitième siècle. Mais ces changements ne furent pas des causes indépendantes de la naissance de la grande industrie. Au contraire, *l'organisation industrielle modelait et déterminait les formes particulières que prenait le changement technologique*". (...). "Ce n'est pas la fabrique à vapeur qui nous a donné le capitalisme, c'est le capitalisme qui a engendré la fabrique à vapeur". Marglin, Stephen A., "Origines et fonctions de la parcellisation des tâches. À quoi servent les patrons?", in Gorz, André (ed.), *Critique de la division du travail*, Éditions du seuil, Paris, 1973, p. 68 et p. 81, respectivement. (C'est nous qui soulignons. R.M).

## 2.7. La place d'une théorie des besoins dans l'analyse sociologique.

[Retour à la table des matières](#)

Quelle est la place d'une théorie des besoins dans l'analyse sociologique? Si les besoins sont dépendants de la structure de la production, de sa forme technique et surtout sociale, alors une analyse des besoins ne peut jamais faire de ceux-ci une donnée première : la théorie des besoins s'avère ainsi subordonnée à celle du mode de production de la socialité. La réflexion académique économique et sociologique, qui a toujours été hantée par la question des besoins, renverse cette dépendance : elle conçoit la production comme dépendante des besoins (économie) et, dans un mouvement séparé mais complémentaire, essaie d'expliquer les besoins par l'ordre symbolique (sociologie). Cette double démarche ne suit pas cependant une ligne sans méandres ni dérivations diverses, bien au contraire. Étant donné l'importance de cette question dans la réflexion moderne, retracer ses contours c'est dans une bonne mesure, reconstituer la démarche de cette réflexion même <sup>143</sup>.

D'abord, pourquoi cette hantise de la question des besoins? Elle devient compréhensible à la lumière d'une caractéristique décisive du mode capitaliste de production de la socialité : la forme *marchande* de la production. Comme nous l'avons vu dans la section 2.2. de la première partie de cet ouvrage, dans ce mode les producteurs (ouvriers) ont la propriété de leur force de travail, mais non pas celle des moyens de production, des instruments de travail. Cette séparation a comme conséquence directe une forme particulière de séparation entre la production et la consommation (individuelle). La production capitaliste se réalise dorénavant comme production pour un marché, comme production de marchandises, c'est-à-dire de biens ayant, avant tout, une valeur d'échange, bref comme production en vue d'un profit. D'un autre côté, la consommation revêt l'apparence d'un domaine autonome, extérieur à la production, répondant aux seuls besoins humains, donc aux seules valeurs d'usage. Deux problèmes théoriques décisifs se posent à la suite de cette dissociation production / consommation : d'abord, expliquer le processus de production (de marchandises) mais aussi, et ensuite, expliquer la consommation elle-même, y compris, si possible, dans ses modalités concrètes d'existence. La caractéristique première et

---

<sup>143</sup> Pour le traitement de cette question nous ferons largement appel à l'étude de Terrail, Jean-Pierre, "Fétichisme de la marchandise et idéalisme des besoins", in Decaillet, M. - Preteceille, E. - Terrail, J.P., *Besoins et mode de production*, Éditions sociales, Paris, 1977.

principale de la réflexion académique est la séparation de ces deux explications, la première étant l'affaire de l'économie, la seconde de la sociologie -l'économique et le social étant ainsi séparés ou, dans le meilleur des cas, la consommation étant conçue comme processus aux frontières des deux "domaines"<sup>144</sup>. Poursuivons d'abord, ne serait-ce que schématiquement, la démarche de l'économie.

Comme nous avons eu déjà l'occasion de le voir (section 2.1. précédente), dans la conception économique "classique", et en correspondance avec une définition "matérielle" ou "réaliste" de l'économique, celui-ci se réduit à la richesse matérielle des sociétés, c'est-à-dire à ce qui est utile, l'"utilité" étant définie par rapport à la satisfaction des besoins. Les besoins, à leur tour, sont conçus comme des exigences toujours -déjà-données puisqu'ancrées dans la nature humaine -conception anthropologique de l'être humain comme être avec des désirs ou une volonté de consommer à toutes fins pratiques illimités : *l'homo oeconomicus*. De cette sorte, l'organisation économique se présente, d'abord, comme *réponse* à cette exigence, comme tentative de résoudre le problème de la satisfaction des besoins humains. L'organisation capitaliste de l'économie, caractérisée par l'existence d'un marché, par la production marchande, apparaît dès lors comme celle qui, en principe, est en mesure d'assurer au mieux la satisfaction des besoins.

En effet, du côté de la production, puisqu'on postule que les besoins humains sont toujours illimités tandis que les ressources sont toujours rares, les lois du marché auraient comme effet d'opérer une sélection parmi les fournisseurs de biens (les capitalistes) privilégiant ceux qui, produisant à des coûts plus bas, offriraient les meilleurs produits. Du côté de la consommation, le marché est conçu comme activité de comparaison des utilités qui sont proposées à des consommateurs rationnels. Cette image du consommateur -due déjà à Condillac (1714-1789) est reprise et systématisée par l'école néo-classique -en particulier W.S. Jevons (1835-1882)-. Dans la théorie de l'équilibre général de L. Walras (1834-1910), le consommateur rationnel se doit, dans une économie (capitaliste) dominée par le marché (économie "libérale") de tirer de la liberté de ses choix un maximum de satisfaction en utilités et, en même temps, provoquer une orientation du système économique correspondant à la hiérarchie de ses besoins. L'économie libérale (capitaliste) se présente ainsi comme système parfaitement démocratique voué à la satisfaction des besoins du consommateur. À la base de cette conception se trouve donc, d'une part, un *substantialisme* des besoins qui fait de ceux-ci la donnée première et indiscriminée, d'autre part une *instrumentalisation* de l'économique qui fait de celui-ci la sphère d'opération d'une rationalité instrumentale au service de la meilleure satisfaction des besoins.

<sup>144</sup> C'est la conception de Talcott Parsons pour qui la consommation marque la jointure de l'économique et du social. Voir Parsons, Talcott, en collaboration avec Smelser, Neil, *Economy and Society*, New York, The Free Press, 1956.

La notion de "demande effective" de Keynes (1883-1946) vise, d'une manière explicite, à penser le rapport finalement assumé entre revenu et demande. Elle ouvre ainsi la porte à toute une série de recherches empiriques contemporaines sur les comportements de consommation sans pour autant abandonner le principe de la subordination de l'économie à la consommation : si le revenu vient s'interposer entre le besoin et la marchandise, c'est pourtant en dernière analyse la conscience individuelle, sous la forme de volonté ou de propension à consommer, qui règle le rapport entre revenu et demande. Les économistes postkeynésiens (Friedmann, Duesenberry, Katona, etc.) feront un pas de plus et tenteront d'éclairer les "motivations" psychologiques qui amènent les consommateurs à traduire leur revenu en demande effective, et ceci, en introduisant des variables sociologiques : ces motivations dépendraient, par exemple, des groupes sociaux d'appartenance et de référence des consommateurs. Le postulat de la subordination de l'économie aux besoins dorénavant quelque peu sociologisés ne subit pas pour autant, on le voit, un changement quelconque : l'économie capitaliste, si elle vise le profit, n'en continue pas moins de le faire ... pour la satisfaction des besoins.

C'est J.K. Galbraith qui, dans les années cinquante, semble enfin renverser ce rapport qui caractérisait les positions de l'économie classique et néo-classique : à l'époque du capitalisme des monopoles, la consommation, affirme Galbraith, n'est plus déterminée par les besoins du consommateur mais, bien au contraire, ces besoins sont largement conditionnés par les entreprises monopolistes. Seulement, ce renversement apparaît comme un fait historique particulier : la critique de l'économie classique et néo-classique et de leurs conceptions anthropologiques de l'être humain comme sujet souverain de besoins vise, en effet, chez Galbraith, exclusivement leur inadéquation empirique dans les conditions nouvelles du capitalisme monopolistique <sup>145</sup>. En fait, le passage de la libre concurrence à la

---

<sup>145</sup> Cette fois encore, affirme, en effet, Galbraith, l'économie se trouve devant un problème qui n'est pas celui de l'erreur originelle, mais de la désuétude. La conception du consommateur répartissant son revenu de façon à porter au maximum des satisfactions ayant leur cause première dans sa propre personne et dans son environnement n'était pas inexacte dans les premiers temps du développement économique". Galbraith, J.Y., *Le nouvel État industriel. Essais sur le système économique américain*, Paris, 1968, p. 215. Galbraith voit très clairement que la "volonté illimitée de consommer" n'est pas une caractéristique ancrée dans la nature humaine, mais un effet du "système industriel" -nous dirions- du système capitaliste : "Le système industriel exige des individus qu'ils travaillent sans se fixer de limites, pour pouvoir se procurer davantage de biens. S'ils cessaient de travailler après avoir fait un certain 'plein', l'expansion du système aurait des limites. La croissance pour la croissance ne pourrait rester l'objectif, et c'est pourquoi la publicité et ses arts auxiliaires contribuent à développer le type d'individu accordé aux desseins du système industriel". Galbraith, J.K., *ibid.*, p. 217. (C'est nous qui soulignons. R.M.). Remarquons que Galbraith adopte une position strictement technologiste puisque ce serait le progrès technique qui aurait engendré l'"ère de l'opulence", le "contexte de l'abondance généralisée" et, par là, la nécessité de créer toujours des nouveaux besoins. Inutile de signaler les critiques qu'a méritées sa thèse sur l'atténuation des inégalités et l'expansion de la richesse à la lumière des données empiriques. Voir, par exemple, en ce sens, Seligman, B.B., *Main Currents in Modern*



domination des monopoles a seulement modifié le *mécanisme* de l'effet dominant de la production sur le marché et la consommation rendant, certes, cet effet autrement plus visible qu'il ne l'était auparavant.

La conception anthropologique de l'être humain comme sujet de besoins naturellement illimités n'est pas étrangère à la sociologie académique. Pour E. Durkheim (1858-1917) par exemple, à la différence de l'animal pour lequel "tout instinct est borné parce qu'il répond à des besoins purement organiques et que les besoins organiques sont rigoureusement définis", "il n'y a rien à l'intérieur de l'individu (humain) qui contienne ses appétits" de sorte que, à moins qu'ils ne soient contenus par une force extérieure à l'individu, "ils deviendront insatiables, c'est-à-dire morbides". Ce serait justement le rôle de l'autorité sociale que de contenir les besoins des individus et par là, assurer l'ordre <sup>146</sup>.

Durkheim est reconnu comme une des sources les plus importantes du courant fonctionnaliste et il n'est pas donc étonnant que ce soit dans ce courant que la problématique sociologique des besoins ait connu sa première élaboration conceptuelle. Il nous faut cependant distinguer soigneusement deux approches de cette problématique à l'intérieur même du fonctionnalisme. En effet, dans une première approche les besoins sont reliés exclusivement à l'individu, voire à sa seule constitution biologique. Dans une autre approche, et qui est celle qui caractérise le fonctionnalisme contemporain, les besoins sont reliés au système social -certes, considéré analogiquement comme une espèce d'organisme (voir la section 2 de l'introduction à cette deuxième partie). C'est à la première approche que nous nous référons ici puisque la question des besoins du système social implique un déplacement radical de la problématique <sup>147</sup>.

C'est l'anthropologue Bronislaw Malinowski (1884-1942) qui a développé cette première approche -et qui, par ailleurs, a utilisé pour la première fois le terme de "fonctionnelle" pour caractériser des analyses de ce genre. Chez Malinowski nous trouvons en quelque sorte la réplique sociologique du rapport

---

*Economics. Economic Thought since 1870*, Glencoe, 1963, p. 141, à propos de l'ouvrage de Galbraith, J.K., *The Affluent Society*, 1958.

<sup>146</sup> Durkheim, Émile, *Le socialisme*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1928, pp. 288-89. Et Durkheim ajoute : "Ce qu'il faut pour que l'ordre social règne, c'est que la généralité des hommes se contentent de leur sort; mais ce qu'il faut pour qu'ils se contentent, ce n'est pas qu'ils aient plus ou moins, c'est qu'ils soient convaincus qu'ils n'ont pas le droit d'avoir plus". Durkheim, Émile, *ibid.*, p. 291. Il est difficile de trouver dans la littérature sociologique académique une utilisation idéologico-politique aussi brutale -et naïve- du substantialisme des besoins.

<sup>147</sup> Durkheim se trouve à la source de cette deuxième approche. Pour Durkheim, les faits sociaux "consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir extérieures à l'individu (...). Par suite, ils ne sauraient se confondre avec les phénomènes organiques (...) ni avec les phénomènes psychiques. (...) n'ayant pas l'individu pour substrat, ils ne peuvent en avoir d'autre que la société". Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Presses universitaires de France, Paris, 1968, p. 5. Nous pouvons mesurer ainsi toute l'ampleur de ce déplacement qui aboutit à la notion de "fonction" comme "besoin général de l'organisme social" et à la subordination des besoins individuels aux fonctions sociales.

entre besoins et économie des théories économiques classiques : à un substantialisme des besoins correspond chez lui une instrumentalisation de la culture. Certes, l'approche sociologique interdit, par principe, de considérer les besoins hors de leur variabilité historique et sociale. La solution proposée prendra alors la forme d'un compromis boiteux : on distinguera entre besoins "primaires" - biologiques et fixes-, et besoins "secondaires" -culturels et variables-, auxquels pourront s'ajouter, par ailleurs, les besoins "psychologiques", en quelque sorte à mi-chemin entre les uns et les autres.

Les fondements d'une telle approche furent formalisés par Malinowski en deux "axiomes" : "Tirst and foremost, that every culture must satisfy the biological system of needs, such as those dictated by metabolism, reproduction, the physiological conditions of temperature"; deuxièmement, "that every cultural achievement that implies the use of artifacts and symbolism is an instrumental enhancement of human anatomy, and refers directly or indirectly to the satisfaction of a bodily need" <sup>148</sup>. Pour Malinowski, la façon dont chaque culture s'emploie à satisfaire les besoins biologiques engendre des nouveaux besoins - dérivés et secondaires-, et les institutions, qui doivent être saisies comme les unités réelles de la culture, constituent des ensembles d'activités organisées autour de la satisfaction d'un besoin, soit-il "primaire" ou "dérive" <sup>149</sup>.

Le déterminisme biologique, le réductionnisme naturaliste, le téléologisme et même le caractère tautologique du fonctionnalisme de Malinowski <sup>150</sup> ont été tôt reconnus, y compris à l'intérieur du courant fonctionnaliste <sup>151</sup>. Ce qui, cependant,

<sup>148</sup> Malinowski, Bronislaw, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, New York, Oxford University Press, 1960, p. 171.

<sup>149</sup> 80. Selon Malinowski, en effet, il est possible "to link up functionally the various types of cultural response, such as economic, legal, educational, scientific, magic and religious" à des besoins biologiques élémentaires ou dérivés. Ainsi, par exemple, "the functional explanation of art, recreation and public ceremonial might have to refer to directly physical reactions of the organism to rhythm, sound, color, line, form and their combinaisons". Malinowski, B., *ibid.*, pp. 174-75.

<sup>150</sup> "Such reasoning, signale Turner, is not only teleological -the item emerges to meet the end it fulfills- it is also tautological in that any cultural item exists to meet a need of the cultural whole, while the cultural whole exists to meet biological and psychological needs". Et Turner remarque aussi le caractère pseudo-explicatif de ces analyses lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'existence et de la persistance d'une structure sociale : "If such a structure does not meet cultural requisites, it may be said to meet psychological ones; and, if it cannot be linked to either of these types, it may be said to meet biological needs. It was perhaps this ability to shift levels of requisites that allowed Malinowsky to proclaim so confidently that any cultural item *must* have some'task to accomplisich ... within a working whole". Turner, Jonathan H., *The Structure of Sociological Theory*, The Dorsey Press, Homewood, Illinois, 1974, pp. 24-25 et p. 24, respectivement. (Souligné par l'auteur).

<sup>151</sup> La critique fonctionnaliste la plus percutante des conceptions de Malinowski -qui embrasse aussi celles d'A.R. Radcliffe-Brown (1881-1955), anthropologue qui a pourtant développé la deuxième approche à laquelle nous avons fait référence-, est celle de R.K. Merton. Merton s'attaque directement à ce qu'il considère être les trois postulats communément admis en analyse fonctionnelle et qui ont reçu, tous les trois, une formulation extrême chez



devait être particulièrement inacceptable d'un certain point de vue sociologique c'était la conséquence qu'entraînait l'instrumentalisation de la culture sur la compréhension des besoins eux-mêmes : la culture comme simple réponse aux besoins perdait en fait sinon toute efficacité -sauf par le biais discutable des besoins "dérivés"- au moins toute logique propre, toute signification autonome <sup>152</sup>. Du même coup, la saisie des besoins dans leur variabilité historique et leurs différences sociales devenait pratiquement impossible. C'est alors que se développe un courant sociologique opposé à ce substantialisme des besoins, courant que l'on peut appeler "différentialiste", car la sphère de la consommation y est pensée comme production ou reproduction des différences (sociales).

Le "différentialisme" renverse la relation de subordination de la culture ou du système social aux besoins, et fait de ceux-ci une conséquence de la culture ou même un instrument du système social. L'antécédent moderne de ce courant est constitué par l'ouvrage de Th. Veblen, *Theory of the Leisure Class* <sup>153</sup>. Pour Veblen, la consommation est essentiellement ostentatoire, c'est-à-dire qu'elle vise avant tout à signaler des différences sociales, à marquer la distinction du rang, de la position. Les besoins n'apparaissent donc pas commandés par la biologie, mais par la position dans la structure sociale. Par conséquent, ils ne sont plus les mêmes partout et toujours et, donc, ce qui importe est de les saisir dans leur différence et dans les différences qu'ils expriment, manifestent, ou marquent. Seulement, s'il n'y a plus substantialisation des besoins chez Veblen il y a, par contre, universalisation du besoin de distinction : "Le grand aiguillon de l'acquisition des richesses à toutes les époques, affirme-t-il en effet, c'est la distinction qui provoque l'envie" <sup>154</sup>.

---

Malinowsky, à savoir le postulat de l'unité fonctionnelle de la société ("Tout système social est intégré"), le postulat du fonctionnalisme universel ("Tous les éléments sociaux ou culturels standardisés ont des fonctions positives"), et le postulat de nécessité ("Chacun de ces éléments est indispensable"). Voir Merton, Robert K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, Paris, 1965, pp. 73-86. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette critique qui débouche sur ce qu'on a appelé un- "structurofonctionnalisme".

<sup>152</sup> Voir, par exemple, à cet égard, la critique acerbe de Sahlins : "Utilitarian functionalism is a functional blindness to the content and internal relations of the cultural object. The content is appreciate only for its instrumental effect, and its internal consistency is thus mystified as its external utility". "Malinowski's first step was to deny any internal logic, any meaningful structure, to the phenomenon as such". "Without distinctive properties in its own right, culture has no title to analysis as a thing-in-itself. Its study degenerates into one or another of two common-place naturalism : the economism of the rationalizing individuals (human nature); or the ecologism of selective advantage (external nature)". Sahlins, Marshall, *ibid.*, p. 76 et p. 83, respectivement.

<sup>153</sup> Veblen, Th., *Théorie de la classe de loisir*, Gallimard, Paris, 1970 (1899). Aussi l'ouvrage de Goblot, E., *La barrière et l'individu*, Presses universitaires de France, Paris, 1967 (1925) - moins connu que celui de Veblen-

<sup>154</sup> Veblen, Th., *ibid.*, p. 20. Aussi : "Le désir de tout un chacun est de l'emporter sur tous les autres par l'accumulation de biens" (...) du fait que la lutte est en réalité une course à l'estime, à la comparaison provocante, il n'est pas d'aboutissement possible". *Ibid.*, p. 23. Nous avons retrouvé chez Durkheim, comme en écho, cette idée de l'être humain comme un être aux

Si une analyse comme celle de Veblen saisit bien une dimension réelle de *certain*s comportements de consommation (la consommation "ostentatoire" surtout des classes "supérieures"), elle retombe pourtant dans un anthropologisme qui élève à la catégorie de principe naturel, de condition humaine transhistorique, l'accumulation de richesses, la compétition pour l'estime sociale, la distinction, l'envie. La différenciation comme mécanisme social échappe ainsi à toute détermination sociohistorique.

Il en va tout autrement dans les travaux de M. Halbwachs et plus récemment, de P. Bourdieu. Dans les études consacrées aux comportements de consommation de la classe ouvrière <sup>155</sup>, Halbwachs montre qu'on ne peut comprendre la consommation si ce n'est par rapport aux "conditions de la vie sociale", à l'appartenance de classe qui agit sur la consommation suivant une double logique : celle du travail, de ses conditions et des contraintes qu'il impose à la vie sociale (pratiques professionnelles), et celle des rapports symboliques de distinction et d'identification entre classes.

Bourdieu reprend cette idée d'Halbwachs de deux ordres ou logiques qui déterminent la consommation mais, d'une part, il les reformule en termes de propriétés "de situation" et "de position" des classes, d'autre part il déplace le facteur décisif dans la détermination de la forme de la consommation vers les propriétés "de position". Pour Bourdieu, les propriétés "de situation" sont intrinsèques à chaque type de pratique professionnelle ou de condition matérielle d'existence tandis que les propriétés "de position", relativement indépendantes des précédentes, résultent de la *relation* existante entre les classes sociales ou entre les positions sociales qu'elles occupent. Les différences de position seraient l'objet au niveau symbolique d'une expression systématique qui "transmue différences de fait en distinctions symboliques". La source des besoins est ainsi déplacée en référant ceux-ci à une logique symbolique que seule une analyse des classes devrait donc permettre de saisir <sup>156</sup>. Dans ses derniers travaux, qui constituent sans doute un apport tout à fait remarquable à la compréhension des phénomènes de consommation, Bourdieu généralise à l'ensemble des objets la propriété symbolique différentielle que les classes sociales leur attachent <sup>157</sup>.

---

besoins insatiables, mais chez Veblen elle renvoie à une espèce particulière d'insatiabilité : celle de la distinction.

<sup>155</sup> Halbwachs, M., *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, Alcan, Paris, 1912, et *L'évolution des besoins dans la classe ouvrière*, Alcan, Paris, 1933.

<sup>156</sup> Bourdieu, Pierre, "Condition de classe et position de classe", *Archives européennes de sociologie*, N° 2, 1966, p. 124.

<sup>157</sup> "En fait, les agents passent leur vie à se classer par le simple fait de s'approprier les objets qui sont eux-mêmes classés (par le fait qu'ils sont associés à des classes d'agents) et qui, étant classés, classent ceux qui se les approprient. Et en même temps nous passons notre vie à classer les autres qui se classent en s'appropriant les objets qui les classent". "(les classements) sont un enjeu de lutte entre les agents. Autrement dit, il y a une lutte de classements qui est une dimension de la lutte des classes". Bourdieu, Pierre, "Le paradoxe du sociologue",

À la lecture de ces travaux, il est possible cependant de se demander si, lors de l'analyse concrète, Bourdieu ne finit pas par traiter l'ordre symbolique comme un ordre autonome. Comme le remarque Terrail, si c'est bien dans l'économique que s'engendrent, pour Bourdieu, les différences de situation des classes et en ce sens, si les rapports de production sont censés détenir bel et bien le primat sur les rapports symboliques, le système des positions et des oppositions de classes n'aurait, en fait, chez Bourdieu, de réalité que dans la sphère des rapports idéologiques/ symboliques et de consommation<sup>158</sup>. D'où une étude de ces rapports symboliques menée *indépendamment* de celui des rapports de production. Or, comme le signale encore Terrail, ce silence sur les rapports de production ne peut pas ne pas être sans effets sur l'étude du mode de consommation surtout si -comme nous le verrons, par ailleurs, dans la section 2.4. de la première partie de cet ouvrage-, ce domaine de la consommation, comme celui de la distribution, intervient décisivement dans la reproduction des rapports de production.

Dans la démarche de la réflexion économique nous avons pu observer le passage d'une conception substantialiste des besoins à une conception "relativiste" qui tient compte des variations "psychologiques" et sociales des besoins (économistes postkeynésiens), et même à un renversement de la relation de subordination de l'économique aux besoins (Galbraith). Dans la réflexion sociologique, nous pouvons observer le même passage d'une conception substantialiste des besoins (Malinowski) à une conception "différentialiste" qui fait du domaine de la consommation un domaine investi de part en part par le symbolisme de la différence et de la "distinction" sociales. Dans cette démarche, un pas de plus, mais décisif est fait par J. Baudrillard visant non seulement à rendre intégralement autonome le domaine de la consommation, mais encore à accorder au "système des objets", en tant que système purement symbolique de consommation différentielle, la place déterminante. À la suite d'une analyse d'une très grande richesse au niveau descriptif, Baudrillard, en effet, affirme : "(...) la consommation est un mode actif de relation (non seulement aux objets, mais à la collectivité et au monde), un mode d'activité systématique et de réponse globale *sur lequel se fonde tout notre système culturel*"<sup>159</sup>. Si, dans cette analyse, Baudrillard pouvait encore se réclamer d'un certain matérialisme -les besoins étant "intégrés comme marchandise dans l'ordre de la production"<sup>160</sup>-, ce ne sera plus le cas dans ses travaux postérieurs. Nous avons vu, en effet (section 2.2. précédente) qu'il finit par faire du code symbolique -dont le "système des objets"

---

*Sociologie et sociétés*, vol. XI, N° 1, avril 1979, p. 90 et p. 91, respectivement. Voir aussi Bourdieu, Pierre, *La distinction : critique sociale du jugement*, Éditions de minuit, Paris, 1979.

<sup>158</sup> Terrail, Jean-Pierre, *ibid.*, p. 49.

<sup>159</sup> Baudrillard, Jean, *Le système des objets*, Gallimard, Paris, 1968, p. 275. (C'est nous qui soulignons. R.M.).

<sup>160</sup> Baudrillard, Jean, *ibid.*, p. 278.

n'est que celui de nos sociétés "modernes"-, le fondement de toute socialité. Les pratiques de la consommation, transfigurées en pures et uniques activités idéalistes <sup>161</sup> deviennent ainsi le fondement d'une analyse elle-même idéaliste.

## 2.8. Division technique du travail, division sociale du travail et reproduction des rapports sociaux de production

[Retour à la table des matières](#)

Dans la perspective théorique que nous développons dans cet ouvrage, la division technique du travail constitue une exigence de la reproduction des moyens de production, c'est-à-dire de l'objet et des moyens de travail. Cette exigence renvoie à la nature coopérative du travail humain, au fait que les êtres humains produisent et reproduisent leur vie ensemble en se partageant les tâches que demande cette production et cette reproduction. Comme nous l'avons vu, ce partage n'est pas, chez les êtres humains, un caractère morphologique, biologique, naturel, transmis héréditairement et donc fixe, mais un partage social, répondant à des mécanismes spécifiques qui varient historiquement. Dans cette perspective, la division technique du travail n'implique pas nécessairement inégalité sociale des producteurs : considérée en elle-même, c'est-à-dire du point de vue des seules conditions techniques de la production, elle instaure une dépendance *mutuelle* des producteurs. Mais l'inverse n'est pas vrai : dans une société de classes, la division sociale du travail entre classes différentes instaure une distribution inégalitaire des tâches techniques. La division hiérarchisée en travail intellectuel et travail manuel échouant à des classes différentes constitue, historiquement, la première grande division sociale du travail.

La problématique de la division du travail peut être considérée comme un point nodal qui rend compréhensible l'opposition radicale qui émerge au XIXe siècle entre le paradigme organiciste -première forme paradigmatique de la sociologie académique-, et la théorie sociale qui, développée par K. Marx et F. Engels, s'inscrit dans le courant idéologique des doctrines critiques socialistes. En effet, si la division du travail est envisagée d'un point de vue exclusivement technique, et si les différences sociales sont pensées comme la conséquence inévitable et nécessaire de la répartition technique des tâches, alors la société peut

---

<sup>161</sup> "Ceci, écrit Baudrillard, définit la consommation comme une *pratique idéaliste totale* (...). (...) les objets de consommation constituent un lexique idéaliste de signes (...)". Baudrillard, Jean, *ibid.*, p. 280 et p. 281. (Souligné par l'auteur).

être appréhendée comme un système ordonné d'activités complémentaires et également indispensables, les inégalités de la position découlant d'une hiérarchie naturelle de pratiques ou, mieux, de fonctions. La conception de la société comme un organisme aux fonctions complémentaires et naturellement hiérarchisées -le paradigme organiciste- repose, en dernier lieu, sur une telle approche de la division du travail.

L'idée suivant laquelle les sociétés humaines constituent des totalités naturellement hiérarchisées aux fonctions complémentaires remonte loin dans l'histoire puisqu'elle a comme effet décisif de légitimer la structure de domination <sup>162</sup>. C'est cependant à l'époque moderne qu'elle se présente comme hypothèse ou théorie "scientifique" -plutôt que théologique ou morale-. Avant l'émergence de la discipline sociologique, l'économie politique classique adoptait déjà cette hypothèse. Pour Adam Smith (1723-1790), l'activité économique dans son ensemble répond à une rationalité commandée par deux principes : la division du travail et l'échange. Ces deux principes font de la société une espèce de cassette parfaitement ordonné. Mais cette idée ne reçoit ses formulations les plus élaborées que dans le cadre de la sociologie académique avec Auguste Comte, Herbert Spencer et Émile Durkheim.

L'idée centrale d'Auguste Comte (1798-1857) est que la société peut être conçue comme un tout organique ordonné. La condition "naturelle" de l'ordre social -fait sociologique fondamental- est la corrélation et la complémentarité nécessaire de tous les éléments de la société, c'est-à-dire la coopération ou solidarité. Or, pour Comte, celle-ci ne peut être fondée que sur la division du travail et la subordination à celui qui commande <sup>163</sup>. Dans son projet de société idéale, Comte envisage un ordre social hiérarchique fondé sur trois classes -et une division corrélatrice du travail-, à savoir les banquiers, qui fourniront les gouvernants, les savants -législateurs et consultants-, et les prolétaires.

Herbert Spencer (1820-1903) partage l'idée centrale de Comte et voit aussi dans la société une espèce de "superorganisme" aux fonctions complémentaires ou solidaires, mais son intérêt porte plutôt sur les aspects dynamiques du

<sup>162</sup> Voici un texte tout à fait illustratif à cet égard de l'archevêque de Reims, Adalberon (920-988) : "La famille du Seigneur qui semble être une se divise en réalité en trois. Les uns prient, les autres combattent et les derniers travaillent. Ces trois classes ne font qu'un tout et ne pourraient pas se séparer; ce qui fait leur force c'est que si l'une travaille pour les autres, celles-ci à leur tour font de même pour celle-là : c'est ainsi qu'elles se prêtent secours les unes aux autres. Cette union, bien que formée de trois éléments, est donc une et simple en elle-même. Ainsi, domine le monde la loi de Dieu et c'est par elle que le monde jouit d'une douce paix". Adalberon, *Carmen*, Migne, P.L., CXLI, 782.

<sup>163</sup> Même à l'intérieur de la famille -considérée par Comte comme l'unité sociale de base-, ces deux principes devraient présider à son organisation : subordination de la femme à l'homme ("la femme doit être maintenue dans un état de perpétuelle enfance", écrit-il dans le *Système de philosophie positive*), et répartition des "domaines" : à l'homme la vie "rationnelle", à la femme la vie "sentimentale".

"superorganisme" social, sur son évolution. Il croit avoir découvert que la loi universelle du progrès ou de l'évolution est "le passage de l'homogénéité à l'hétérogénéité". Ce passage doit être conçu, selon Spencer, comme celui d'une organisation plus simple du point de vue de la division du travail à une organisation caractérisée par un accroissement de celle-ci et, corrélativement, une distinction et spécialisation plus grandes des fonctions. Ainsi, dans une société développée, trois systèmes d'"organes" spécialisés se distinguent clairement le système de subsistance (l'industrie), le système de distribution (le commerce), et le système de régulation (le gouvernement et l'armée). Enfin, pour Spencer, si dans les sociétés "militaires" (ou "religieuses-militaires") l'ordre social est assuré par la compulsion, dans les sociétés industrielles (capitalistes) cet ordre serait assuré par la coopération. D'où le principe de "non-interférence" : le pouvoir politique ne devrait pas s'immiscer dans l'évolution naturelle de la société <sup>164</sup>. Ce sera cependant Émile Durkheim (1858-1917) qui, reprenant cette conception de la division du travail comme fondement et garantie de la solidarité sociale en fera la base même de sa conception sociologique.

En effet, pour Durkheim, si une société est plus qu'une collection d'individus, plus qu'une simple addition d'éléments, si elle est un être avec une vie propre, c'est parce qu'il y a solidarité. Or, la solidarité peut être, selon Durkheim, "mécanique" ou "organique". La solidarité "mécanique" est une solidarité par similitude, par non-différenciation. Elle caractériserait les sociétés "prémodernes" (précapitalistes) dans lesquelles on retrouverait, par ailleurs, un droit "répressif" fondé sur la force de la conscience collective. La solidarité "organique" correspondant aux sociétés "modernes" (capitalistes) se fonderait sur la division sociale du travail, donc sur la différenciation, et engendrerait un droit "coopératif" et consensuel. Durkheim se pose la question de la cause de la division du travail et ainsi, de l'origine des sociétés "modernes". Il y voit un phénomène complexe : la combinaison du volume de la population, de sa densité matérielle (concentration de la population), et de sa densité "morale" (intensité des communications et des échanges). L'accroissement du volume et de la densité (matérielle et "morale") des populations aurait pour effet selon Durkheim d'intensifier la lutte pour l'existence. La différenciation sociale serait alors la solution pacifique apportée à ce problème : au lieu que les uns soient éliminés pour que les autres survivent - comme il arriverait dans le monde animal-, la différenciation sociale permettrait à

<sup>164</sup> Le "libéralisme" de Spencer, sa croyance dans le rôle du marché comme mécanisme qui garantit, par lui-même, l'ordre et l'évolution sociale, et sa justification du colonialisme (c'est, pour Spencer, une loi "naturelle" des sociétés de grandir en fusionnant d'autres sociétés), constituent non seulement une expression idéologique justificatrice et légitimante du capitalisme concurrentiel et à faible intervention de l'État du XIXe siècle, mais encore une expression idéologique de la conjoncture que vit l'Angleterre de l'empire victorien. En ce sens, la différence avec Comte est patente : l'antilibéralisme de Comte, son appel à la subordination et même à la répression par la violence si nécessaire (pour Comte seule la violence peut venir à bout des "déséquilibres" provoqués par des demandes "indues") reflètent bien l'instabilité politique de la bourgeoisie française suite aux affrontements aigus de classe que connaît la France au milieu du XIXe siècle.



un grand nombre d'individus de survivre en coopérant. Par conséquent pour Durkheim, la division du travail ne doit pas être conçue comme un phénomène strictement économique ni même essentiellement économique, mais comme un fait "moral" <sup>165</sup>.

Le paradigme organiciste de la sociologie académique -qui débouche sur le fonctionnalisme contemporain- tire donc son inspiration fondamentale d'une conception toute particulière du phénomène de la division du travail. Premièrement, cette division est conçue comme étant d'abord et avant tout une division *technique*, c'est-à-dire engendrée et reproduite par les seules exigences de la production. En ce sens, elle apparaît comme condition et garantie de la solidarité sociale. Deuxièmement, la différenciation sociale qui l'accompagne - surtout et tout particulièrement, la différenciation de classes qu'elle recouvre- apparaît dans cette conception comme une conséquence naturelle de la nécessaire distribution des tâches. Les classes "supérieures" ne seraient supérieures que, justement, parce qu'elles rempliraient des fonctions socialement plus importantes du point de vue de la division (technique) du travail. Troisièmement, tout accroissement dans la division du travail apparaît comme un progrès historique en lui-même, par conséquent les sociétés "modernes" ou "industrielles" (capitalistes) sont conçues comme des sociétés "supérieures" non seulement d'un point de vue économique mais aussi juridique, politique et moral. La problématique de la division du travail sert ainsi, et d'une manière décisive, à justifier, légitimer et exalter l'ordre social capitaliste <sup>166</sup>.

Il est dès lors compréhensible que, dans la perspective critique des courants socialistes qui se développent avec le mouvement ouvrier organisé du XIXe siècle et en son sein, la critique de la division du travail occupe aussi une place théoriquement centrale. Cette critique s'attaque, chez Marx et Engels en particulier, aux postulats mêmes de l'organicisme sociologique <sup>167</sup>. Premièrement, la division du travail n'est pas seulement appréhendée dans sa dimension technique mais aussi, et surtout, dans sa dimension sociale. Ce ne sont nullement les seules exigences de la production, encore moins de la socialité humaine qui l'explique, mais aussi les rapports sociaux de production, plus exactement la forme de la distribution sociale de la propriété <sup>168</sup>. En ce sens, elle n'apparaît pas

<sup>165</sup> Cette théorie est exposée par Durkheim dans son ouvrage *De la division du travail social* (1893).

<sup>166</sup> La relation de cette problématique avec celle des besoins est, par ailleurs évidente : ce serait grâce à la division *technique* du travail que les besoins, autant individuels que sociaux, trouveraient le principe de leur satisfaction. Par ce biais, la division du travail se trouve subordonnée à une théorie des besoins -détenant donc toujours une place centrale.

<sup>167</sup> Voir Marx, Karl - Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, ibid., spéc. pp.46-47 et pp. 60-62.

<sup>168</sup> "(...) cette division (sociale) du travail implique en même temps la répartition du travail et de ses produits, distribution *inéga*le en vérité tant en quantité qu'en qualité; elle implique donc la propriété, dont la première forme, le germe, réside dans la famille où la femme et les enfants sont les esclaves de l'homme. L'esclavage, certes très rudimentaire et latent dans la famille, est la première propriété, qui d'ailleurs correspond déjà parfaitement ici à la définition des

comme condition et garantie de la solidarité sociale, mais dans les sociétés de classe en particulier, comme source de la contradiction entre "l'intérêt de l'individu" et "l'intérêt collectif". Deuxièmement, et par conséquent, la division sociale du travail n'est pas acceptée comme une conséquence "naturelle" de la distribution des tâches, comme une distribution naturelle, mais comme le résultat d'une certaine organisation historique du travail <sup>169</sup>. En ce sens, c'est parce que les classes "supérieures" sont dominantes qu'elles s'approprient des tâches les plus importantes, ce qui renforce leur domination. Enfin, l'accroissement de la division du travail, si elle suppose un accroissement des forces productives, un développement de la richesse et même de la culture, elle suppose aussi et en même temps, tant qu'elle demeure fondée sur la scission entre l'intérêt individuel et l'intérêt collectif, aliénation <sup>170</sup>.

Dans cette critique historique de la division du travail développée dans *l'Idéologie allemande*, le criticisme de Marx et d'Engels va si loin qu'il fait de la division du travail l'origine même de la division de la société en classes antagonistes -ainsi que de l'aliénation. Avec l'analyse approfondie du mode de production capitaliste réalisée dans le *Capital*, Marx débouchera sur un constat plus nuancé : si la forme de la division sociale du travail manifeste la forme des rapports sociaux de production en tant que division sociale *hiérarchisée*, ce sont ces rapports qui l'expliquent <sup>171</sup>.

---

économistes modernes d'après laquelle elle est la libre disposition de la force de travail d'autrui". Marx, Karl - Engels, Friedrich, *ibid.*, p. 61. (Souligné par les auteurs). Nous pouvons constater à la lecture de cette citation la différence radicale qui sépare encore cette conception critique des théories de la sociologie académique naissante par rapport à la question de la situation sociale de la femme. (Voir dans la note 94 la citation de Comte).

<sup>169</sup> "Ainsi se développe la division du travail qui n'était primitivement autre chose que la division du travail dans l'acte sexuel, puis devint la division du travail qui se fait d'elle-même ou 'par nature' en vertu des dispositions naturelles (vigueur corporelle, par exemple), des besoins, des hasards, etc. La division du travail ne devient effectivement division du travail qu'à partir du moment où s'opère une division du travail matériel et intellectuel". Marx, Karl - Engels, Friedrich, *ibid.*, p. 60.

<sup>170</sup> "(...) aussi longtemps qu'il y a scission entre l'intérêt particulier et l'intérêt commun, aussi longtemps que l'activité n'est pas divisée volontairement (par l'ensemble de la communauté. R.M.) (...) l'action propre de l'homme se transforme pour lui en puissance étrangère qui s'oppose à lui et l'asservit, au lieu qu'il la domine". Marx, Karl - Engels, Friedrich, *ibid.*, p. 62. Ce phénomène d'étrangement définit l'aliénation.

<sup>171</sup> Par exemple : "La division du travail dans sa forme capitaliste -et sur les bases historiques données, elle ne pouvait revêtir aucune autre forme n'est qu'une méthode particulière de produire de la plus-value relative, ou d'accroître aux dépens du travailleur le rendement du capital (...)". Marx, Karl, *Le capital*, *ibid.*, livre Ier, chap. XIV, p. 264. Dans ce même chapitre, Marx remarque que déjà chez Platon la division du travail était présentée comme la conséquence de la diversité des besoins et de la spécialité des facultés individuelles -ce qui, par ailleurs, lui permettait, comme à Aristote, de fonder sur les différences innées des facultés individuelles, les différences sociales entre dominants et dominés ainsi que la distribution inégalitaire de la richesse sociale. "Vous qui faites partie de la cité, peut dire ainsi Platon, vous êtes tous frères, leur dirais-je, continuant cette fiction; mais le dieu qui vous a formés a mêlé de l'or dans la composition de ceux d'entre vous qui sont capables de commander; aussi sont-ils les plus précieux; il a mêlé de l'argent dans la composition des gardiens; du fer et de



La problématique de la division du travail a connu un certain développement dans la réflexion contemporaine, surtout du point de vue de la recherche empirique. Nous y retrouvons cependant sous une forme ou sous une autre, les trois approches auxquelles nous venons de faire référence. Nous retrouvons, d'abord, et en tant que conception largement dominante dans la sociologie académique, la vieille idée du travail comme simple et unique réponse aux besoins humains-certes, "modelés par la culture"-, et la division du travail comme division technique dépendant essentiellement des aptitudes ou des capacités individuelles, engendrant une "stratification sociale" dès lors naturelle, et garantissant l'"intégration" sociale, c'est-à-dire la coopération et la solidarité -non pas, certes, sans la présence de mécanismes de contrôle<sup>172</sup>. Nous aurons l'occasion de revoir cette conception lors du traitement de la problématique de la "stratification sociale" (chapitres 5 de la première et deuxième partie de cet ouvrage).

Nous retrouvons aussi et, en quelque sorte, poussée à son extrême, l'idée d'une détermination intégrale de la division du travail par les rapports sociaux de production. Lors de la discussion du technologisme (section 2.6. précédente) nous avons fait référence, bien que rapidement et dans une note au bas de page (note 73), à l'analyse que S. A. Marglin a consacrée à l'organisation économique et sociale capitaliste de la fabrique. À l'encontre des théories traditionnelles, Marglin en conclut que ce n'est pas la révolution industrielle qui se trouve à l'origine de

---

l'airain dans celle des laboureurs et des autres artisans". Platon, *La république*, III, 21 (415 a), in *Oeuvres complètes*, tome VI, Société d'édition "Les belles lettres", Paris, 1959. Aussi : "(...) l'égalité la plus vraie et la plus excellente n'apparaît pas aussi facilement à tout le monde (...) au plus grand elle attribue davantage, au plus petit, moins, donnant à chacun en proportion de sa nature et, par exemple, aux mérites plus grands, de plus grands honneurs, tandis qu'à ceux qui sont à l'opposé pour la vertu et l'éducation elle dispense leur dû suivant la même règle. Je crois, en effet, que pour nous la politique est précisément cela (...)". Platon, *Les lois*, VI, 757 b, c, in *Oeuvres complètes*, tome XI, 2e partie, Société d'édition "Les belles lettres", Paris, 1951.

<sup>172</sup> Les innombrables manuels de sociologie dans lesquels on essaie de présenter sous une forme plus ou moins systématique les acquis éclectiques de la sociologie académique constituent la meilleure source pour repérer la continuité de cette approche. Sa reformulation purement terminologique en termes de "rôles" ne suffit certainement pas à masquer cette continuité. Un exemple suffira : "(...) among adult roles, that of worker is central (...). From the sociologist's perspective, the economy is a social arrangement through which men produce and allocate things needed and desired. Pay, when it reflects the prestige commonly accorded a man's work, is a tacit statement of the person's social worth. (...). Given the scarcity of valued things and the lack of any instinctive guides for their production and consumption, we can avoid force and fraude, only by instituting behaviors in the world of work. (...) men typically collaborate through a prescribe structure of artfully interlocking rules. (This is the feature of work that makes for functional integration)". Wilson, Everett K, *Sociology : rules, roles, and relationships*, The Dorsey Press, Homewood Illinois, revised edition, 1971, p. 340, p. 341 et p. 345, respectivement. Il est à remarquer que dans la brochure publicitaire de ce texte, celui-ci est présenté comme le reflet de la nouvelle sociologie" se limitant à "la plus récente recherche" (sic). En fait, il s'agit d'une reformulation des thèses de Platon.

l'organisation capitaliste mais, plutôt, celle-ci qui a provoqué celle-là. Or, pour Marglin, l'organisation de la fabrique capitaliste caractérisée par la centralisation et la division parcellaire du travail aurait eu comme seule et exclusive fonction l'accumulation et le contrôle capitalistes de la production. Marglin résume son point de vue en quelques propositions dont voici les plus importantes à cet égard <sup>173</sup> : 1. la division capitaliste du travail a été adoptée non pas à cause de sa supériorité technique, mais parce qu'elle garantissait à l'entrepreneur capitaliste un rôle essentiel dans le processus de production : celui de coordonnateur, 2. l'origine et le succès de la fabrique ne s'expliquent pas par une supériorité technologique, mais par le fait qu'elle dépossède l'ouvrier de tout contrôle et donne au capitaliste le pouvoir de prescrire la nature du travail et la quantité à produire; 3. la fonction sociale du contrôle hiérarchique de la production consiste à permettre l'accumulation du capital.

Dans la même perspective -ou dans une perspective semblable-, A. Gorz affirme que la perte de la propriété des moyens de production par les producteurs (dans les processus d'expropriation des petits producteurs ou phase de l'"accumulation primitive" du capital) n'était pas suffisante pour que le capital puisse fonctionner en tant que capital, selon les pures exigences de celui-ci, il fallait qu'ils perdent aussi le contrôle sur le fonctionnement de ces moyens, ce qui aurait été le fait de la division parcellaire du travail et, plus exactement encore, de la déqualification de la force de travail ouvrière résultante <sup>174</sup>.

Si nous avons considéré que des analyses de ce genre poussent à l'extrême la détermination de la division du travail par les rapports de production c'est parce qu'elles en tirent une conclusion aux effets redoutables. En effet, ces analyses font supposer qu'il y a coïncidence complète entre rapports de production et division du travail de sorte que, par exemple, toute division parcellaire du travail doit nécessairement impliquer des rapports de production *socialement* inégalitaires. Il ne suffit alors que d'un pas pour faire de la forme *technique* de la division du travail l'indice suffisant de la forme des rapports sociaux. Davantage, comme il arrive chez Gorz par exemple, si le progrès technique de la production s'avère, à une phase donnée du mode de production, en contradiction avec la forme technique de la division du travail, on verra dans cette contradiction le moteur de la transformation des rapports sociaux. Ainsi, pour Gorz, l'automation de la production rendrait dorénavant l'ouvrier qualifié maître du processus productif et, par là, objectivement en contradiction avec le capitaliste -comme, en général, avec une structure hiérarchique de la production. D'où l'attribution d'un rôle révolutionnaire potentiel aux techniciens <sup>175</sup>. L'analyse des formes techniques du

<sup>173</sup> Marglin, S.A., "Origines et fonctions de la parcellisation des tâches. À quoi servent les patrons?", *ibid.*, p. 45-46.

<sup>174</sup> Voir Gorz, André, "Le despotisme d'usine et ses lendemains", in Gorz, André, *Critique de la division du travail*, *ibid.*, p. 95.

<sup>175</sup> Voir Gorz, André, *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*, éditions du seuil, Paris, 1964, spéc. pp. 105-106. Si, dans des textes postérieurs comme ceux qui se trouvent dans la *Critique de la*

travail se substitue ainsi presque imperceptiblement à celui des formes de propriété des moyens de production qui, seules, donnent en fait la clé pour la compréhension des rapports de production.

Presque paradoxalement, ces conceptions rejoignent alors celles qui se dégagent d'une troisième approche caractérisée par la subordination complète des rapports de production à la division du travail et dont l'origine se trouve, comme nous l'avons vu, dans certaines affirmations de *l'Idéologie allemande*. Dans ce cas, la simple division technique du travail est censée engendrer inéluctablement un système de classes, donc porter en elle-même une inégalité sociale. La disparition des classes sociales passerait alors par celle de la division du travail <sup>176</sup>.

Nous rencontrons une illustration contemporaine de cette approche dans les positions de Rudolf Bahro. Pour Bahro, l'accroissement des forces productives exige la division technique du travail. Or, dans un état de pénurie, c'est-à-dire lorsque le travail accapare tout le temps, ou presque, de la plupart des membres de la société, cette division technique du travail ne peut revêtir qu'une forme sociale : la division en classes. Il aurait ainsi fallu qu'une classe particulière se constitue qui, libérée du travail manuel, matériel, s'occupe de la direction du travail social, du commerce, des affaires de l'État et, plus tard, du domaine artistique et scientifique, bref des tâches de direction et intellectuelles. Mais, ce faisant, cette classe ne manquait pas d'accroître, pour son profit personnel, la charge de travail pesant sur les masses instaurant ainsi un régime d'inégalité dans la distribution même du travail social <sup>177</sup>.

---

*division du travail*, Gorz abandonne cette thèse, il ne continue pas moins de considérer la forme de l'activité technique comme indice déterminant de la forme de socialité.

<sup>176</sup> Le texte décisif à cet égard est, sans doute, le suivant : "En effet, dès l'instant où le travail commence à être reparti, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir; il est chasseur, pêcheur ou berger (...), et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence tandis que, dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre (...)". Marx, Karl - Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, *ibid.*, p. 63. Comme nous l'avons signalé, ce texte s'inscrit non seulement dans une toute première approche du problème par Marx et Engels mais aussi dans le contexte d'une critique radicale des idéologies apologétiques de la division du travail.

<sup>177</sup> Voir Bahro, Rudolf, *L'alternative*, Éditions Stock, Paris, 1970, spéc. pp. 129-30. C'est une telle conception qui a permis à Bahro dans cet ouvrage de réaliser une critique du "socialisme réel" dans la mesure où, dans les pays du "socialisme existant réellement" la division du travail ne serait pas abolie -ni même entamée-. Signalons que, chez Marglin aussi, c'est la persistance de la division (parcellaire) du travail dans ces pays qui est à la base de la critique de leur organisation sociale. Mais à la différence de Bahro pour qui la division du travail est compréhensible en régime de pénurie "relative" même dans un système socialiste, les exigences de l'accumulation socialiste ne pourraient pas être avancées, selon Marglin, pour expliquer la persistance de la parcellisation du travail dans ces pays. Au contraire, cette forme de la division du travail y expliquerait l'échec de l'accumulation". Marglin, S.A., *ibid.*, pp. 46-47.

Nous reviendrons sur la question de l'origine des classes sociales dans le chapitre 5 de la première et de la deuxième partie de cet ouvrage. Signalons ici que, reprenant la thèse d'un état de pénurie originelle -définie comme pénurie technique, c'est-à-dire comme faiblesse des forces productives-, Bahro est amené à mettre l'accent sur la production économique plutôt que sur la reproduction des rapports sociaux de production. Or, si la division technique du travail a historiquement manifesté une division en classes, celles-ci n'ont pas pu devenir une forme d'organisation sociale permanente que dans la mesure où les mécanismes de leur *reproduction* ont été mis en place. Parmi ces mécanismes, c'est l'appropriation et le contrôle des moyens de production qui est le phénomène déterminant et non pas la division technique du travail <sup>178</sup>. Certes, Bahro soulève le problème tout à fait crucial de la *direction* économique et politique, car comme nous l'avons signalé dans la section 2.2. de la première partie, tout comme les producteurs peuvent avoir la possession des moyens de production sans en avoir la propriété (cas du mode féodal de production de la socialité), il se pourrait que les producteurs aient cette propriété du point de vue légal sans qu'ils possèdent leur contrôle effectif -ce qui peut avoir des effets décisifs sur la distribution du travail social. (Ce serait, par exemple, le cas d'un mode de production de la socialité dans lequel les moyens de production sont légalement la propriété de tous parce qu'appartenant à l'État, mais se trouvent contrôlés par une fraction seulement des membres de la société : la bureaucratie).

Pour nous résumer. s'il faut voir dans cette structure des rapports sociaux de production le facteur déterminant de la *forme* de la division du travail, tout particulièrement de ses aspects inégalitaires et aliénants, il ne faut pas en conclure ni que la division technique du travail comporte nécessairement inégalité sociale et aliénation ni, encore moins, que toute division technique du travail pourrait être supprimée <sup>179</sup>.

<sup>178</sup> Bahro essaie de s'appuyer sur l'ouvrage d'Engels, *l'Anti-Duhring*-(1878) pour fonder son opinion suivant laquelle "c'est la loi de la division du travail qui est à la base de la division en classes". Mais dans ce texte, Engels parle d'une *double* origine de la domination de classe : la division du travail et l'esclavagisme, c'est-à-dire l'appropriation de la force de travail de certains producteurs. Si, pour Engels, la domination politique a toujours eu comme base l'exercice d'une fonction sociale, elle n'aurait pas pu *se reproduire* sans une forme d'appropriation matérielle. Voir Engels, *F., Anti-Duhring*, Éditions sociales, Paris, spéc. 2e section.

<sup>179</sup> H. Marcuse signale à cet égard : "Bien sûr, une société industrielle libre et parvenue à maturité dépendrait toujours d'une division du travail et cette division impliquerait l'inégalité dans les fonctions. Les besoins sociaux réels, les exigences techniques, les différences physiques et intellectuelles entre les individus justifient une telle inégalité. Mais les fonctions de direction et de supervision ne permettraient plus désormais de soumettre la vie des autres à des intérêts particuliers". Marcuse, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Les éditions de minuit, Paris, 1968, p. 69. Marcuse envisage cette problématique en termes de "vrais" et de "faux" besoins et fait aussi jouer à la pénurie un rôle historique important. Par ailleurs, on retrouve aussi chez lui l'idée développée par Gorz de l'incompatibilité entre exploitation privée de la force de travail et automation. Mais, comme nous venons de le voir, il ne

*L'analyse des formations sociales.  
2e partie : Problématique*

## Chapitre 3

---

### Les théories de l'action sociale

[Retour à la table des matières](#)

La sociologie académique est traversée par un conflit paradigmatique majeur qui trouve ses racines dans la situation ontologique dans laquelle se trouve l'être humain. En effet, d'une part la socialité est le produit de l'action quotidienne des êtres humains de telle sorte que l'on peut bien parler de la production humaine de la socialité et considérer les individus comme les producteurs, les "acteurs" ou les "agents" de la socialité. Mais, d'autre part, les êtres humains sont, en tant justement qu'êtres humains, des produits de la socialité de telle sorte que l'on peut bien parler de la production sociale de l'humanité. Cette situation ontologique se répercute au niveau épistémologique et, par la suite, méthodologique, dans le dilemme suivant : faut-il privilégier l'individu et ses actions ou faut-il, par contre, privilégier le système social et ses lois? Dans la perspective que nous développons dans la première partie de cet ouvrage, ce dilemme cherche sa solution dans l'articulation de ces aspects de la situation ontologique de l'être humain. Cette solution consiste, pour l'essentiel, à penser la production de la socialité comme une production des agents humains soumise, pourtant, à un jeu complexe de déterminations. Dans le cadre de la sociologie académique, le dilemme a abouti à un conflit paradigmatique entre, d'une part, les tenants d'une position de type systémique représentée surtout par l'organicisme, et d'autre part les tenants d'une

---

considère pas réaliste l'hypothèse d'une société où toute forme de division du travail serait supprimée.

position de type individualiste représentée par l'ensemble des théories de l'action sociale. C'est ce que nous examinons dans la première section de ce chapitre.

Dans le contexte paradigmatique de ces théories, l'action productive de la socialité, conçue comme action d'individus, est examinée à partir de la structure téléologique qui caractérise toute action à proprement parler humaine. S'ouvre alors une problématique aux vastes répercussions philosophiques, mais qui a aussi des conséquences majeures en ce qui concerne l'épistémologie et la méthodologie des sciences sociales et humaines. Dans les sections 3.2. et 3.4. de ce chapitre nous examinons, respectivement, la question de la nature téléologique des actions humaines dans son rapport avec les disciplines sociales et celle du rapport entre la compréhension d'une action -en tant que liée à la nature téléologique de celle-ci-, et l'explication d'une action -en tant que liée à la légalité à laquelle celle-ci se voit soumise-.

La question de la structure téléologique des actions humaines et, corrélativement, de la compréhension de ces actions peut être reformulée dans un langage dans lequel les termes de "sens" ou de "signification" occupent une place centrale. Dans une telle reformulation, il se pose le problème fondamental de la distinction entre le sens subjectif et le sens objectif d'une action. Nous consacrons la section 3.3. de ce chapitre à l'examen de la solution offerte par R. K. Merton à ce problème au moyen de la distinction entre fonctions "manifestes" et fonctions "latentes". Enfin, dans les deux dernières sections de ce chapitre nous nous référons, d'abord à un courant radical de la théorie de l'action contemporaine, à savoir l'ethnométhodologie, ensuite au phénomène des sociologies "spéciales" de la sociologie académique. L'examen de l'ethnométhodologie permet de saisir les conséquences les plus extrêmes d'une approche individualiste et subjectiviste des actions sociales, en particulier la nature purement descriptive, partielle et microscopique de ses résultats. L'examen des sociologies "spéciales" révèle, par un autre bout, l'éclatement empirique de la sociologie académique en une série d'études qui sont le résultat d'un découpage phénoménique du champ des pratiques aboutissant à des explications partielles et généralement simplistes.

### 3.1. Le domaine des théories de l'action sociale

[Retour à la table des matières](#)

La sociologie académique émerge au XIXe siècle en Europe occidentale sous la forme de discipline qui se donne comme objet d'étude la société humaine. Comment est-il conçu cet objet? Essentiellement, la société humaine est

considérée comme un système, comme un tout, mais qui est plus que la somme de ses parties puisque l'ajustement et la complémentarité de celles-ci font naître des propriétés qui ne se retrouvent pas au niveau des parties. L'idée cruciale d'ajustement et de complémentarité, de *fonctionnalité* des éléments sociaux se fonde sur une vision organiciste de la société : l'émergence de la sociologie académique coïncide avec la domination d'un paradigme organiciste (voir Introduction, section 2. Les paradigmes sociologiques). Nous trouvons une expression achevée de cet organicisme chez Herbert Spencer. Pour Spencer, un organisme social pleinement développé -la société industrielle ou, plus exactement, la société capitaliste-, comporte trois systèmes qui se trouvent dans des relations de complémentarité : un système de subsistance auquel correspondent les activités productives, un système de distribution composé par les activités commerciales, et un système de régulation qui embrasse les activités politiques. Ces systèmes sociaux, analogues aux systèmes d'un organisme vivant développé -comme l'organisme humain-, sont ajustés et complémentaires parce qu'ils remplissent des *fonctions* de maintien, d'intégration et de contrôle de l'activité de chaque partie, respectivement. C'est autour de ces fonctions que s'organisent les institutions sociales.

À partir de cet exemple, nous pouvons saisir quelques caractéristiques du paradigme organiciste : d'abord, c'est la société qui est considérée l'objet de l'étude sociologique, c'est-à-dire *l'unité de l'analyse* (sa structure globale, ses institutions, les fonctions qu'elles remplissent); ensuite ou en même temps la société ou, mieux, sa structure et ses institutions sont traitées comme des réalités objectives -tout comme nous pouvons traiter objectivement n'importe quel autre organisme et ses organes; enfin, et par conséquent, les comportements ou les activités que l'on retrouve au sein de ces institutions sont censés être déterminés structurellement, c'est-à-dire, plus précisément, déterminés par les fonctions que ces institutions remplissent. À la question fondamentale de savoir comment appréhender les actions humaines, ce paradigme sociologique propose ainsi la réponse suivante : ces actions peuvent et doivent être *expliquées* par référence causale à un supersystème, superstructure (ou "superorganisme") doté d'une réalité naturelle, à savoir la société.

Vers le tournant du XIXe siècle et surtout au début du XXe siècle naît et se développe dans le champ de la sociologie académique un paradigme qui prendra la contrepartie du paradigme organiciste. Ce nouveau paradigme se laisse caractériser par la réponse qu'il offre à la question de l'appréhension des actions humaines. En effet, en faisant de *l'action humaine individuelle l'unité de l'analyse*, il soutiendra que ces actions doivent être saisies *compréhensivement* -plutôt qu'expliquées-, c'est-à-dire appréhendées par référence aux motifs, buts ou objectifs, en d'autres termes *téléologiquement* -et non pas causalement-, les institutions et structures sociales étant dès lors conséquences de ces actions plutôt



que leurs causes ou leurs déterminations <sup>180</sup>. Dans la section 2 de l'introduction à cette partie nous avons qualifié ce paradigme de "mécaniste" dans la mesure où, à la différence du paradigme organiciste, il conçoit le social comme un espace dont la structure n'est que le résultat d'un jeu d'attractions et de répulsions, c'est-à-dire d'*interactions* entre des individus et des groupes qui agissent suivant leurs objectifs, buts ou intentions. Dans cette même section, nous avons signalé que les théories construites à la lumière de cette conception de l'objet de la sociologie se rangent notamment en deux grandes "écoles" : celles de l'interactionnisme symbolique, et celle des théories de l'action sociale proprement dite -notamment la théorie de l'action sociale de Max Weber. Nous avons maintenant l'occasion de mieux explorer le domaine de ce paradigme.

Si l'on fait de l'action humaine individuelle le point de départ de la réflexion sociologique, et de l'analyse de la structure ou des caractéristiques essentielles de l'action humaine individuelle la condition de toute analyse sociologique, alors un "théorème" d'importance décisive peut être postulé : toute action humaine s'avère être la conséquence d'une finalité poursuivie, et ceci, dans le cadre d'une certaine perception ou interprétation de la situation spécifique dans laquelle elle a lieu. Certes, il y a des actions humaines qui ne répondent pas à cette caractérisation, à savoir toutes les actions purement organiques, mais de ce point de vue, elles n'intéressent pas la sociologie. Celle-ci a, en effet, comme objet d'étude ou domaine toutes les actions qui, d'une part, présupposent ou comportent une *définition* ou *interprétation* de la réalité, d'autre part sont motivées, c'est-à-dire répondent à des intentions, buts ou objectifs. Si une action sociale -ou qui intéresse la sociologie est ainsi caractérisée, alors les théories de l'action sociale couvrent un champ vaste dans lequel nous retrouvons :

(1) les élaborations de Max Weber et les ouvrages de Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (1937) <sup>181</sup> et de Robert Maclver, *Social Cusation* (1942), tout particulièrement;

<sup>180</sup> Voici la manière dont Max Weber, un des plus grands théoriciens de ce paradigme, présente cette idée : "Le 'comprendre', en tant qu'il est le but de cette étude, est également la raison pour laquelle la sociologie compréhensive (telle que nous la concevons) considère l'individu isolé et son activité comme l'unité de base, je dirai son 'atome' (...). Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Librairie Plon, Paris, 1965, pp. 344-45.

<sup>181</sup> George Ritzer adopte une définition restreinte des théories de l'action sociale en y incluant seulement ce que nous avons précédemment appelé "théories de l'action sociale proprement dite". Mais, ce qui est plus intéressant, il considère ces théories -avec l'interactionnisme symbolique et la sociologie phénoménologique comme des théories appartenant à un paradigme qu'il appelle "de la définition sociale" ("*the social definition paradigm*"). Il avance ainsi l'hypothèse suivant laquelle ce qui caractérise cette perspective paradigmatique est l'importance donnée non pas aux faits sociaux, mais à la manière dont les "acteurs" sociaux définissent ces faits. (Voir Ritzer, George, *Sociology. A Multiple Paradigm Science*, *ibid.*, chap. 3, spéc. pp. 89-91). Nous soutenons que l'importance donnée à ces définitions et aux motivations qui, sur la base de ces définitions, sont censées déclencher les actions- repose sur un postulat plus profond encore : le postulat de l'action sociale comme action d'un sujet (individuel). Dans ce cas, seul le premier grand ouvrage de Talcott Parsons, *The Structure of*



(2) l'interactionnisme symbolique ;

(3) la sociologie phénoménologique d'Alfred Schutz (1899-1959) <sup>182</sup> et, dans le cadre de celle-ci, l'ethnométhodologie de Harold Garfinkel.

S'il ne faut pas minimiser les différences qui existent à l'intérieur de ce paradigme entre ces trois grandes orientations théoriques, il est pourtant essentiel de saisir cette diversité dans son unité profonde : l'unité qui lui vient de l'acceptation d'un seul et même postulat. Car c'est en vertu de ce postulat que l'objet des sciences sociales et humaines est constitué sous la forme paradigmatique de comportement ou d'action d'un sujet.

La polarité que représentent, d'une part, le paradigme organiciste avec son emphase sur les *propriétés systémiques* du tout qu'est une société et, d'autre part, le paradigme mécaniste des théories de l'action sociale au sens large avec son intérêt pour les *actions d'individus* qui, dans et par leurs interactions réglées instituent, en fait, l'ordre social capture sous une forme exacerbée et mutuellement exclusive deux aspects réels de la problématique sociologique. Car si, d'une part, il est bien vrai que le social n'a d'autre existence que celle qui découle de l'activité concrète des membres d'un groupe humain avec leurs intérêts, leurs intentions, leurs motifs, leurs objectifs et leurs raisons, d'autre part il est aussi vrai que dans le processus de leur interaction, plus précisément encore dans le système qui résulte de la double interaction des individus et de ceux-ci avec la nature, des propriétés nouvelles émergent qui ne sont point réductibles aux propriétés des individus. La polarité que représentent ces deux paradigmes de la sociologie académique est donc l'indice d'un problème réel mais, du même coup, d'un problème non résolu par la sociologie académique : celui de l'articulation de ces deux aspects <sup>183</sup>.

---

*Social Action* se range dans ce paradigme, l'évolution postérieure de son oeuvre le portant de plus en plus vers des positions systémiques. Comme nous le signalons dans la note 5, même cet ouvrage ne constituerait pas un exemple pur des théories du paradigme de la définition sociale.

<sup>182</sup> La phénoménologie est, d'abord, un mouvement philosophique dont les origines peuvent être repérées dans l'oeuvre de Franz Brentano, mais qui s'est constitué autour des analyses du philosophe Edmund Husserl (1859-1938). La tentative d'élaboration d'une sociologie phénoménologique est cependant entreprise par Alfred Schutz.

<sup>183</sup> L'ensemble de l'oeuvre de Talcott Parsons témoigne de l'unique tentative d'articuler ces deux aspects et, par conséquent, les paradigmes organiciste et mécaniste. En ce sens, la contribution de Parsons à la sociologie académique est exceptionnelle. Une analyse de l'évolution de ses travaux illustre d'une manière exemplaire l'impossibilité radicale d'une synthèse de perspectives qui laisserait leurs présupposés intouchés. En effet, même si Parsons revendique le type d'orientation subjectiviste de Max Weber, déjà dans son premier grand ouvrage, *The Structure of Social Action*, il se concentre en fait sur le domaine des systèmes et de leurs propriétés émergentes. Cet intérêt systémique se fera de plus en plus évident. Comme le signale Buckley, Parsons "has tended to backtrack in his later works by stressing structure at the expense of action". (Buckley, Walter, *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood

Dans la logique de son orientation, le paradigme organiciste concevra les propriétés systémiques d'un tout social ou d'une société comme ensemble de conditions ou de prérequis fixes ou constants -sous la forme de conditions ou de prérequis fonctionnels-. Poussé à son extrême, l'organicisme pourra même postuler la nécessité de certaines institutions sociales -celles qui, justement, sont censées remplir ces fonctions ou satisfaire ces prérequis<sup>184</sup>. Il en découlera la possibilité d'une classification simple d'institutions ou d'activités sociales -puisque fondée sur une typologie de prérequis-, et une simplification des institutions et des activités -puisque elles seront censées ne remplir qu'une fonction ou satisfaire un prérequis.

Pour sa part, et aussi dans la logique de son orientation, le paradigme mécaniste s'attachera aux aspects subjectifs (intra et intersubjectifs) des actions sociales et, poussé à l'extrême, ne verra dans l'ordre social que le résultat de l'activité quotidienne de la conscience des individus<sup>185</sup>. Il en découlera une

---

Cliffs, New Jersey : Prentice-Hall, Inc., 1967, p. 19). (Certains croient cependant trouver dans les travaux tardifs de Parsons une réapparition de la théorie volontariste de l'action des années trente. Voir, par exemple, Turner, Jonathan - Beeguley, Leonard, "Current Folklore in the Criticism of Parsonian Action Theory", Paper presented at Meetings of the American Sociological Association, August 1972. Cité par Ritzer, George, *ibid.*, p. 95).

<sup>184</sup> C'est, très probablement, l'anthropologue B. Malinowski qui représente le mieux une telle position organiciste parmi les fondateurs du fonctionnalisme contemporain. Il postule, en effet, que "dans tous les types de civilisation, chaque coutume, chaque objet matériel, chaque idée, chaque croyance remplit une fonction vitale, a une tâche à accomplir, représente une partie indispensable d'une totalité organique". (Malinowski, B., "Anthropology", in *Encyclopaedia Britannica*, First Supplementary Volume, London and New York, 1926, p. 132). Dans la même ligne de pensée, Davis et Moore concluront à la nécessité de la religion : "La raison pour laquelle la religion est nécessaire (est que la religion) joue un rôle unique et indispensable dans la société". (Davis, Kingsley - Moore, Wilbert E., "Some Principles of Stratification", *American Sociological Review*, X, 1945, pp. 244-46). Il est à remarquer que Parsons, commentant l'hypothèse de Malinowski sur la nécessité fonctionnelle de la magie dans les civilisations primitives", introduit l'idée d'institutions fonctionnellement équivalentes faisant ainsi de la fonction plutôt que de l'institution l'élément socialement nécessaire : "(...) chaque fois que de tels éléments d'incertitude entrent dans la recherche de buts émotionnellement importants, on peut s'attendre à voir apparaître, sinon la magie, au moins des phénomènes fonctionnellement équivalents". (Parsons, Talcott, *Essais in Sociological Theory, Pure and Applied*, Glencoe, The Free Press, 1949, p. 58). Ce sera cependant Robert K. Merton qui élèvera cette idée au rang de "théorème majeur de l'analyse fonctionnelle". (Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, The Free Press, 1957, tract. franç. *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Librairie Plon, Paris, 1965, p. 83). Nous reviendrons sur ce "théorème" plus tard au cours de ce chapitre.

<sup>185</sup> C'est dans l'ethnométhodologie que nous trouvons une telle position. En fait, l'ethnométhodologie se définit par ce postulat qui fait de la réalité sociale une réalité construite quotidiennement par des activités conscientes. (Voir, par exemple, Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1957, pp. 77-78). C'est pourquoi, pour l'ethnométhodologie, il n'y a pratiquement rien d'important en dehors de ces activités. Ce qui l'amène même, nous le verrons, à critiquer l'importance donnée par l'interactionnisme symbolique aux symboles socialement établis.

prolifération d'études essentiellement descriptives d'activités sociales microscopiques <sup>186</sup>.

Si, donc, le paradigme organiciste accepte le postulat ontologique capital du pluralisme qui affirme l'existence de niveaux de réalité -dont, notamment, le niveau socioculturel- caractérisés, chacun, par des propriétés et des lois spécifiques (voir la section 3. Ontologie et sciences sociales, de cette partie), il ne conçoit ces propriétés et ces lois que sur le modèle des propriétés et des lois du niveau biologique -ou de ses systèmes plus complexes : les organismes vivants hautement différenciés. Et si, pour sa part, le paradigme mécaniste saisit le fait capital que le comportement humain est, à la différence de tout autre comportement animal, un comportement essentiellement non instinctif, conscient intentionnellement lié aux significations et, par là, au langage, bref le fait que seul l'être humain peut viser des représentations, des idées - sous la forme de buts ou d'objectifs à atteindre-, il conçoit ou tend à concevoir la dimension de la signification, du langage, et de la conscience comme dimension réglée entièrement par ses propres lois et ses propres normes, davantage à concevoir ces lois et ces normes comme les seules qui façonnent la réalité sociale.

Comment articuler les deux aspects de la problématique sociologique que ces paradigmes capturent seulement dans leur polarité? La solution théorique de cette question passe, comme nous le voyons dans le chapitre 3 de la première partie de cet ouvrage, par une caractérisation de la pratique sociale qui, tout en retenant à titre décisif sa dimension intentionnelle, finalisée, consciente, représentative -et ceci, dans la diversité de ses aspects- n'en fait pas pour autant une dimension autonome, mais au contraire, soumise, sous des formes spécifiques, à l'action de déterminations systémiques ou structurelles repérables au niveau du tout de la société en question -ou, mieux, de la formation sociale en question.

## 3. 2. Téléologie et actions humaines

[Retour à la table des matières](#)

---

(Voir, à cet égard, Dreitzel, Hans Peter, *Recent Sociology*, New York, McMillan, 1970, p. XV).

<sup>186</sup> Le "focus microscopique" est considéré par Ritzer comme un élément principal dans toute sociologie phénoménologique -et non seulement dans l'ethnométhodologie- même si certaines études microscopiques ont été réalisées surtout par des sociologues qui travaillent dans cette orientation en Europe. (Ritzer, George, *ibid.*, pp. 122-23). Il est clair que si l'intérêt porte sur les activités conscientes quotidiennes de "construction" du social, alors ce seront les interactions face-à-face qui foudront l'objet d'étude, et l'observation directe la méthode privilégiée.

Que les sujets humains agissent sur la base de motifs, d'objectifs, de buts qui impliquent des représentations mentales, bref que le comportement humain est intentionné ou téléologiquement orienté (du grec, *telos*, *teleos*, "fin", "but"), cette idée est probablement aussi ancienne que l'humanité elle-même ou, en tout cas, que la réflexion sur le comportement humain. Fort probablement aussi, l'idée suivant laquelle les motifs, les objectifs ou les buts permettent d'expliquer ou de comprendre les comportements humains fait partie des tentatives les plus anciennes entreprises pour donner raison des actions humaines. Plus encore, c'est sur la base de ce modèle mettant en relation d'une part des événements et d'autre part des intentions ou de buts antécédents que l'animisme, qui en est une généralisation à *l'ensemble* des activités -autant d'êtres humains que de choses-, a pu émerger comme première tentative de donner raison des phénomènes. Car, bien entendu, seule une "âme" -ou un "esprit"- peut être le siège d'intentions, de motifs, de buts. Il va sans dire aussi qu'une conception religieuse ou théologique de l'univers (du grec, *theos*, "Dieu") ne pouvait naître et se développer que sur la base d'un tel modèle -la seule différence, à ce niveau, avec l'animisme étant l'attribution de pouvoirs supérieurs à un esprit (théisme) ou à plusieurs esprits (polythéisme). Ce n'est cependant qu'avec le mouvement romantique qui voit la lumière et atteint son apogée en Allemagne au XIXe siècle que ce modèle d'explication ou de compréhension devient l'objet d'une approche qui se veut scientifique, c'est-à-dire débarrassée de tout animisme et de tout théologisme.

Vers la moitié du XVIIIe siècle, domine en Europe une théorie de l'art -une "esthétique"- qui, en accord avec les principes esthétiques de la Renaissance, fait de l'œuvre d'art -de sa forme ou structure, c'est-à-dire de sa logique intrinsèque- l'objet privilégié sinon unique de l'analyse. Pour Winckelmann, par exemple, -le plus important théoricien de cette esthétique-, le sens d'une œuvre d'art était tout entier affaire de proportions, d'harmonie formelle, la personnalité de l'auteur étant par conséquent non pertinente pour la saisie de l'œuvre. La découverte par le philosophe Emmanuel Kant (1724-1804) du rôle décisif du sujet dans tout processus de connaissance fut bientôt suivie par la découverte du rôle de l'artiste dans la production de l'œuvre d'art ou, plus exactement, par l'attribution à l'artiste, au sujet producteur de l'œuvre d'art -à sa personnalité, à ses sentiments, à son état d'esprit ou d'âme- d'une importance décisive dans la saisie de l'œuvre. Pour comprendre une œuvre d'art, écrit par exemple W.H. Wackenroder en 1797, il faut contempler l'artiste plutôt que l'œuvre. C'est cette nouvelle conception de l'artiste, et de toute création humaine, qu'on appelle le romantisme. Le romantisme constitue ainsi la reprise ou la redécouverte moderne de la vieille idée suivant laquelle toute création artistique et, d'une manière plus générale, toute création humaine est, surtout et avant tout, un système téléologique parce qu'elle renvoie ou doit renvoyer à son auteur, c'est-à-dire à ses intentions, ses motifs, ses buts, ses sentiments, bref à son âme ou à son esprit.

La jonction du romantisme avec les disciplines sociales et humaines s'est produite par la voie privilégiée de l'historiographie. Il est même difficile de

déterminer si c'est l'esthétique romantique qui a inspiré les historiens romantiques ou si, à l'inverse, l'esthétique romantique a trouvé sa source d'inspiration chez les historiens. Le fait est que l'historiographie allemande du XIXe siècle, délaissant la simple description des événements, la chronique des faits militaires et politiques des rois ou des princes, conçoit l'histoire comme le produit de l'activité des peuples, et les peuples comme des entités, des "sujets" spirituels, c'est-à-dire mus par des intentions, des sentiments, des objectifs, etc. Le comportement humain individuel devient ainsi modèle du comportement des peuples, mais cette généralisation des caractéristiques de l'action individuelle se fait, on le voit, au prix du postulat d'une âme ou d'un esprit collectif –le *Volks-geist* (de l'allemand, *Volks*, "peuple", et *geist*, "esprit").

Dans ce mouvement d'idées, l'influence du philosophe Friedrich Hegel (1770-1831) et du courant idéaliste de la philosophie allemande a été, dans un certain sens, décisive. Dans le système philosophique hégélien, l'activité historique des peuples est conçue comme réalisation progressive de la Raison et chaque étape historique représente un pas ou un degré dans un processus d'autoconnaissance de la Raison et de reconnaissance de celle-ci comme unique essence de l'être. L'esprit des peuples est justement l'incarnation de cette Raison, la figure historique de sa réalisation progressive. Nous pouvons bien comprendre dès lors que pour Friedrich Ast (1778-1841) par exemple, la tâche de l'historien soit la "capture de l'Esprit", les traces du passé devant être traitées par l'historien comme des manifestations, des extériorisations de l'Esprit <sup>187</sup>.

C'est cependant chez l'historien et philosophe Wilhelm Dilthey (1833-1911) que ce mouvement d'idées atteint une expression épistémologique achevée. L'esprit en tant qu'agent de toute action à proprement parler humaine devient l'objet d'un ensemble particulier de sciences, les *Geisteswissenschaften* (ou "sciences de l'esprit"). Ces sciences portent sur les modalités de la vie de l'esprit telle qu'elle se manifeste dans tous les domaines de l'activité humaine : l'État, la société, le droit les moeurs, l'éducation, l'économie, la technique et, bien entendu, l'art, la religion, la philosophie, etc. Pour Dilthey, comme pour Hegel, chaque système de culture fournit un exemplaire de l'esprit du temps mais, ce qui est décisif, ce n'est que par une identification spirituelle avec lui qu'il peut être saisi. D'où une différence méthodologique radicale entre les "sciences de l'esprit" et les

---

<sup>187</sup> Zygmund Bauman explique l'émergence du romantisme -tant esthétique qu'historiographique- dans l'Allemagne du XIXe siècle et son rapport avec l'émergence du nationalisme germanique comme une conséquence de la situation politique dans laquelle se trouvait alors l'Allemagne : "(...) the German patriots of the Romantic era had no political structure or state-generated symbolism to fall back on. For the lack of better-defined objects, they turned to the elusive, intangible *Volksseele*". "(...) Germans faced their nationhood as a fully spiritual phenomenon, to be intellectually grasped before it could be possessed". "Spirit came to fill the empty centre of the stateless nation, lacking the kings whose chronicle could form the subject of historiography, 'the people' usurped naturally the vacant role as history's subject. Like all subjects, they were seen as spiritual beings ( ... Y. Bauman, Sygmund, Hermeneutics and Social Science, Hutchinson & Co., London, 1978, pp. 23 et 24.

sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) qui, elles, recourent à l'explication causale plutôt qu'à la compréhension spirituelle <sup>188</sup>.

Ce sera Max Weber qui, héritier de cette problématique, s'attachera tout particulièrement à la question d'une connaissance scientifiquement acceptable du domaine des activités humaines marquée par l'intervention de la raison ou, plus précisément, d'une rationalité - activités ayant donc une structure téléologique. Il n'est pas dès lors étonnant qu'une partie considérable de sa production intellectuelle ait été consacrée à des thèmes d'épistémologie et de méthodologie et qu'un des ouvrages les plus importants de cette production porte sur *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* <sup>189</sup>.

Dans ce grand courant d'idées caractérisé par la conviction que l'action sociale et historique possède une structure spécifique, à savoir une structure téléologique commandant dès lors une méthodologie particulière, une tension ne pouvait pas manquer d'apparaître du moment où le comportement humain individuel devint le modèle du comportement des peuples par le biais du postulat de l'existence d'un "esprit collectif", supra-individuel. En effet, ou bien l'emphase est mise sur le comportement des "acteurs" sociaux, des agents historiques et, dès lors, la méthodologie qui en découle doit faire appel à des mécanismes de type psychologique -la *Verstehen* ou compréhension par identification spirituelle-, ou bien l'emphase est mise sur le tout qu'est l'"esprit" d'un peuple ou d'une époque - le *Zeitgeist* ou "esprit du temps"- et dès lors, la saisie de la "culture" en tant que manifestation ou réalisation de l'esprit d'un peuple ou d'une époque, voire en tant que simplement esprit d'un peuple ou d'une époque commande une méthodologie sociologique plutôt que psychologique dans la mesure où c'est la "culture" qui façonne les psychologies individuelles des "acteurs" ou des agents. C'est cette dernière possibilité que développent l'anthropologie culturelle et, plus généralement, le courant "culturaliste" de la sociologie. Nous reviendrons plus longuement sur cette problématique dans le chapitre 9 de cette partie.

À quels développements peut par contre, donner lieu une perspective axée, au départ sur l'individu en tant qu'"acteur" social? Pour repérer ces orientations diverses, nous partirons des caractéristiques que, selon Parsons, possède chaque unité-acte qui compose une action sociale. Suivant Parsons -nous nous référons toujours à sa théorie de l'action sociale (1937)-,

<sup>188</sup> Dilthey distingue donc expliquer (*Erklären*) et comprendre (*Verstehen*), et caractérise la compréhension comme une forme de connaissance dans laquelle participe l'âme tout entière plutôt que l'entendement ou la raison. La méthodologie de l'histoire et de la sociologie est ainsi liée à une théorie particulière de la connaissance -que Dilthey appelle *Hermeneutik*, herméneutique-, et qui est un art et une science de l'interprétation, celle-ci étant conçue comme une reconstruction créatrice.

<sup>189</sup> Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904, première partie, 1905, deuxième partie), trad. franç. J. Chavy, Librairie Plon, Paris, 1964.

- (1) il doit y avoir un acteur;
- (2) l'acte doit avoir un but ("un état futur des choses vers lequel le processus de l'action est orienté");
- (3) l'action a lieu dans une situation qui doit diverger, d'une manière ou d'une autre, du but visé par l'action;
- (4) il y a des normes qui orientent l'acteur en ce qui concerne son choix des moyens pour atteindre le but;

à quoi il faut ajouter le postulat de la rationalité intrinsèque de l'action.

À la lumière de ces caractéristiques, un certain nombre de développements deviennent possibles. La première possibilité -première seulement dans l'ordre de notre exposé-, est de privilégier l'élément "acteur" par le biais d'une *thématisation du mécanisme qui fait de l'action, une action orientée*. Dans ce cas, la description de ce mécanisme est un préalable logique de l'explication de l'action, car cette description fournit le système conceptuel aussi bien que les règles méthodologiques de la compréhension des actions. Cette possibilité se trouve explorée dans la sociologie phénoménologique telle que développée par Alfred J. Schutz.

La deuxième possibilité est de privilégier l'élément "normes qui orientent l'acteur". Dans ce cas, la *description de la situation normative dans laquelle se trouve l'acteur* suffit même à rendre l'action compréhensible, explication et description étant dès lors considérées comme strictement équivalentes. La notion de "rationalité situationnelle" de Harold Garfinkel se place dans la perspective ouverte par cette possibilité.

Le privilège accordé à l'élément "normes qui orientent l'action" peut prendre aussi la forme d'une *thématisation des mécanismes qui rendent possible l'ordre normatif lui-même*. L'interactionnisme symbolique ou, au moins, certaines recherches développées dans son cadre constituent des tentatives d'exploration de cette possibilité. Dans ce cas, l'explication des actions passe par une analyse de l'émergence de leurs normes, conçue comme un processus complexe d'interaction d'acteurs.

La troisième possibilité, enfin, est de *privilégier le moment du choix des moyens ou des voies d'action*. Bien que les arguments explicatifs doivent comporter une référence explicite aux normes sociales qui régissent la situation, ces normes sont censées restreindre le choix des moyens, mais non pas le déterminer. Comme l'affirme Parsons, on suppose que l'acteur "est essentiellement une créature active, créative, qui évalue". C'est surtout dans la perspective ouverte par cette possibilité que se développent des explications

construites à l'aide de modèles d'actions ou de comportements rationnels : la notion de "créature qui évalue" utilisée pour caractériser, voire définir l'être humain oriente les recherches sur la voie de ces modèles -qui vont du type idéal de Max Weber jusqu'à ceux construits par la théorie des jeux-. Nous aurons l'occasion au cours de ce chapitre d'examiner certains des aspects et des résultats de ces orientations développées dans le cadre paradigmatique de l'action sociale.



### 3.3. "Fonctions manifestes" et "fonctions latentes"

[Retour à la table des matières](#)

Nul dans la sociologie académique ne s'est évertué comme Robert K. Merton à signaler la nécessité de distinguer les objectifs, motifs, buts de l'"acteur" social, bref ses intentions subjectives d'une part et, d'autre part, les conséquences sociales objectives de ses actions, c'est-à-dire la signification sociale objective d'un comportement ou d'une action. Ce qui est plus, sur la base de cette distinction ou en rapport avec elle Merton a été en mesure d'apporter des corrections importantes à l'analyse fonctionnaliste classique. Un examen de la contribution de Merton nous permettra de localiser les enjeux de cette problématique et de l'approfondir d'une manière considérable.

Ne pas distinguer entre conséquences sociologiques objectives et intentions subjectives, signale Merton <sup>190</sup>, conduit inévitablement à jeter la confusion dans l'analyse, car bien que les dispositions subjectives de l'"acteur" puissent coïncider avec la conséquence objective de son comportement, cette coïncidence n'est pas obligatoire, plus encore il faut s'attendre à ce que les deux varient indépendamment. Ainsi, Merton introduira les notions de "fonction manifeste" et "fonction latente" employées par Sigmund Freud -bien entendu dans un autre contexte, celui de l'analyse psychologique-, pour caractériser, d'une part, "les conséquences objectives qui, pour une unité déterminée (individus, groupes, société globale), contribuent en pleine conscience à son ajustement ou à son adaptation", d'autre part "des conséquences du même ordre, mais involontaires et inconscientes". Grâce au concept de "fonction latente" le sociologue pourrait alors, selon Merton, découvrir qu'un comportement social remplit des fonctions pour le groupe qui sont très éloignées du but avoué du comportement. Ainsi, par exemple, les cérémonies des Indiens hopis destinées à obtenir une pluie abondante (but avoué ou intention consciente) peuvent remplir la fonction latente de renforcer la cohésion du groupe en offrant une occasion périodique à ses membres disséminés de se réunir pour participer à une activité commune. Si l'on se limitait, remarque Merton, au problème de savoir si la fonction manifeste est réalisée, on raisonnerait en météorologue et non pas en sociologue, et le comportement des Hopis apparaîtrait comme irrationnel. Ce n'est qu'en cherchant les fonctions latentes, c'est-à-dire en examinant les conséquences de la cérémonie non sur les

---

<sup>190</sup> Nous ferons toujours référence à l'étude "L'analyse fonctionnelle en sociologie", qui constitue le chapitre III de l'ouvrage de Merton, Robert K, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, *ibid.*

dieux de la pluie ou sur les phénomènes météorologiques, mais sur les groupes qui célèbrent la cérémonie que ce comportement cesse d'être simplement une "superstition" et montre sa signification sociologique objective.

Mais, et c'est la deuxième remarque importante de Merton, de même qu'une seule fonction peut être remplie par des éléments (rites, coutumes, institutions, etc.) interchangeables (notion d' "équivalents" ou de "substituts fonctionnels"), de même un seul élément peut avoir plusieurs fonctions latentes dépendant des sous-groupes sur lesquels se répercutent les conséquences observables. (Ainsi, par exemple, le *boss* politique remplit, dans l'analyse de Merton, des fonctions différentes pour les classes défavorisées, les groupes d'affaires, les groupes exclus d'autres voies que politiques de mobilité sociale, et le groupe de ceux qui font des affaires illégales -vice, crime racket-) <sup>191</sup>

Enfin, et c'est la troisième remarque importante de Merton, un élément peut avoir à la fois des conséquences fonctionnelles, c'est-à-dire contribuer à l'adaptation ou à l'ajustement du système en question, et dysfonctionnelles, c'est-à-dire gêner cette adaptation ou ajustement - tout comme il peut avoir des conséquences non fonctionnelles.

Nous retrouvons chez Merton certaines idées concernant l'analyse des pratiques que nous développons dans la section 3.2. de la première partie de cet ouvrage, notamment la distinction du sens subjectif et du sens objectif d'une pratique (sous la forme de distinction des "fonctions manifestes" et "fonctions latentes"), et l'idée d'une pluralité d'effets (exprimée comme pluralité possible de fonctions). Deux différences découlent cependant immédiatement d'une comparaison entre les deux analyses : d'abord, l'usage chez Merton de la notion de "fonction" pour désigner les conséquences ou les effets d'un élément, ensuite la caractérisation de la "fonctionnalité" d'une conséquence comme contribution à l'adaptation ou à l'ajustement d'un individu, d'un groupe, voire d'une société globale. En rapport avec ces différences, deux questions se posent : premièrement qu'est-ce que la notion de "fonction" implique pour l'analyse sociologique et plus particulièrement pour l'analyse des pratiques?, deuxièmement, comment est-il possible que la notion de "fonction" puisse apparaître à la place de celle de la signification objective? – , car nous le savons, la question des significations appartient plutôt à la problématique du paradigme de l'action sociale et non pas à celle du paradigme organiciste qui, lui, est le lieu propre d'une analyse fonctionnelle. Commençons par élucider cette deuxième question. Une comparaison des points de vue de Parsons et de Merton concernant la notion de "fonction" s'avérera alors éclairante.

---

<sup>191</sup> Le repérage des fonctions de la machine politique est utilisé ici par Merton pour illustrer d'une manière plus détaillée la pluralité des fonctions latentes. Voir Merton, Robert K., *ibid.*, pp. 126-38.

Chez Parsons, le problème central est celui d'expliquer la stabilité, l'équilibre ou, tout simplement l'existence, la survie d'un système social. À cette fin, il est postulé que le système social est un système autorégulé : il comporte des sous-systèmes dont le fonctionnement constitue le processus de satisfaction des besoins ou des prérequis qui assure l'existence ou la survie du système total. La notion de "fonction" est donc chez Parsons pratiquement équivalente à celle de "satisfaction de besoins systémiques". Les parties ou sous-systèmes ou, plus exactement, leur fonctionnement est ainsi considéré comme moyen pour obtenir un résultat ou atteindre un but. Le principe téléologique est donc réintroduit, mais il ne s'agit plus de la finalité d'une action menée par un individu conscient : il s'agit de la finalité (de survie, de stabilité ou d'équilibre) d'un système, laquelle détermine l'action de ses parties constituantes<sup>192</sup>. C'est donc parce que la notion de "téléologie" est transférée de l'action sociale individuelle au comportement d'un système –considéré comme un tout organique, comme un organisme–, que la notion de "fonction" peut dès lors apparaître à la place de celle de la signification objective.

L'idée suivant laquelle un élément peut avoir plusieurs conséquences (fonctionnelles, dysfonctionnelles et non fonctionnelles) constitue une tentative pour se démarquer d'un fonctionnalisme axé sur le postulat de l'existence de besoins ou de prérequis universels et, par là, de celui du système social comme système autorégulé à la manière d'un organisme. Merton lui-même ne manque pas de reconnaître que, dans le sens où les sociologues l'emploient, le concept d'"exigence", de "prérequis fonctionnel" ou de "besoin systémique" tend à être une tautologie. Mais, corrigée ou raffinée, l'analyse fonctionnelle de Merton continue à être fonctionnelle et, par là, subordonnée à l'idée de "besoin"<sup>193</sup>.

Cette subordination se manifeste clairement dans la problématique de ce que Merton appelle le "solde net d'un faisceau de conséquences"<sup>194</sup>. En effet,

<sup>192</sup> Voir, par exemple, Parsons, Talcott, "Action, Symbols, and Cybernetic Control", in Rossi, Ino (ed.), *Structural Sociology*, New York, Columbia University Press, 1982, pp. 49-65. Dans cet article, Parsons s'attache à prouver "the very striking parallel between the organic levels of the functioning of living systems and that of action".

<sup>193</sup> Dans une remarquable analyse du problème de la causalité téléologique dans le fonctionnalisme, Isajiw signale que "Unfortunately, Merton does not make clear what he exactly means by the terme consequence". (...) There is no idea of means-ends, nor of consequences having any determinacy over the functioning structural items. It may be argued, however, to the contrary, that Merton allows the notion of function a determinacy of the persistence of the structural patterns by the needs they fulfil". Isajiw, Wsevolod W., *Causation and Functionalism in Sociology*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968, pp. 73 et 74. Et, en effet, dans son analyse de la machine politique par exemple Merton aboutit à la conclusion générale suivante : "Les déficiences fonctionnelles de la structure officielle engendrent une structure de remplacement (non officielle) pour satisfaire plus efficacement les besoins existants. Quelles que soient ses origines historiques spécifiques, la machine politique persiste comme appareil destiné à satisfaire les besoins qui, sans elle, resteraient insatisfaits, de divers groupes de la population". Merton, Robert K, *ibid.*, pp. 127-28.

<sup>194</sup> Voir Merton, Robert K, *ibid.*, p. 102.

puisqu'un élément peut comporter plusieurs conséquences suivant les sous-groupes, Merton en conclut que le problème se pose -problème "crucial et difficile" selon ses propres termes-, d'établir le solde net de ce faisceau de conséquences. Or, ce problème ne peut logiquement être résolu qu'en termes d'une unité supérieure d'analyse : le système social global, et les besoins de celui-ci. C'est pourquoi Merton est amené à affirmer que "toute analyse fonctionnelle entraîne une certaine conception, tacite ou exprimée, des exigences fonctionnelles du système observé" <sup>195</sup>. La tentative de Merton ne débouche, en fin de compte, que sur une restriction du postulat de l'unité fonctionnelle d'une société : le degré d'intégration sociale, dira Merton, est une "variable empirique" et on doit s'attendre à trouver divers degrés d'intégration. C'est pourquoi, encore, la distinction entre "fonctions manifestes" et "fonctions latentes" renvoie à une définition de la fonction qui fait appel d'une manière décisive aux processus d'"ajustement" ou d'"adaptation".

Dans le cadre analytique que nous développons dans le chapitre 3 de la première partie de cet ouvrage, les significations sociales objectives des comportements des membres d'un groupe n'ont rien à voir avec des "fonctions", c'est-à-dire avec des processus d'adaptation ou d'ajustement. Chez Merton, la découverte de la fonction "latente" clôt la recherche puisque l'existence de l'élément est expliquée par sa fonction latente -et, pour tout fonctionnalisme, par sa fonction-. Dans la perspective développée dans cet ouvrage, la découverte de la signification sociale objective ouvre plutôt la recherche puisqu'il s'agit dorénavant de savoir pourquoi un comportement a justement une telle signification. Pour Merton, les "fonctions manifestes" constituent des données importantes mais, d'une part, elles ne sont que données, d'autre part leur importance est uniquement heuristique -elles sont censées "orienter l'analyse fonctionnelle" <sup>196</sup>-. Dans notre cadre analytique les significations subjectives ne sont pas simplement données, mais produites, et leur production est loin d'être arbitraire. C'est pourquoi elles peuvent et doivent être expliquées. Cette explication est de la plus grande importance parce qu'elle renvoie à la question de la conscience -ou de l'inconscience- des agents sociaux et, plus particulièrement à la question de la *possibilité* d'une conscience sociale. Enfin, pour Merton, la question se pose du solde net d'un faisceau de conséquences fonctionnelles et non fonctionnelles suivant les sous-groupes et par rapport au problème spécifique d'intégration du système social considéré. Dans notre perspective la question qui se pose est plutôt celle de la configuration structurelle d'une pratique pour un agent social (individu, groupe ou société), c'est-à-dire la question de la position dominante ou non dominante d'un effet, celle de la position des autres effets, enfin celle de leur articulation.

<sup>195</sup> Voir Merton, Robert K, *ibid.*, p. 103.

<sup>196</sup> Voir Merton, Robert K, *ibid.*, pp. 108-09.

### 3.4. Compréhension et explication des actions humaines.

[Retour à la table des matières](#)

Comme nous l'avons signalé dans la section 3.2. précédente, le mouvement d'idées que déclenche à l'époque moderne l'esthétique romantique, qui fait sa jonction avec les disciplines sociales et humaines par la voie privilégiée de l'historiographie, et qui aboutit à la partition du domaine scientifique en deux ensembles distincts de sciences séparées et par leurs fondements ontologiques et par leurs caractéristiques méthodologiques, à savoir les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, ce mouvement atteint une formulation épistémologique achevée chez W. Dilthey. Bien que les sciences de l'esprit puissent, selon Dilthey, faire appel en certaines occasions à l'explication causale, elles se distinguent radicalement des sciences de la nature par la possibilité et la nécessité de saisir les phénomènes humains non pas d'une manière rationnelle, abstraite et descriptive, mais d'une manière "compréhensive", leur connaissance étant alors plus une affaire de sentiment que d'entendement ou de raison -ce que désigne le terme allemand *Einführung*. La faiblesse intrinsèque de cette méthodologie est, bien entendu, l'impossibilité de contrôler son application puisque, par définition, elle apparaît subordonnée à la pure subjectivité du chercheur.

Dans le système de Dilthey la psychologie constitue la discipline pivot des sciences de l'esprit. Non pas une psychologie naturaliste dont les concepts seraient calqués sur ceux des sciences physiques, mais bien au contraire, une psychologie qui conçoit l'âme ou l'esprit hors de tout modèle naturaliste comme une totalité que l'on ne peut appréhender que par l'introspection, par l'observation qu'une conscience individuelle fait d'elle-même. À la différence des sciences de la nature -et d'une psychologie naturaliste- qui découpent la réalité, cette psychologie introspective se propose de saisir l'âme dans son intégralité, en tant que totalité.

La double exigence d'une méthodologie compréhensive fondée sur l'identification spirituelle, et d'une appréhension "totalisante" des productions de l'esprit ne pouvait, comme nous l'avons déjà remarqué, que provoquer une tension entre le versant psychologique et le versant sociologique de l'analyse : ou bien l'accent est mis sur le comportement des "acteurs" ou bien c'est le tout qu'est l'"esprit" d'un peuple ou d'une époque qui commande l'analyse. Dans ce dernier cas, la question méthodologique a toutes les chances d'être soulevée puisque l'instrument purement psychologique risque vite de s'avérer insuffisant pour saisir ce tout. Ce qui est plus, et plus important, l'"esprit" d'un peuple et/ou d'une époque apparaît alors, dans une perspective déjà franchement sociologique,

comme le moule dans lequel se forment les comportements des "acteurs". C'est à ce fait que fait référence Karl Mannheim (1893-1947) lorsque, après avoir signalé que,

"Any human attitude or activity can be considered from both angles, and accordingly reveals its double meaning. One can observe and define any human action : (a) in terms of the psychological, purely subjective intentions or motivations which are implied in it, or (b) one can define its meaning in terms of the social functions it consciously or unconsciously fulfils" <sup>197</sup>,

il remarque que les intentions ou motivations subjectives constituent, en fin de compte, des propriétés sociales du groupe plutôt que des phénomènes émergeant des individus :

"You may start with subjective motivations or personal intentions of a quite peculiar kind, but as soon as you take over a function in a given system of labour, or you act as a member of a family or a club, you will probably tend to act according to certain traditional patterns or rationally established rules" <sup>198</sup>.

Cette référence à Mannheim nous permet de visualiser une des voies possibles que, dès lors, peut emprunter la problématique : considérer, d'abord, que l'interprétation sociologique d'un comportement est plus profonde et plus véridique que son interprétation psychologique - et, du même coup, postuler que l'"âme", l'"esprit" ou la psyché individuelle ne constitue pas une entité autosuffisante, mais bien au contraire, n'est que l'expression ou la réalisation subjective de modes de comportement social, ensuite, que ces modes de comportement sont sociaux à un double titre : parce qu'ils émergent dans le groupe et parce qu'ils répondent aux besoins du groupe plutôt qu'à des besoins purement individuels. D'où l'idée que nous retrouvons encore chez Mannheim d'un sens objectif défini par rapport aux fonctions (sociales) que le comportement (individuel) consciemment ou inconsciemment remplit.

Il ne fait pas de doute -il s'agit même d'une observation banale-, que certains de nos comportements, ou une dimension importante de nos comportements, à savoir leur forme, répondent à des normes sociales. Ce qui est discutable, nous le savons, est de postuler que ces normes, et les comportements qu'elles engendrent et règlent sont commandés par des fonctions -dont celle de l'intégration au groupe est, pour Mannheim, éminente-. Mais, d'autre part, le "sens" d'une action ou d'un comportement tel que défini par la fonction, appartient-il à la même classe que le "sens" de l'action définie par l'intention ou la motivation subjective de l'agent? Formulé d'une autre manière : pouvons-nous sans confusion utiliser le terme de "sens" lorsqu'il s'agit de motivations et lorsqu'il s'agit de fonctions? Dans le premier cas, nous pouvons dire que nous "comprendons" l'action, mais dans le

<sup>197</sup> Mannheim, Karl, *Essays in Sociology and Social Psychology*, Routledge & Kegan Paul, London, Oxford University, New York, 1952, p. 241.

<sup>198</sup> Mannheim, Karl, *ibid.*, p. 239.



deuxième cas il s'agit plutôt d'une compréhension de la "raison" pour laquelle l'action a été entreprise. En d'autres termes, le "sens" défini par rapport à la motivation semble relever de la "compréhension", mais le "sens" défini par rapport à la fonction semble relever plutôt de l'"explication".

Cette différence -implicite et non reconnue chez Mannheim comme chez plusieurs autres sociologues- n'a pas échappé à Max Weber qui propose de distinguer deux types de compréhension : la compréhension observationnelle directe (*aktuelles Verstehen*) du sens subjectif de l'action en tant que telle, et la compréhension explicative (*erklärendes Verstehen*)<sup>199</sup>. Il y a compréhension observationnelle directe lorsque, par exemple, nous comprenons le sens d'une proposition, ou le sens d'une expression faciale, ou encore le sens d'une action comme la coupe du bois. Mais il y a, pour Weber, explication compréhensive lorsque nous comprenons le sens qu'un agent donne à une proposition, à un geste ou à une action. Dans ce cas, à la compréhension observationnelle directe s'ajoute la connaissance de la motivation de l'agent et cette connaissance est alors, pour Weber, explicative. Ainsi, par exemple, nous avons une explication compréhensive de l'action (comprise directement par observation) de couper le bois si nous savons que c'est l'action d'un bûcheron dont la motivation est, donc, celle d'obtenir un salaire. C'est alors que la motivation explique, selon Weber, l'action -bien que, dans tous les cas, l'action particulière doive être placée plutôt dans une séquence de motivations (obtenir un salaire afin de ... etc.)

Si Weber distingue ainsi une compréhension explicative et une autre qui ne l'est pas, mais qui en constitue pourtant une condition nécessaire; si, par ailleurs, l'explication compréhensive chez Weber a le mérite de ne pas faire appel à la notion de fonction; si, enfin, il n'est plus question pour Weber de concevoir la compréhension et l'explication comme des procédures ou des méthodologies opposées, il n'en demeure pas moins que la théorisation à laquelle il se livre ainsi n'est pas entièrement satisfaisante. En effet, comme le remarque Alfred Schutz<sup>200</sup> d'une part l'observation directe n'est pas suffisante pour appréhender le sens subjectif d'une action, d'autre part la compréhension explicative exige davantage que la connaissance de la motivation de l'agent - notamment une certaine connaissance du passé et du futur de l'agent, par exemple que le bûcheron ait été bel et bien employé par un patron et que celui-ci s'est engagé à payer son travail. Schutz peut ainsi conclure que tant dans un cas comme dans l'autre nous avons affaire à une compréhension qui n'a lieu que dans un contexte objectif de sens. Ce contexte objectif est celui du sens constitué ou produit intersubjectivement, c'est-à-dire dans l'interaction sociale d'agents qui ont une conscience<sup>201</sup>. Il s'ensuit que,

<sup>199</sup> Voir Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, *ibid.*, pp. 327 et suiv.

<sup>200</sup> Voir Schutz, Alfred, "Weber's Methodological Concepts", in *Phenomenology of the Social World*, Heinemann Educational Books, London, 1972, pp. 24-42.

<sup>201</sup> Schutz reformule donc ainsi la distinction de Weber : "What we call the world of objective meaning is, therefore, abstracted in the social sphere from the constituting processes of a meaning-endowing consciousness, be this one's own or another's. This results in the



pour saisir le sens d'une action, il est nécessaire d'examiner la formation et la structure de ces expériences vécues socialement qui, précisément, se trouvent à l'origine du sens de l'action.

Ces quelques remarques sur l'évolution de la problématique de la signification subjective et objective surtout dans son rapport avec la question de la compréhension et de l'explication des actions humaines suffisent à établir un bilan des résultats qu'aucune théorie de la pratique ne pourrait ignorer :

1. la compréhension par empathie, sentimentale, intuitive ou par identification spirituelle (*Verstehen*), si elle peut avoir une valeur heuristique, c'est-à-dire aider dans la recherche ou la découverte de phénomènes, s'avère incapable de fonder une méthodologie acceptable dans la *validation* des résultats obtenus. En effet, une méthodologie qui dépend entièrement des qualités subjectives d'un chercheur ne peut pas, par là même, être l'objet d'un contrôle objectif.

2. Par ailleurs, même si cette compréhension psychologique par empathie permettait d'obtenir une validation acceptable des résultats, elle s'avérerait encore insuffisante d'un point de vue méthodologique puisque les états subjectifs de l'agent qu'elle saisit (la signification subjective d'une action) ne constituent nullement des données ultimes. En effet, d'une part les motivations, finalités, buts, etc. de l'agent sont, à des degrés certes divers, inculqués à l'agent par le groupe social à travers des mécanismes spécifiques (ceux de la socialisation notamment), d'autre part ces significations subjectives de l'agent ne peuvent être saisies par le chercheur (comme par n'importe quel autre agent social) que sur le fond ou dans le cadre d'un contexte objectif de sens déjà produit intersubjectivement.

3. L'appréhension du sens d'une action ne constitue pas par elle-même une explication de l'action : comprendre n'est pas synonyme d'expliquer. Mais, d'autre part, explication et compréhension ne se trouvent pas dans des rapports contradictoires, bien au contraire la compréhension appelle l'explication.

---

anonymous character of the meaning-content predicated of it and also its invariance with respect to every consciousness which has given it meaning through its own intentionality. In contrast to this, when we speak of subjective meaning in the social world, we are referring to the constituting processes in the consciousness of the person who produced that which is objectively meaningful". Schutz, Alfred, *ibid.*

### 3.5. L'ethnométhodologie

[Retour à la table des matières](#)

L'ethnométhodologie constitue la tentative la plus radicale entreprise jusqu'à date -sinon même d'un point de vue logique- d'articuler une position à la fois individualiste et subjectiviste dans l'analyse des pratiques sociales. Les significations, signalait Schutz dans l'examen des concepts méthodologiques de Weber que nous avons cités dans la section antérieure, peuvent être étudiées à partir de deux points de vue : en tant que significations déjà constituées et, donc, données, et dans le processus de leur constitution. L'ethnométhodologie effectue une première radicalisation de ce programme : non seulement elle se concentrera sur le processus de constitution des significations mais encore elle s'attachera, dans ce processus, aux *méthodes* employées par les agents sociaux pour rendre le monde de la vie quotidienne intelligible, raisonnable, ou tout simplement, ordonné. Cette première radicalisation amène une deuxième : ces méthodes sont à découvrir dans les interactions qui ont lieu entre les individus au cours de la vie quotidienne de sorte que c'est l'analyse ponctuelle de situations sociales microscopiques qui devient la seule analyse sociologique pertinente. Afin de mieux saisir la particularité de ce programme, il est convenable de le comparer, d'une part avec celui d'une sociologie de type organiciste, d'autre part avec l'interactionnisme symbolique avec lequel il partage l'individualisme.

Pour l'organicisme, nous le savons, la société constitue un tout, un système articulé autour de la satisfaction de besoins, de conditions ou de prérequis fonctionnels. D'où son intérêt pour des propriétés systémiques et son objectivisme, c'est-à-dire sa conception d'un ordre social naturel indépendant des agents sociaux et auxquels il s'impose en modelant leur comportement et même leurs intentions. Cet objectivisme s'est exprimé d'une manière on ne peut plus claire chez Durkheim :

"(...)les croyances et les pratiques de (la) vie religieuse le système de signes dont je me sers pour exprimer ma pensée, le système de monnaies que j'emploie pour payer mes dettes (...) les pratiques suivies dans ma profession, etc., etc., fonctionnent indépendamment des usages que j'en fais. (...) Voilà donc un ordre de faits qui présentent des caractères très spéciaux : ils consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui. (...) il est clair que, n'ayant pas l'individu pour substrat, ils ne peuvent en avoir d'autre que la société" <sup>202</sup>

---

<sup>202</sup> Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Presses universitaires de France, Paris, 1968, pp. 4-5.

L'ethnométhodologie prend l'exacte contrepartie d'une telle conception : les "faits" sociaux peuvent bel et bien consister en des manières d'agir, de penser et de sentir, mais ils ne sont point extérieurs à l'individu ni, non plus, n'ont en eux-mêmes un pouvoir de coercition quelconque. Il s'ensuit que, ayant l'individu comme seul substrat, ce qu'on appelle la "société" ne peut être qu'un certain résultat de ces manières d'agir. Voilà ce qu'un ethnométhodologue pourrait écrire en paraphrasant Durkheim <sup>203</sup>.

Cette opposition profonde renvoie, bien entendu, à des postulats ou des présupposés tout à fait différents. Chez Durkheim, en effet, ce n'est pas l'individu qui fait les devoirs, les croyances, les rituels, les systèmes de signes ou de monnaies, etc., etc. : il les reçoit déjà tout faits -notamment par l'éducation. C'est justement parce qu'ils sont d'abord et avant tout extérieurs à l'individu que les phénomènes sociaux, dira Durkheim, peuvent et doivent être considérés "en eux-mêmes, détachés des sujets conscients qui se les représentent", bref qu'"il faut les étudier du dehors comme des choses" <sup>204</sup>. Au centre de cette conception se trouve donc affirmée la réalité d'une entité supra-individuelle, à savoir la société et, corrélativement, une définition du fait social qui exclut, par principe, ce qui appartient en propre à l'individu ou à son activité privée <sup>205</sup>. Pour l'ethnométhodologie, par contre, c'est l'individu qui constitue la réalité ultime -sinon unique-, mais nous le voyons, l'individu conçu comme une personne essentiellement active et, surtout, créative <sup>206</sup>.

Mais cette créativité, où s'exerce-t-elle? Pour l'ethnométhodologie l'activité et la créativité individuelle s'exercent surtout dans le domaine symbolique, des significations : elles consistent dans l'interprétation et la production de significations. Par cette perspective, l'ethnométhodologie rejoint de plain-pied l'interactionnisme symbolique puisque, pour celui-ci aussi, ce qui caractérise essentiellement la socialité humaine est la nature symbolique des interactions ou, plus exactement, la dimension de sens qui leur est inhérente.

---

<sup>203</sup> Cette paraphrase de Durkheim n'est pas arbitraire : dans la préface à son ouvrage *Studies in Ethnomethodology*, Garfinkel écrit : "(...) in contrast to certain versions of Durkheim that teach that the objective reality of social facts is sociology's fundamental principle, the lesson is taken instead (...) that the objective reality of social facts as an ongoing accomplishment of the concerted activities of daily life, with the ordinary, artful ways of that accomplishment being by members know, used, and taken for granted, is, for members doing sociology, a fundamental phenomenon". Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnomethodology*, *ibid.*, p. VII.

<sup>204</sup> Durkheim, Émile, *ibid.*, p. 28.

<sup>205</sup> Ainsi, pour Durkheim, ou bien les circonstances individuelles qui peuvent avoir quelque part dans la production d'un phénomène social se neutralisent mutuellement et, donc, ne contribuent pas à le déterminer; ou bien, comme dans le cas des facteurs organico-psychiques, elles ont une influence sur le comportement individuel, mais ne doivent pas alors être considérées comme des phénomènes proprement sociologiques. Voir Durkheim, Émile, *ibid.*, p.10.

<sup>206</sup> C'est en ce point précis que se trouve la dette de H. Garfinkel par rapport à T. Parsons.

En quoi se distinguent donc ces deux écoles de pensée? Pour l'ethnométhodologie, l'interactionnisme symbolique accorde trop d'importance aux symboles et significations déjà produits et présuppose, par là même, qu'ils doivent être acceptés tels quels, dans l'évidence de leur manifestation. L'interactionnisme symbolique pêcherait ainsi encore d'un certain objectivisme. L'ethnométhodologie radicalise son subjectivisme jusqu'à ne privilégier que la production de ces symboles et significations, et ceci, en ne soulevant que la question des règles qui sous-tendent cette production dans les activités de la vie quotidienne.

Le radicalisme ethnométhodologique constitue un réductionnisme d'une espèce bien particulière. En effet, non seulement il réduit la socialité au simple jeu des interactions; non seulement il réduit les interactions au simple jeu des activités symboliques ou significatives, mais encore, il réduit cette activité symbolique ou significative aux seules procédures interprétatives utilisées par les individus dans chaque fragment de leur vie quotidienne. Certes, l'ethnométhodologie a rendu l'analyse sociologique pleinement consciente du fait que la vie sociale humaine, qui est traversée de part en part par des significations, exige de la part des membres d'un groupe social un travail de décodage et de codage ou recodage permanent -qui, bien entendu, a lieu généralement dans l'inconscience<sup>207</sup>-. Plus encore, elle a su montrer avec des exemples ou des expériences jusqu'à quel point les interactions sociales -y compris les interactions linguistiques- supposent des "connaissances communes" qui sont toujours contextuellement localisées et que chaque interaction réactive sans que cette réactivation ne soit jamais reprise du même. Mais la dissolution de toute objectivité symbolique dans le pur processus de production et d'interprétation de significations (la radicalisation de l'interactionnisme symbolique) oublie ou néglige le fait d'une sédimentation symbolique relativement indépendante des individus pris un à un et qui s'impose à eux ne serait-ce que d'une manière relative ou à l'intérieur de certaines limites, par ailleurs fort variables. Si l'individu est une personne active et créative, il l'est jusqu'à un certain point et à l'intérieur de certaines limites. D'autre part, la réduction de la socialité au simple jeu des activités symboliques oublie ou néglige le fait que l'être humain n'est pas qu'un animal symbolique et, ce qui est plus, que la contrainte de donner un sens au monde n'est pas la seule contrainte à laquelle il se voit soumis.

<sup>207</sup> C'est pourquoi pour l'ethnométhodologue les situations réelles ou provoquées d'étrangeté sont celles qui se prêtent le mieux à l'étude de ces phénomènes. C'est, par exemple, le cas des immigrants (situation réelle) ou lorsque l'ethnométhodologue "viole la scène" ou "sème le trouble" en n'acceptant pas comme allant de soi les conventions qui régissent une interaction spécifique. (Concernant le rôle méthodologique de l'étranger, voir spécialement Schutz, Alfred, "The Stranger : An Essay in Social Psychology", in Open University, *School and Society : A Sociological Reader*, London, Routledge & Kegan Paul in association with Open University Press, 1971). (Sur la technique que Garfinkel lui-même a appelée "violate the scene", des multiples références se trouvent in Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnomethodology*, *ibid.*

Ces oublis ou négligences que suppose le parti pris de l'ethnométhodologie ont des conséquences multiples. D'abord et avant tout, les résultats obtenus sont purement descriptifs, l'ethnométhodologue étant en mesure de signaler à quelles règles peut répondre une certaine interaction -par ailleurs pratiquement réduite à l'interaction linguistique-, mais non pas d'expliquer le pourquoi de ces règles. Deuxièmement et comme il l'a déjà été signalé, tous les facteurs d'ordre structurel ou institutionnel sont systématiquement éliminés dans ces descriptions, tout particulièrement ceux qui portent sur les situations de pouvoir au sein des interactions <sup>208</sup> -y compris de pouvoir linguistique, c'est-à-dire de maîtrise de la langue "dominante"- : Pour l'ethnométhodologue tout se passe comme si les individus étaient parfaitement créatifs et égaux du point de vue de leur pouvoir (social) de créativité. Enfin, la méticulosité de ces études descriptives partielles n'arrive pas à cacher la pauvreté sinon la banalité des résultats obtenus dans bon nombre de cas. Il ne pourrait pas en être autrement vu la série de réductionnismes à laquelle se livre l'ethnométhodologie.

### 3.6. Les sociologies "spéciales"

[Retour à la table des matières](#)

Si nous avons accordé une grande place à la discussion d'une problématique axée sur la question des intentions, buts, motifs ou significations des actions sociales, c'est parce que dans le cadre d'un des trois paradigmes qui occupent la scène des disciplines sociales et humaines cette problématique est censée constituer l'enjeu d'une étude des pratiques sociales. Comme nous avons pu le voir au cours de ce chapitre, lorsque l'action sociale devient l'objet paradigmatique de l'analyse sociologique, une tendance naît et se développe au sein de ce paradigme -jusqu'à devenir même dominante- qui cherche le principe d'intelligibilité des actions sociales chez les agents sociaux -considérés dès lors comme leurs "sujets" ou "auteurs"- et, par la suite, dans leur conscience ou leur subjectivité, voire à la limite dans leur capacité (subjective) de produire du sens.

Indépendamment de ce mouvement, qui est de nature théorique, la discipline sociologique académique a vu aussi naître et se développer un domaine d'études plutôt empirique que nous pouvons grouper sous la rubrique de "sociologies spéciales". Ces sociologies vont depuis celle de la famille jusqu'à celle du crime,

---

<sup>208</sup> C'est, par exemple, la remarque critique de L. Coser : la perspective ethnométhodologique ignore "institutional factors in general, and the centrality of power in social interaction in particular". Coser, Lewis, "Presidential Address : Two Methods in Search of a Substance", *American Sociological Review*, 40, No. 6, December 1975, p. 696.

depuis celle du loisir ou du "temps libre" jusqu'à celle des "révolutions", depuis celle de l'art jusqu'à celle du "développement", etc. Cette prolifération de sociologies "spéciales", visible tant au niveau des programmes universitaires que des revues académiques se double d'une prolifération de sous-disciplines sociologiques comme, par exemple, la sociologie économique, la sociologie politique, la sociologie de la culture, ou la sociologie du droit. Plus que n'importe quelle autre discipline, la sociologie académique se présente comme une discipline doublement éclatée : du point de vue de ses orientations théoriques ou paradigmatiques, et du point de vue de son domaine empirique. L'éclatement ou le foisonnement paradigmatique de la sociologie trouve sa raison d'être dans le conflit social lui-même : comme nous l'avons signalé dans l'introduction à cette deuxième partie, il ne fait qu'exprimer ou formuler au niveau théorique, des visions du social différentes et en conflit portées par des groupes sociaux ou des classes sociales en conflit. L'éclatement ou le foisonnement du domaine empirique de la sociologie trouve, lui, sa raison d'être plutôt dans l'absence, dans la sociologie académique, d'une théorie unifiée du social permettant d'articuler d'une manière cohérente et non réductionniste les dimensions logiques et effectives de l'objet sociologique. Si le conflit social s'exprime théoriquement sous forme de conflit paradigmatique, celui-ci a donc comme conséquence l'éclatement empirique de la discipline sociologique.

Il serait long et, par ailleurs, fastidieux d'examiner en détail la façon dont la sociologie académique envisage ces sociologies "spéciales" et ces sous-disciplines, et ceci d'autant plus qu'à cause justement de cette absence d'une théorie unifiée du social les unes comme les autres présentent une grande diversité. Cependant, et ne serait-ce que d'une manière générale, le constat peut être fait que, d'une part, ces sous-disciplines sociologiques signalent comme en creux la place des dimensions d'un mode de production de la socialité -sociologie *économique*, sociologie *du droit*, sociologie *politique*, sociologie *de la culture*- tandis que, d'autre part, les sociologies "spéciales" visent, bien que d'une manière irréfléchie et inorganisée, le champ des pratiques. Qu'est-ce, en effet, ou qu'est-ce que peut bien être la sociologie de la famille sinon l'analyse sociologique des pratiques "familiales", ou la sociologie du crime ou de la délinquance sinon celle des pratiques légalement punissables, etc.?

Quelles sont les implications pour ces sociologies "spéciales" d'une absence de conception réfléchie et organique des pratiques sociales? Nous signalerons au moins les suivantes :

1. *Découpage arbitraire du champ des pratiques.* En effet, tout se passe comme si, en vertu de facteurs externes relativement incontrôlables, un ensemble particulier de pratiques devenait soudain objet d'une analyse sociologique tandis que d'autres pratiques peuvent disparaître d'une manière aussi relativement

incontrôlable du domaine d'intérêt de sociologues. Il est, par exemple, remarquable que la sociologie du crime ou de la délinquance se soit développée jusqu'à atteindre, dès nos jours, des proportions absolument considérables lorsque les taux de "criminalité" ou de "délinquance" sont, de nos jours, de loin inférieurs à ceux, par exemple, du XIXe siècle. Tout comme il est remarquable que la sociologie de la pratique scientifique ne se soit guère développée (comparativement) lorsque l'impact de la science sur la vie sociale a pourtant atteint des proportions absolument considérables. Faute d'un découpage motivé et organisé par les besoins *internes* de développement d'une sociologie unifiée des pratiques, la sociologie académique découpe le champ des pratiques en fonction de facteurs externes de nature généralement idéologique. Ainsi, par exemple, le privilège accordé à l'étude des pratiques "criminelles" ne fait que collaborer à provoquer un effet d'insécurité sociale ou, plus exactement, d'un certain type d'insécurité (celle du petit voleur ou du petit agresseur).

2. *Découpage phénoménique du champ des pratiques.* Le champ des pratiques est découpé suivant le découpage immédiat et évident, c'est-à-dire suivant la première typification ou la première interprétation. Cette première typification ou interprétation est non seulement celle qui s'impose à l'agent, mais aussi et surtout celle qui lui est imposée par et dans le système de représentation dominant. En demeurant tributaire de ce système, la sociologie académique ne fait donc que le maintenir et le renforcer. Ainsi, en épousant la représentation du petit voleur ou du petit agresseur comme celle du (vrai) délinquant ou criminel, elle contribue à maintenir dans l'ombre la grande criminalité et la grande délinquance, par exemple celle de plusieurs pratiques de l'industrie, du commerce ou de la banque.

3. *Explication partielle des pratiques.* Dans les meilleurs des cas, c'est-à-dire lorsque les pratiques ne sont pas seulement décrites, mais aussi expliquées, elles le sont généralement par leurs fonctions "manifestes" -suivant la terminologie de R.K. Merton-. Or, si cette fonction manifeste" ou, dans d'autres termes, les intentions, objectifs, buts ou motifs de l'agent de la pratique font partie de celle-ci et doivent par conséquent, être pris en compte lorsqu'il s'agit de rendre la pratique intelligible, ils ne suffisent pas, comme nous l'avons vu dans le chapitre 3 de la première partie de cet ouvrage, pour rendre raison de la pratique. Il n'est pas non plus suffisant, pour comprendre la pratique, de saisir uniquement le sens qu'elle peut avoir pour l'agent, encore moins la façon dont ce sens lui a été attribué. Supposer, comme le font certains sociologues, que puisque les comportements (ou les pratiques) sociaux sont toujours significatifs il suffit de comprendre cette signification pour comprendre les comportements (ou les pratiques) c'est réduire ceux-ci (ou celles-ci) à une seule de leurs dimensions.



4. *Explication simpliste des pratiques.* Dans la meilleure des explications, c'est-à-dire lorsque non seulement les fonctions "manifestes" mais aussi les fonctions "latentes" sont prises en compte ou, dans un autre langage plus acceptable, lorsque les effets objectifs de la pratique sont examinés, les analyses des pratiques s'arrêtent aux seuls effets objectifs dominants, tous les effets objectifs secondaires et, du même coup, la structure d'ensemble des effets de la pratique étant dès lors négligés ou inconnus. Le résultat est une explication simpliste des pratiques puisque toute la richesse de leurs conséquences et de l'articulation de celles-ci s'évanouit au profit d'une seule d'entre elles, aussi importante soit-elle.

*L'analyse des formations sociales.  
2e partie : Problématique*

## Chapitre 4

---

### Dimensions et formes de la socialité

[Retour à la table des matières](#)

La complexité de la problématique sociologique trouve une de ses racines dans la pluridimensionalité de ses objets. Car, à un extrême, l'individu en tant que produit de la société est un thème fondamental de cette problématique et, à l'autre extrême, la société en tant que production d'individus est aussi un thème fondamental de la préoccupation sociologique. Mais, encore, entre ces deux extrêmes se trouvent les groupes ou groupements sociaux d'une part et, d'autre part, les formes vérifiables d'interconnexions de sociétés, les uns et les autres soulevant, à leur tour, des questions de la plus grande importance sociologique. Le prochain chapitre sera consacré à la discussion de problèmes reliés aux groupes ou groupements sociaux. Dans celui-ci, nous traiterons un certain nombre de questions concernant les dimensions de l'individu, de la formation sociale (ou sociétés), et des systèmes de formations sociales.

Les trois premières sections de ce chapitre portent sur l'individu et s'attaquent à des aspects de cet objet, certains d'ordre méthodologique, d'autres d'ordre plutôt ontologique. Bien que ce soit l'individu qui, avant tout, est le siège d'un esprit ou d'une conscience, peut-on attribuer à des ensembles d'individus quelque chose comme un esprit ou une conscience? Et, si nous affirmons cette possibilité, quelles conséquences s'ensuivent? Nous examinons dans la première section l'analogie entre société et individu que supposent les notions d'"esprit du peuple", de "conscience collective", voire de "culture" pour conclure à l'inacceptabilité de

cette analogie. Dans la section suivante, nous faisons le tour de la problématique du rapport entre individu et société afin, notamment, de clarifier cette problématique complexe en distinguant ses dimensions et les perspectives qu'elles permettent d'envisager. Enfin, dans la section 4.3. nous analysons les concepts centraux utilisés dans la sociologie académique pour étudier le comportement social des individus, à savoir les concepts de "position", de "rôle", et de "statuts". Une comparaison avec l'étude de ces comportements réalisée dans le contexte d'une théorie de la pratique nous permettra de mieux comprendre les limites de ces concepts de la sociologie académique.

Les sections 4.4. et 4.5. sont consacrées à la discussion des définitions empiriques et analytiques de la société que l'on retrouve dans la littérature sociologique courante. La section 4.6., pour sa part, fait un rapide bilan de l'histoire du concept de la formation sociale qui, dans la perspective de la théorie développée dans cet ouvrage, occupe la place du concept de la société de la sociologie académique.

Enfin, les deux dernières sections de ce chapitre sont consacrées aux systèmes de formations sociales qui ont pu émerger avec le développement des forces productives atteint à l'étape capitaliste. Nous nous arrêtons surtout à la structure inégalitaire de ces systèmes par le biais d'une discussion de la problématique de la dépendance.

## 4.1. Esprit et finalité dans les groupements humains

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque nous avons passé en revue le domaine des théories de l'action sociale (section 3.1. de cette partie), nous avons insisté tout particulièrement sur l'opposition qui marque, dans la tradition sociologique, les paradigmes "organiciste" et "mécaniste". L'organicisme, avons-nous rappelé alors, met l'emphase sur les propriétés systémiques de ces ensembles que sont les sociétés - ou, d'une manière plus générale, des groupements humains possédant au moins certaines particularités : cohésion, durée, etc.-, tandis que le paradigme mécaniste, partant des actions d'individus, concevra les sociétés -et, d'une manière plus générale, les groupements humains- comme le résultat de ces actions, plus exactement encore, des interactions des individus qui les composent. Si, dans un paradigme organiciste, le problème de la cohésion du tout qu'est une société est privilégié et donne ainsi raison de la place centrale qu'occupent dans ses théories la notion de "fonction" et le postulat de la complémentarité des fonctions, dans un

paradigme mécaniste le problème de la nature de l'action individuelle est privilégié et sa résolution fait appel à la notion de "téléologie" -ou à des notions apparentées à celle-ci : finalité, intention, objectif, but, motivation- et, par là, soulève comme question centrale celle du rôle de l'"esprit" ou de la "conscience" dans les phénomènes sociaux.

Cette opposition entre une perspective "totaliste", "holiste" ou -"systémique" d'une part, et une perspective "individualiste" d'autre part peut pourtant disparaître si le tout qu'est une société est conçu selon les modalités de l'individu. Nous avons vu dans la section 3.2. de cette partie comment, justement, l'historiographie allemande du XIXe siècle conçoit l'histoire comme le produit de l'activité des peuples, et ceux-ci comme des "sujets" ayant une "âme" ou un "esprit". La notion d'"esprit du peuple" (*Volksgeist*) implique ainsi une conception de la société comme individu, la transposition à des groupements humains d'un certain type de caractéristiques décisives appartenant aux individus qui les composent : intentions, objectifs, raisons, voire même sentiments. Nous avons aussi signalé dans cette même section 3.2. que le courant "culturaliste" de la sociologie -et, plus fortement encore, de l'anthropologie- qui se définit justement par l'importance décisive qu'il accorde à l'ensemble des aspects intellectuels d'un peuple ou d'une civilisation peut être considéré comme l'héritier direct de cette conception de la société comme individu <sup>209</sup>. Ce qu'il importe avant tout de remarquer, c'est que dans cette analogie entre la société et l'individu le principe de l'unité de l'esprit individuel est transposé à la société qui, elle aussi, est dorénavant conçue comme ayant un esprit un et unique, une conscience (collective). Du même coup, la société peut apparaître comme un "superorganisme", voire comme une "personnalité de rang supérieur" <sup>210</sup>. Le paradoxe apparent avec lequel nous retrouvons alors est que, dans une telle perspective, l'organicisme et

<sup>209</sup> Peu de termes ont reçu en sociologie et en anthropologie autant de définitions que celui de "culture". Pourtant, toutes ces définitions constituent des variantes d'une idée que Fernand Dumont résume de la manière suivante : "(...) sous des images assumées par la notion de culture, la réalité se présente comme configuration spirituelle ou 'conscience collective', comme un univers mental auquel participent les individus et par lequel ils sont définis". Dumont, Fernand, "Notes sur l'analyse des idéologies", *Recherches sociographiques*, IV (1963), 2, p. 157.

<sup>210</sup> Cette expression appartient au philosophe allemand Edmund Husserl (1859-1938) qui, au sein du courant phénoménologique dont il est l'initiateur, développe conséquemment et explicitement l'idée de la société comme individu : "La personne collective, affirme ainsi Husserl, la vie spirituelle collective (...) est effectivement et vraiment personnelle; il y a là un concept d'essence supérieure qui réunit la personne individuelle et la personne collective; il y a là une analogie, exactement comme il y en a une entre une cellule et un organisme composé de cellules; ce n'est pas là une simple image, mais une communauté générique". (Husserl, Edmund, *Gemeingeist* II, p. 25. Cité par Toulemont, René, *L'essence de la société selon Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 317). Husserl va jusqu'à penser que dans l'État, qui serait l'un des types les plus nets de la personne d'ordre supérieur, la conscience de la communauté serait assumée par les "fonctionnaires", les hommes d'État, à la limite par le monarque. Comme le signale Toulemont, on voit se dessiner alors une conception de la pluralité où une partie pense pour le tout. (*Ibid.*).

l'individualisme non seulement cessent de s'opposer, mais encore se rejoignent dans une forme particulière d'organicisme que nous pourrions appeler "non-naturaliste" ou "spiritualiste". Dans cet organicisme, la cohésion du tout qu'est une société - ou, plus exactement, que l'on postule qu'est une société- n'est pas assurée et/ou engendrée par la complémentarité des fonctions, mais par le fait que les individus qui la composent partagent des valeurs, des objectifs, des croyances, bref ont *une* conscience collective (commune) <sup>211</sup>.

La ligne de partage entre ces deux variantes organicistes n'est pourtant pas toujours évidente, des éléments de l'une et de l'autre coexistant parfois dans une même théorie. Ainsi, par exemple, pour Auguste Comte -l'un des "pères fondateurs" de la sociologie-, la société doit être considérée comme analogue à un organisme puisque, d'une part, elle présente un développement progressif semblable à celui d'un organisme vivant et que, d'autre part, ses diverses parties sont dans des rapports de complémentarité fonctionnelle tout comme le sont les organes dans un organisme vivant. Mais la société serait semblable à un organisme dans un autre sens encore : parce que dans la société les fonctions spirituelles sont concentrées dans une partie de l'"organisme social" -chez les Penseurs ou "classe spéculative"- tout comme dans un organisme biologique, elles sont concentrées dans le cerveau <sup>212</sup>. Chez Comte, la question de la cohésion ou de l'ordre social se pose, d'abord, comme question qui concerne la coopération et la solidarité qui, par la division du travail, est censée s'instaurer entre les membres d'une société -chaque tâche constituant, dans cette perspective, la réalisation d'une fonction nécessaire à la vie de l'organisme social-. Mais elle se pose aussi comme question à résoudre, comme problème, lorsque certaines parties de l'organisme

<sup>211</sup> Le non-naturalisme, voire même l'antinaturalisme de cet organicisme est encore très clairement exprimé par Husserl qui affirme : "Des choses séparées restent extérieures les unes aux autres, elles ne peuvent jamais avoir en commun rien d'identique. Mais la conscience coïncide véritablement avec la conscience (...)". Husserl, Edmund, *ibid.*, p. 16. La "causalité" spirituelle -dont la causalité sociale n'est, chez Husserl, qu'un cas particulier- serait donc de nature complètement différente de la "causalité" physique ou naturelle. Il est aussi intéressant de remarquer que, pour Husserl, c'est la communication qui possibilise cette "causalité" spirituelle.

<sup>212</sup> C'est dans le contexte d'une théorie évolutive de la vie animale que Comte essaie de justifier cette analogie. Comte affirme : "(...) la progression sociale s'est d'abord présentée à nous (...) comme une sorte de prolongement nécessaire de la vie animale, où les êtres sont d'autant plus élevés qu'ils se rapprochent davantage du type humain (...)". "La dignité animale est essentiellement mesurée par l'ascendant du système nerveux, principal siège de l'animalité, et la dignité sociale par la prépondérance plus ou moins prononcée des plus éminentes facultés propres à ce système (...). Une première application de cette théorie hiérarchique à l'ensemble de la nouvelle économie sociale conduit à y concevoir la classe spéculative au-dessus de la masse active". Même si, pour Comte, ce sont les banquiers qui doivent se trouver aux commandes de la société -parce que les plus spéculatifs" des membres de la "classe active"-, ce serait nonobstant chez la classe philosophique que "le type humain s'approche nécessairement davantage de sa perfection caractéristique". Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, Librairie Schleicher Frères, Paris, 1908, Tome sixième, 57e leçon, spéc. pp. 340/42.

social demandent plus de ce qui leur faut ou leur est dû et provoquent alors des conflits ou des déséquilibres. Une des fonctions du pouvoir spirituel -et tout particulièrement la fonction des sociologues- dans les sociétés modernes est, pour Comte, celle de convaincre les individus de la nécessité de l'ordre industriel" (c'est-à-dire, de l'ordre capitaliste), d'obéir à ceux qui commandent (les banquiers), donc de *créer* une "conscience collective" de légitimation et d'acceptation de l'ordre social (capitaliste) <sup>213</sup>.

Quoi qu'il en soit de la possibilité d'une combinaison d'éléments de l'une ou l'autre variante organiciste -et même en tant que condition rendant possible cette combinaison-, il nous faut remarquer qu'il s'agit, dans tous les cas, d'une conception dans laquelle la société apparaît comme un tout cohérent *et* cohésif -soit en vertu de son organisation matérielle, soit en vertu de son organisation spirituelle-. Or, si la cohérence d'une société ne peut pas être mise en question -ne serait-ce que pour des raisons méthodologiques-, il en va autrement de sa cohésion. L'idée de cohésion renvoie soit à l'absence de conflit social, soit à l'idée du conflit comme "dysfonction", "déformation", "maladie" -toujours dans la perspective analogique organiciste-. Mais, surtout, et tant dans une variante comme dans l'autre, elle occulte le problème de savoir comment la cohésion éventuelle d'une société a été réellement atteinte. Dans la variante "naturaliste", la division du travail apparaît comme une division purement technique découlant autant des besoins "naturels" de la société que des "capacités" des individus à remplir les fonctions : l'origine et la forme *sociale* de la division du travail y sont ainsi escamotées. Dans la variante "non-naturaliste" ou "spiritualiste", la "culture", la "conscience collective", l'"esprit du peuple", le "système de valeurs et d'orientations", les "finalités sociales", etc. apparaissent comme des créations collectives, des produits de l'interaction spirituelle que rend possible la communication symbolique. Dans ce cas, ou bien sont occultées ou escamotées les inégalités sociales profondes dans le pouvoir de création spirituelle qu'implique, dans une société classiste, la division du travail en travail manuel et travail intellectuel ou bien, comme c'est, par exemple, le cas chez Comte, on justifie cette inégalité en vertu d'une prétendue loi "naturelle".

Le "culturalisme", en particulier, se fondant sur le fait constaté de l'universalité de certaines coutumes, habitudes ou mœurs à l'intérieur d'une société (manger avec des fourchettes, distinguer les sexes par l'habillement, etc.) postule l'*unicité* et la *cohésion* de la culture comme le résultat du simple interagir des

---

<sup>213</sup> Après avoir expliqué les lois naturelles qui, dans le système de la sociabilité moderne, doivent déterminer l'indispensable concentration de richesses parmi les chefs industriels, la philosophie positive fera sentir qu'il importe peu aux intérêts populaires en quelles mains se trouvent habituellement les capitaux, pourvu que leur emploi normal soit nécessairement utile à la masse sociale", écrit Comte (*Ibid.*, p. 357). Ainsi Comte non seulement assigne-t-il aux philosophes "positifs" la tâche de persuader les classes "populaires" de la légalité "naturelle" du système capitaliste, il s'emploie lui-même -notamment avec sa théorie de l'évolution- à justifier les inégalités sociales qui caractérisent ce système.

individus, comme si le mécanisme d'unification et de cohésion de contenus culturels était du même genre que le mécanisme d'unification et de cohésion de contenus spirituels chez l'individu. Mais pour pouvoir ainsi transposer analogiquement le mécanisme individuel d'unification et de cohésion au niveau des groupes ou des sociétés, il lui faut supposer que dans les groupes sociaux ou les sociétés il n'y a pas, non plus, des conflits internes de pouvoir, des inégalités entre les diverses parties, des différences d'objectifs, de finalités, d'intentions. Or, puisque cette supposition est inacceptable, c'est la validité de l'analogie qu'il faut alors rejeter. Il s'ensuit que les mécanismes de formation de la dimension idéationnelle d'un groupement humain sont spécifiquement sociaux et doivent, par conséquent, être examinés en eux-mêmes, tout particulièrement en dehors de toute analogie avec les mécanismes de formation de l'esprit ou la conscience des individus.

## 4.2. Individu et société

[Retour à la table des matières](#)

La question du rapport entre individu et société comporte une série d'aspects ou se pose dans une série de dimensions qu'il faut distinguer clairement si nous voulons atteindre à une compréhension précise de la problématique impliquée. D'une part, en effet, nous devons reconnaître la dimension *méthodologique* de la question. Dans cette dimension, deux perspectives sont possibles : l'individualisme versus le holisme méthodologiques. L'individualisme méthodologique prend comme point de départ les individus et leurs comportements et "déduit" la société de leurs interactions. Comme nous l'avons vu dans la section précédente, cette perspective est caractéristique d'une approche sociologique mécaniste. Le holisme méthodologique, par contre, situe d'emblée l'analyse au niveau de la société globale et considère ce niveau comme irréductible à toute composition individuelle. Mais nous devons aussi reconnaître la dimension *ontologique* de la question dont les perspectives, par ailleurs, sous-tendent les perspectives méthodologiques. Ainsi, comme nous l'avons encore vu dans la section précédente, le holisme méthodologique correspond à une position ontologique organiciste pour laquelle la société est plus que la somme des individus qui la composent, et ceci, à l'encontre d'une ontologie mécaniste qui pense la société comme le produit des interactions des individus.

Pourrions-nous en conclure à deux conceptions corrélatives de l'individu, à deux perspectives *anthropologiques* conséquemment opposées? Le fait de prendre comme point de départ méthodologique l'individu, et de considérer la société comme le résultat de l'interaction des individus n'implique pas nécessairement présupposer une "essence" non sociale chez les individus. D'un autre côté, partir



de la société et de ses propriétés globales n'implique pas non plus nécessairement concevoir l'individu comme une création du social. En fait, c'est dans une perspective mécaniste -celle de l'interactionnisme symbolique- que l'on a étudié avec le plus de profondeur les mécanismes de construction sociale des individus, tandis que l'on peut observer dans des perspectives organicistes l'adoption d'un point de vue anthropologique non sociologique. Qu'un individualisme méthodologique puisse être plus sociologique dans sa vision de l'individu qu'un holisme n'est qu'un paradoxe apparent : du moment où l'on postule l'importance des interactions des individus pour la compréhension des mécanismes sociaux, on est presque naturellement amené à postuler aussi l'importance de ces interactions pour les individus eux-mêmes et, donc, situer dans les interactions sociales les mécanismes de construction (sociologique) des individus.

Quoi qu'il en soit de ces rapports complexes entre les perspectives méthodologique, ontologique et anthropologique, la problématique de l'individu et la société demandent encore de distinguer au moins quatre autres aspects ou questions. D'abord, la question de la manière dont la société s'y prend pour faire de chaque nouveau membre un "acteur" social, c'est-à-dire un individu capable d'assumer les tâches qui lui sont socialement dévolues avec la conscience que ces tâches exigent. C'est la question dite, dans la sociologie académique, de la *socialisation* des individus. Nous examinerons cette question d'une manière détaillée dans la section 6.5. de la première partie de cet ouvrage. Le problème crucial qui se pose ici est de savoir dans quelle mesure un individu est un produit social. Nous verrons alors suivant quels mécanismes concrets l'espèce humaine ou, plus exactement, son humanité est "produite" par la socialité, comment concrètement la totale dominance de l'acquis (socialement) sur l'hérité (biologiquement) fait de l'individu humain un produit ou une création de la société.

Mais si les individus humains adviennent à l'humanité par des processus de socialisation ou de "mise en condition sociale", ces processus ne donnent pas comme résultat une homogénéisation des agents sociaux. À quoi faut-il alors imputer les différences que l'on constate chez les êtres humains -et qui sont, par ailleurs, autrement plus marquées que chez les individus de n'importe quelle autre espèce animale-? Si la part de l'acquis (socialement) l'emporte chez l'être humain sur la part de l'inné ou de l'hérité (biologiquement), alors il faut aussi trouver dans ces mécanismes de construction sociale la réponse à la question de *l'individuation* des agents sociaux. Nous verrons aussi dans le chapitre 6 de la première partie de cet ouvrage que l'émergence d'un moi par lequel et dans lequel l'individu reconnaît sa singularité ne se fait nullement dans la solitude mais, bien au contraire, résulte de processus sociaux.

Du fait que les agents sociaux sont des individus singuliers, uniques, différents les uns des autres ne s'ensuit pas que dans une société tous sont reconnus et traités dans leur singularité ou leur différence. Bien au contraire, toute

société dispose de catégories (sociales) d'identification et de classification de ses membres (homme/femme, enfant/adulte, ouvrier/patron, natif /étranger, etc.) et, ce qui est plus important encore, dans toute société les rapports sociaux s'établissent non pas simplement entre des individus, mais entre des individus identifiés par leur place dans ces rapports <sup>214</sup>. Or, la place que les individus occupent dans les rapports sociaux ne peut être identifiée et examinée que par l'identification et l'examen des pratiques des individus. C'est pourquoi l'unicité de l'individualité sociale d'un agent (il est "père" et "natif" et "ouvrier", etc.), voire même le degré d'unicité de son individualité sociale ne constituent pas une donnée, mais sont atteignables seulement à la suite d'une analyse.

Enfin, il faut aussi tenir compte d'une autre question, que nous pouvons nommer celle de *l'individualisme* en tant qu'"idéologie" ou conception du rôle de l'individu. "Quand nous parlons d'"individu", remarque Louis Dumont nous désignons deux choses à la fois : un objet hors de nous, et une valeur. La comparaison nous oblige à distinguer analytiquement ces deux aspects : d'un côté, le sujet *empirique* parlant pensant et voulant, soit l'échantillon individuel de l'espèce humaine, tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés, de l'autre côté l'être *moral* indépendant, autonome, et par suite essentiellement non social, qui porte nos valeurs suprêmes et se rencontre en premier lieu dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société <sup>215</sup>. De ce point de vue, l'individualisme est non seulement une idéologie, il est aussi et avant toute une idéologie qui nie le fait fondamental de la nature sociale de l'être humain.

<sup>214</sup> Si les rapports sociaux s'établissent non pas entre des individus, mais très exactement, entre des individus identifiés par leur place dans ces rapports il s'ensuit, comme le signale Marx, que "society does not consist of individuals, but expresses the *sum of interrelations*, the relations *within* which these individuals stand". Et Marx d'ajouter. "As if someone were to say : seen from the perspective of society, there are no slaves and no citizens : both are human beings. Rather, they are that outside society. To be a slave, to be a citizen, are social characteristics, relations between human beings A and B. Human being A, as such, is not a slave. He is a slave in and through society". Marx, Karl, *Grundrisse*, Penguin, 1973, p. 265. Si c'est dans le cadre de rapports sociaux spécifiques que se développe et se comprend une forme particulière d'individualité, il se peut même qu'au sein d'un certain type de rapports sociaux se développe une attitude d'indifférence à l'égard de l'individualité. Ce serait le cas des relations sociales d'échange dans le mode de production capitaliste. Selon Marx, dans ce type de relations les sujets sont "as equals, at the same time also indifferent to one another; whatever other individuals distinction there may be does not concern them; *they are indifferent to all their other individual peculiarities*". Marx, Karl, *Ibid*, p. 242. L'exemple donné par Marx illustre bien ce phénomène : "A worker who buys commodities for 3s. appears to the seller in the same function, in the same equality -in the form of 3s.- as the King who does the same. All distinction between them is extinguished". Marx, Karl, *Ibid.*, p. 246.

<sup>215</sup> Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris, 1983, p. 35. Le problème qu'essaie de résoudre Dumont est celui de l'émergence de l'idéologie individualiste au sein de sociétés qu'il appelle "holistes" parce qu'elles considéraient la société comme valeur suprême. Pour lui, la religion chrétienne "a été le ferment cardinal d'abord dans la généralisation de la formule (individualiste), et ensuite dans son évolution" (*Ibid.*, p. 34).

### 4.3. L'analyse du comportement social des individus dans la théorie sociologique : les notions de "position", "rôle" et "statuts"

[Retour à la table des matières](#)

À première vue, la manière dont la théorie sociologique courante analyse le comportement social des individus paraît très proche de celle que nous venons d'esquisser dans la section 4.1. de la première partie 1 de cet ouvrage. Il ne s'agit pourtant pas d'une simple différence au niveau des termes utilisés. Les concepts auxquels les termes de la théorie sociologique font référence définissent une perspective théorique très éloignée de celle qui commande l'examen des pratiques sociales des individus dans la théorie des formations sociales que nous développons ici. Avant de signaler ces différences profondes, il nous faut, bien entendu, exposer la manière dont la théorie sociologique courante réalise cette analyse. Trois notions sont, à cet égard, décisives : celles de "position", de "rôle", et de "statuts". Même si ces notions sont employées, parfois, diversement, elles sous-tendent la même perspective.

Cette perspective est la suivante : l'action sociale des individus est commandée par une orientation normative. En d'autres termes, dans cette perspective les manières d'agir, de penser, et de sentir exerceraient leur contrainte parce qu'elles se présenteraient à nous sous la forme de règles, de normes, de modèles dont nous devrions nous inspirer pour guider, orienter notre action, si nous voulions que celle-ci soit acceptable dans la société où nous vivons. Comme l'écrit par exemple Guy Rocher, "Si Ego peut percevoir les attentes d'Alter, s'il peut y répondre d'une façon qui satisfasse Alter, c'est que Ego et Alter se réfèrent tous deux à des *normes connues et acceptées de l'un et de l'autre*". Par conséquent, ce serait dans les normes *collectives* dont s'inspireraient les acteurs qu'il faudrait chercher le principe de la structure de l'action <sup>216</sup>. Cette structure de

---

<sup>216</sup> Rocher, Guy, *Introduction à la sociologie générale. 1. L'action sociale*, Éditions Hurtubise HMH, Montréal, 1969, p. 31. Rocher renvoie ici à la définition "objective" de l'action sociale d'Émile Durkheim suivant laquelle deux critères déterminent le caractère social de l'action humaine : l'extériorité des "manières d'agir, de penser et de sentir" par rapport aux personnes, et la contrainte que celles-ci en subissent. (Voir Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, chap. 1). À cette définition s'opposerait, selon Rocher, celle, "subjective", de Max Weber pour qui "l'action (humaine) est sociale dans la mesure où, du fait de la signification subjective que l'individu ou les individus qui agissent y attachent, elle tient compte du comportement des autres et en est affectée dans son cours" (Weber, Max, *Theory of Social and Economic Organization*, New York, Free Press

l'action individuelle comporterait les éléments suivants : une "position" de l'"acteur" dans l'organisation sociale -par exemple, la "position" d'homme, ou d'adulte, ou de père, ou de fermier, ou de catholique, etc.-, les "rôles" attachés à ces différentes positions, c'est-à-dire les normes auxquelles est soumise l'action des individus qui occupent ces positions -par exemple, les normes qui président au comportement d'un homme, d'un adulte, d'un père, ou d'un fermier telles que définies dans un "patron de culture" particulier-, enfin, un "statut" qui résulte alors de l'ensemble des différents rôles sociaux remplis par un individu -puisque, il va sans dire, chaque individu occupe une multiplicité de positions sociales et remplit donc une multiplicité de rôles-.

En rapport avec chacun de ces trois éléments de la structure de l'action individuelle, la théorie sociologique a examiné trois problèmes notamment. Le premier de ces problèmes concerne la nature générale des positions sociales : sont-elles assignées ou acquises? Car, dira-t-on, on ne choisit pas la position d'homme (ou de femme), ou celle d'adulte (ou d'enfant) tandis que les positions de père ou de fermier constitueraient des positions acquises par l'individu -plutôt qu'assignées par la société-. Le deuxième de ces problèmes concerne la nature des attentes liées aux rôles ainsi que, corrélativement, la nature des sanctions -positives ou négatives- que la culture en question utilise pour assurer la conformité des conduites aux modèles de rôle. Les attentes de conduite de rôle s'imposent-elles toutes avec la même force, ou bien y a-t-il des attentes qui sont plus contraignantes que d'autres pour un rôle déterminé? On distingue alors des attentes nécessaires, des attentes obligatoires et des attentes facultatives qui correspondent à trois types essentiels de sanctions dont disposent les sociétés et les groupes sociaux à l'égard de leurs membres pour leur imposer le respect des règles sociales. L'exemple le plus achevé d'attente nécessaire serait l'attente qui est sanctionnée par une loi et par tout ce dont dispose la société pour obliger les individus à la respecter (police, tribunaux). Les attentes obligatoires seraient celles qui n'entraînent pas de sanctions aussi rigides et complètes et pourraient donc être contournées ne serait-ce que dans une certaine mesure. Enfin, on est libre de respecter plus ou moins bien les attentes facultatives, les membres du groupe utilisant dans ce cas des sanctions non formelles pour amener l'individu à se conformer au modèle de conduite (le scandale, par exemple, ou autres formes de réprobation). Le troisième problème, enfin, concerne la cohérence d'un statut, autrement dit la congruence des positions : y a-t-il des conflits entre les attentes des différents rôles remplis par un individu ou entre des attentes différentes pour le même rôle? Car il se peut bien que le même rôle éveille des attentes différentes (par exemple, le rôle de la femme chez les hommes et chez les femmes), ou que deux rôles éveillent des attentes conflictives (par exemple, le rôle maternel et le rôle professionnel chez une femme).

---

Paperback, 1964, p. 88). Dans la sociologie contemporaine, c'est Talcott Parsons qui a insisté particulièrement sur l'orientation normative des actions.

Dans une telle perspective, une société est représentée comme "un immense organigramme de rôles" de sorte que l'"on doit pouvoir (...) rendre compte d'une société tout entière, telle que la société française, en termes d'organigrammes". Corrélativement, l'individu "se trouve (...) entièrement défini, pour le sociologue, par le jeu des rôles qu'il remplit". Davantage, dans la mesure où, dans cette perspective, les individus sont censés *jouer* des rôles suivant les positions qu'ils occupent et les situations dans lesquelles ils se trouvent, "la théorie des positions et des rôles, vue du point de vue microsociologique, est comparable à la *commedia dell'arte*" <sup>217</sup>. À la limite, c'est la société elle-même qui est représentée comme une scène de théâtre <sup>218</sup>.

Nous sommes maintenant en mesure de comparer cette perspective à celle que nous avons présentée dans le cadre d'une théorie des formations sociales. À première vue, la notion de "rôle" semble s'apparenter à celle de "pratique" puisqu'elle sert aussi à l'examen du comportement social des individus. Davantage, elle permet de définir l'individu par le jeu des rôles qu'il remplit tout comme, pourrait-on dire, on définit l'individualité d'un agent par l'ensemble de ses pratiques. Par ailleurs, la notion d'"unité des pratiques" semble bel et bien correspondre à celle de "statut" à un point tel, pourrait-on ajouter, que la question du degré d'unité ou de cohérence des pratiques d'un individu semble équivalente à celle que pose la congruence des rôles d'un statut. Il ne s'agit pourtant que des rapprochements équivoques.

En effet, tout d'abord l'analyse du comportement social des individus réalisée sur la base de la notion de "rôle- pré suppose un modèle extrêmement simple de comportement social : d'une part, il y a des manières d'agir élaborées par la "culture", d'autre part des individus qui, tant bien que mal, essaient de se conformer à ces manières. La simplification qu'opère un tel modèle se révèle lorsque nous questionnons chacune de ses dimensions. D'abord, qu'est-ce que c'est exactement le "rôle"? La définition avancée traditionnellement ("normes auxquelles est soumise l'action de sujets qui occupent une position...") suppose qu'il n'y a qu'un et seulement un ensemble de normes pour la position en question.

<sup>217</sup> "Dans la *commedia dell'arte*, écrit Mendras, l'auteur définit une situation dramatique ou comique, et un certain nombre de personnages caractérisés par leur position sociale et par leur personnalité auxquels revient une tranche d'action; et c'est aux acteurs de jouer spontanément leur rôle, d'incarner les personnalités et d'inventer le dialogue". Voilà pourquoi, pour Mendras, il y aurait analogie entre la scène théâtrale et la scène sociale. (Mendras, Henri, *Éléments de sociologie*, Armand Colin, Paris, 1975, p. 77).

<sup>218</sup> Cette analogie est encore postulée par Rocher qui pense pouvoir "éclairer la notion de rôle social par le rappel du jeu théâtral, qu'il évoque tout naturellement". (Rocher, Guy, *ibid.*, p. 36). Duvignaud, de son côté, va un peu plus loin encore dans la mesure où il postule plus qu'une analogie : une continuité entre les deux scènes. Ainsi, pour lui, "Certes, la vie sociale ne se réduit point à ces théâtralisations spontanées, mais l'existence de ces comportements collectifs rapproche le théâtre de la société, suggère une continuité entre la cérémonie sociale et la cérémonie dramatique". (Duvignaud, Jean, "Situation dramatique et situation sociale", *Cahiers internationaux de sociologie*, 36, janvier-juin 1964, p. 47).

Or, comme le signale Mendras -sans pourtant en tirer aucune conséquence-, il faudrait distinguer le "type" ou "archétype idéal" de comportement de rôle, le comportement normal, la norme, que la société accepte en fait, et les diverses images que les gens se font de ces rôles et qui peuvent ne coïncider ni avec le rôle "moyen", ni avec le rôle "type" ou "idéal"<sup>219</sup>. Auquel de ces ensembles de normes l'action est-elle soumise ou, plus probablement comment tous ces ensembles de normes agissent-ils effectivement dans et sur l'action des individus? S'il faudrait pouvoir "rendre compte d'une société tout entière en termes d'organigramme de rôles" et si, pour ce faire, il faudrait tenir compte de l'ensemble des rôles (idéaux, moyens, et diversement conçus par les individus) pour chaque position, la tâche proposée au sociologue deviendrait à proprement parler impossible.

Mais, d'autre part, ce phénomène de diversité de modèles de rôle, voire même de modèles de rôle en conflit réfute l'idée d'une culture unique, de normes collectives connues et acceptées par tous. Les problèmes de consensus autour des modèles de rôle, d'imposition de modèles, de conflit entre des modèles et, préalablement, de construction sociale de ces modèles sont pratiquement escamotés dans une théorie qui s'en remet à la "culture" considérée comme une entité abstraite qui distribue des rôles aux individus comme, dans le théâtre, les rôles sont distribués aux acteurs.

Enfin, les individus sont censés justement accepter plus ou moins volontairement ces rôles, se conformer à eux plus ou moins bien en vertu des seules sanctions (positives ou négatives) et/ou d'une "intérieurisation" des modèles acquis au cours de la "socialisation". Leur comportement semble ainsi tiraillé entre le conformisme et la "déviance", dans le meilleur des cas il apparaît comme un compromis entre des orientations normatives qui lui sont imposées -et qui, donc, lui échappent-, et des intérêts ou des désirs purement individuels dont on se borne à constater l'existence<sup>220</sup>. L'analyse sociologique est ainsi réduite, à la limite, à celle des *images* ou des représentations. C'est, par exemple, Mendras lui-même qui l'affirme : "Cela montre, schématiquement, mais clairement, comment l'étude de l'image idéale du rôle comparé au rôle vécu permet de comprendre le fonctionnement d'une société"<sup>221</sup>.

<sup>219</sup> Mendras, Henri, *ibid.*, p. 79.

<sup>220</sup> Ainsi, nous pouvons lire l'illustration "empirique" suivante des différences d'images de rôle : "Les hommes français aimeraient être dominants et indépendants, en même temps qu'intelligents. Ces qualités intellectuelles, ils les recherchent également chez les femmes, mais, là, ils les placent après la bonté, et d'autres qualités affectives. Les femmes françaises recherchent également des hommes à la personnalité forte, à l'intelligence vive, mais en ce qui concerne elles-mêmes, elles ne cherchent pas tant à posséder les possibilités affectives qu'à acquérir de l'indépendance, à faire preuve de volonté et d'esprit d'entreprise". (Rocheblave-Spenlé, A.M., *Les rôles masculin et féminin*, Paris, P.U.F., 1964). L'étude se borne à une comparaison interculturelle des images de rôle sans se poser aucune question sérieuse concernant la *construction sociale* (ou idéologique) de ces images.

<sup>221</sup> Mendras, Henri, *ibid.*, p. 79.

La problématique des positions attribuées et des positions acquises cache mal elle aussi la complexité de la question du rapport entre l'individu et l'organisation sociale. La position de fermier, par exemple, semble à première vue une position acquise puisque, à la différence de la position d'adulte ou d'homme, elle se présente comme un choix réalisé par l'individu. Cependant, comme les études empiriques le montrent, il y a de très fortes chances pour que seuls les fils de paysans deviennent des paysans. Même la position d'homme, qui semble à première vue assignée, ne l'est pas dans toutes les cultures -la partition sexuelle *culturelle* n'étant pas toujours fondée sur la division sexuelle biologique dichotomique-. En tout cas, la question des positions assignées et acquises montre bien que l'analyse du comportement social des individus ne peut pas faire abstraction des "variables macrosociologiques", que l'"organigramme des rôles" n'est compréhensible qu'à partir d'une analyse de la structure de la société dans laquelle agit l'individu. D'un autre point de vue, le comportement d'un individu est social non seulement parce qu'il a été "modélé" par la société, mais aussi, et surtout, parce qu'il a des *effets* sur la société. À la notion d'un "acteur" qui joue les rôles fixés pour les positions qu'on lui assigne ou qu'il acquiert, et ceci, d'une manière plus ou moins conforme ou déviante, la théorie des formations sociales substitue la notion d'un "agent" engagé dans et par une multiplicité d'actions dont les sens *subjectif* et *objectif* se trouvent dans des rapports complexes que seule l'analyse de la structure sociale permet d'appréhender (voir section 3.2. *Finalités, effets et représentations*, dans la première partie de cet ouvrage).

#### 4.4. Autour de la notion de "société" : les définitions empiriques de la société

[Retour à la table des matières](#)

Dans la littérature sociologique courante, si le niveau de l'analyse "microsociologique" est généralement fixé par la notion d'action sociale", celui de l'analyse "macrosociologique" est désigné par au moins quatre termes : "structure sociale", "organisation sociale", "système social" et "société". Chacun de ces termes possède pourtant une variété de significations dépendant de la perspective épistémologique dans laquelle le terme est utilisé. Le terme de "société", en particulier, semble être employé de deux manières fort différentes. Parfois, il désigne le fait d'une association ou interaction humaine (ou même animale) possédant un certain type d'attributs, parfois il désigne un type particulier, caractérisé d'une manière ou d'une autre, d'association ou interaction humaine. La différence de ces deux utilisations peut être rendue visible avec des exemples.



Si, suivant la première utilisation du terme, nous caractérisons une société comme une association relativement durable d'individus ayant une forme quelconque d'organisation, alors nous pouvons considérer les unités militaires, les équipages de la marine et les équipes de bûcherons comme autant d'exemples de sociétés. À la limite, si l'accent est mis sur le seul fait de l'association ou interaction, "vivre en société" peut vouloir signifier tout simplement "ne pas vivre seul" ou, d'un autre point de vue, comme dans celui du droit, un "contrat de société" peut tout simplement désigner une entente entre deux ou plusieurs personnes. Si l'accent est mis sur l'existence d'une organisation formelle, alors on parlera de "société d'écrivains", de "société sportive", etc. Mais si nous utilisons le terme pour désigner la société française, ou la société tanala, ou la société romaine, alors nous faisons référence à des unités sociales particulières, et nous utilisons le terme dans un sens tout à fait autre. C'est en ce sens que le terme sert à désigner le niveau "macrosociologique" de l'analyse.

Il ne s'ensuit pourtant pas que, dans la littérature sociologique courante, ce type d'unité sociale particulière se trouve caractérisé d'une manière univoque et satisfaisante. À l'origine de ces difficultés se trouve, soit une définition empiriste de la société -construite à partir de l'observation et de la découverte de traits supposés "communs"-, soit une définition analytique de la société -construite à partir du postulat de prérequis fonctionnels-. Nous examinerons dans cette section le cas d'une définition empiriste. C'est celui d'une définition dite aussi "opérationnelle".

Johnson <sup>222</sup>, suivant, par ailleurs, Parsons <sup>223</sup>, définit la société comme une pluralité d'individus interagissant qui possède les caractéristiques suivantes : 1. un territoire défini, 2. un recrutement de ses membres assuré dans une large mesure par reproduction sexuelle, 3. une culture d'ensemble, c'est-à-dire des patrons culturels suffisamment diversifiés pour permettre à ses membres de remplir les exigences de la vie sociale, et 4. une "indépendance" politique, ce qui veut dire que la société n'est pas un sous-système d'un autre système sinon dans un sens vraiment partiel. Ces caractéristiques devraient permettre de distinguer une société d'une autre à condition, évidemment, qu'elles soient précises et suffisantes dans leur application. Est-ce le cas?

Nous nous sommes référés dans la section 4.2. de la première partie de cet ouvrage aux questions que soulève la possession d'un territoire comme critère nécessaire d'une société. Que les sociétés "primitives" semblent, parfois, ne pas posséder ou occuper un territoire clairement défini est un fait connu par les ethnologues. Les tenants de cette définition argumentent, cependant, soit que "même la plus petite et la moins différenciée de ces unités a un territoire *reconnu*"

---

<sup>222</sup> Johnson, H., *Sociology. A Systematic Introduction*, New York, Harcourt, Brace & World, 1960.

<sup>223</sup> Parsons, Talcott, *The Social System*, New York, Free Press, 1951.

(c'est nous qui soulignons. R.M.) -c'est le cas de Schapera <sup>224</sup>-, soit que le manque d'un territoire défini peut constituer un fait non pertinent dans la mesure où le territoire en question n'est pas habité et/ou revendiqué par d'autres peuples, de sorte que ce genre de cas "ne soulèverait pas un problème opérationnel" – Marsh <sup>225</sup>-. Ces arguments sont pourtant bien réducteurs de la réalité, comme permet de le montrer la remarque suivante.

Godelier <sup>226</sup> a distingué quatre cas dans lesquels le territoire opère comme un rapport *entre* sociétés : (a) le cas de sociétés qui ne possèdent aucun territoire, mais qui, comme les Peuls WoDaabe, pasteurs transhumants qui vivent aujourd'hui au Niger, se sont lentement infiltrés sur le territoire de populations agricoles sédentaires, les Haoussas, qui leur permirent d'utiliser leur brousse moyennant des taxes; (b) le cas de sociétés qui, comme les Bassari, tribus du sud de l'Iran, utilisent chacune à tour de rôle et dans un ordre défini le même territoire; (c) le cas de sociétés qui, comme ces mêmes Bassaris, font partie de structures territoriales complexes dans lesquelles plusieurs sociétés exploitent des étages situés à des altitudes différentes au sein du même territoire; enfin, (c) à ces cas de sociétés qui exploitent simultanément des territoires conjoints, il faut ajouter celui des sociétés qui exploitent simultanément plusieurs territoires disjoints. La première caractéristique utilisée pour définir une société s'avère ainsi être équivoque, à moins de restreindre la notion de "société" aux sociétés "modernes", ce qui est évidemment inacceptable.

La dernière caractéristique proposée présente une difficulté semblable : l'"indépendance politique" implique la possibilité de déterminer clairement l'espace de souveraineté d'une société. Mais à la différence de l'espace territorial, la détermination de l'espace de souveraineté est redevable d'une définition satisfaisante de la souveraineté politique. Or, c'est ici que les problèmes apparaissent. Pourtant, l'idée suivant laquelle une société implique une certaine unité politique a été longtemps acceptée bien que non pas sans discussion. Retracer le débat auquel cette idée a donné lieu ne nous fournirait que les avatars de ce débat. Comme le signale Marsh, "il serait insensé d'arguer qu'il est toujours opérationnellement facile d'isoler des unités sociales 'souveraines'". Il réduit cependant la complexité du problème en affirmant que normalement, et lorsque la référence temporelle est spécifiée, ceux qui connaissent l'unité en question peuvent aboutir à un accord sur la question de l'indépendance politique de l'unité <sup>227</sup>. En fait, ce que sous-tend cette affirmation de Marsh, c'est la nécessité d'une analyse *interne* du groupement social en question, seule voie pour déterminer d'une manière satisfaisante s'il constitue réellement une unité politique et dans quelle mesure cette unité politique est autonome-.

<sup>224</sup> Schapera, I., *Government and Politics in Tribal Societies*, London, Watts, 1956.

<sup>225</sup> Marsh, Robert M., *Comparative Sociology*, New York, Harcourt, Brace & World, 1967, p. 12.

<sup>226</sup> Godelier, Maurice, *L'idéal et le matériel*, Fayard, Paris, 1984, pp. 117/23.

<sup>227</sup> Marsh, Robert M., *ibid.*, pp. 12/13

Le troisième critère pointe directement vers la notion de société comme celle d'une unité de production et de reproduction de la vie sociale, mais d'une part, il postule cette "unité" au niveau purement "culturel", d'autre part il suppose une complémentarité harmonieuse des exigences d'une vie sociale. En cela, ce critère rapproche une définition empiriste de la société d'une définition analytique construite sur la base d'"exigences", "prérequis" ou "impératifs fonctionnels- qu'un groupement humain devrait satisfaire afin de constituer une société.

C'est, bien entendu, dans le cadre du fonctionnalisme sociologique que des telles perspectives ont vu la lumière et, de nos jours, le "systémisme" ne signifie, parfois, qu'une formalisation raffinée - inspirée par les systèmes complexes qu'étudie la cybernétique- des présupposés fonctionnalistes. Nous examinerons dans la section 4.5.suivante ce genre de définitions analytiques de la société.

## 4.5. Autour de la notion de "société" : la définition analytique de la société

[Retour à la table des matières](#)

Comme nous l'avons signalé dans la section précédente, un second groupe de définitions de la société que l'on retrouve dans la littérature sociologique académique emprunte la voie analytique. L'exemple le plus pur de ce genre de définitions et sans doute, le plus achevé autant par sa complexité que par sa rigueur est, jusqu'à date, celui représenté par la construction parsonnienne. Nous présenterons et examinerons cette construction ne serait-ce que dans ses grandes lignes.

Le point de départ est la notion d'action sociale conçue essentiellement dans une perspective subjectiviste et normative de l'action (voir note 8). Il n'empêche que, pour Parsons, l'action humaine doit être appréhendée comme système, et ceci d'une part parce que, justement, elle serait structurée par des règles, des normes, des modèles, d'autre part parce que toute action singulière se trouverait liée à d'autres actions et ferait, donc, partie d'un ensemble plus large également structuré, ne serait-ce qu'en principe. Ainsi saisie, l'action sociale comme système se laisse analyser suivant trois dimensions : celle de la structure, de la fonction, et du processus.

La dimension de la structure, comme nous venons de le voir, fait référence aux modèles normatifs qui organiseraient l'action, celle de la fonction aux prérequis fonctionnels que le système d'action devrait satisfaire, et celle du

processus, enfin, aux modalités de changement du système. La définition normative de la structure est censée résoudre le problème de l'ordre social : ni résultat de la convergence spontanée et accidentelle d'intérêts, ni produit d'une entente, ni création d'un pouvoir, l'ordre social serait assuré par l'intériorisation de normes <sup>228</sup>. La notion de prérequis fonctionnels, pour sa part, vise à rendre compte de l'activité des systèmes d'action. C'est ici que l'organicisme de Parsons se dévoile d'une manière explicite : dans la mesure où les actions sociales sont conçues comme des actions d'un système vivant la fonction d'un système vivant correspondra à un ensemble d'activités destinées à répondre à un besoin ou à des besoins du système en tant que système. Quels sont ces besoins? Ils sont de deux types : le premier concerne le rapport entre le système et son environnement, le deuxième l'organisation interne même du système <sup>229</sup>. Ces deux types de besoins permettent, selon Parsons, de déterminer les quatre prérequis fonctionnels suivants : l'*adaptation* (du système à son environnement), la *poursuite de buts* (que le système doit se fixer afin d'agir), l'*intégration* (cohérence ou solidarité nécessaire à la survie et au fonctionnement du système), et la *latence* (notion par laquelle Parsons fait référence aux motivations dont doit disposer aussi tout système d'action afin de pouvoir fonctionner).

Nous sommes maintenant en mesure de faire un pas de plus dans la compréhension de cette construction analytique. En effet, pour Parsons, l'objet d'étude de la sociologie se situe au niveau ou dans la dimension de la *fonction d'intégration*. C'est ainsi, et pour ceci, que le système social sera caractérisé par tout ce qui assure la cohérence, la solidarité, la loyauté et, négativement, par tout ce qui empêche les conflits, les déviations.

D'un autre côté, la notion de "système social" constitue, chez Parsons, une notion purement analytique ou abstraite dans la mesure où elle sert à l'étude de toutes les formes et les dimensions intégratives sociales : celles de groupes, de collectivités, d'institutions, etc. La notion de "société", par contre, fait référence à la réalité concrète de la forme de collectivité sociale qui est susceptible de satisfaire tous les besoins individuels et collectifs des individus qui la constituent.

---

<sup>228</sup> C'est Parsons lui-même qui l'affirme d'une manière claire : "Le théorème le plus fondamental de la théorie de l'action me paraît être que la *structure* des systèmes d'action consiste dans les modèles culturels de signification, qui sont institutionnalisés dans le système social et la culture, et qui sont intériorisés dans la personnalité et l'organisme". Parsons, Talcott, "The Point of View of the Author", in Black, Max (ed.), *The Social Theories of Talcott Parsons*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1961, p. 342.

<sup>229</sup> "La notion de fonction, écrit Parsons, est centrale à la compréhension de tous les systèmes vivants. En effet, elle n'est rien d'autre que le corollaire de la notion de système vivant, dont elle décrit certains caractères, dont les uns concernent les rapports entre le système et son environnement, tandis que les autres ont trait à la différenciation interne du système lui-même". Parsons, Talcott, "Some Problems of General Theory in Sociology", in McKinney, John C. - Tiryakian, Edward A., (eds.), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1970, p. 29.

En ce sens, une société n'a pas un cadre empirique défini, ni *a priori* ni *a posteriori* (comparativement) : elle peut être un pays, une nation, un empire, etc.

Enfin, lorsque, suivant Parsons, nous appliquons à la société le modèle analytique du système d'action nous y trouvons quatre sous-systèmes permettant, par ailleurs, de tracer des limites disciplinaires. En effet, dans le cadre d'une société concrète les activités qui répondent à la fonction d'adaptation (de la société à l'environnement) constituent le sous-système économique, celles qui répondent à la fonction de poursuite de buts constituent le sous-système politique, le prérequis défini par la "latence" est assuré par les activités de socialisation et, enfin, ce que Parsons appelle la "communauté sociétale" comprend les activités visant l'intégration de la société. Il s'ensuit que, au niveau de l'analyse de la société, la sociologie a comme objet la "communauté sociétale", c'est-à-dire l'intégration sociale.

Le premier mérite de cette définition analytique de la société se trouve, sans doute, dans le fait qu'elle esquivé tous les problèmes découlant d'une approche empiriste cherchant des caractéristiques universelles directement observables (voir section précédente). Un deuxième mérite, et non moindre, vient du fait qu'elle conçoit la société comme un système complexe composé par des sous-systèmes spécifiques. On pourrait même ajouter que les quatre sous-systèmes reconnus par Parsons visent bel et bien des dimensions décisives dans la structure du social : l'économique, le politique, l'idéationnel et le normatif. Le problème est que, d'une part, la fonction d'intégration est privilégiée dans cette optique de sorte que l'analyse sociologique s'oriente dès lors vers les actions qui tendent à protéger le système, d'autre part, cette intégration est essentiellement conçue comme le résultat de l'intériorisation de normes. En restreignant le champ de l'analyse sociologique des sociétés à la "communauté sociétale", Parsons conçoit en fait celle-ci comme une communauté essentiellement, sinon exclusivement solidaire. Ce qui est plus, à la suite d'un raffinement cybernétique du modèle organiciste <sup>230</sup>, la société et, plus généralement encore, le système d'action seront conçus comme des systèmes dans lesquels les parties les plus riches en information imposent des contrôles sur les parties les plus riches en énergie - ce qui implique la primauté du système culturel sur les autres systèmes. Il s'ensuit une singulière valorisation du consensus autour des valeurs (culturelles) qui ne peut que rendre difficile, sinon impossible, l'analyse des contradictions matérielles autant qu'idéationnelles qui, seules, peuvent permettre de comprendre le conflit social et par là, le changement social.

En résumé, une telle définition analytique de la société conçoit bien celle-ci comme unité collective assez complète en elle-même pour que ses membres y

---

<sup>230</sup> Pour un examen succinct, mais très illustratif de l'analogie organiciste entre théorie sociale et théorie biologique réalisé par Parsons à la lumière des concepts cybernétiques voir Parsons, Talcott, "Actions, Symbols and Cybernetic Control", in Rossi, Ino (ed.), *Structural Sociology*, New York, Columbia University Press, 1982, pp. 49 /65.

puissent développer leur vie mais, d'une part, postule cette unité au niveau surtout culturel, d'autre part et en même temps envisage cette unité comme la rencontre plus ou moins harmonieuse des exigences de la vie sociale et des institutions. En ce sens, ce genre de définitions analytiques offre une image idéalisée (et idéologique) de l'ordre social.

## 4.6. Formations sociales et modes de production

[Retour à la table des matières](#)

Le concept de la formation sociale apparaît pour la première fois dans la littérature sociologique scientifique dans l'œuvre de Karl Marx. Il y apparaît pourtant frappé d'une singulière ambiguïté qui révèle les tâtonnements de la recherche d'un concept susceptible de donner une connaissance adéquate de l'objet propre à l'analyse sociologique. Suivre ne serait-ce que dans ses grandes lignes les voies empruntées par Marx pour penser ce concept, ainsi que certains développements postérieurs, nous permettront de mieux saisir les enjeux de cette problématique.

Le terme d'"*ökonomische Gesellschaftsformation*" -littéralement "formation économique de la société"- est utilisé par Marx pour la première fois dans la préface de janvier 1859 à la *Contribution à la Critique de l'économie politique* <sup>231</sup>. Mais déjà dans *L'idéologie allemande* un terme apparenté, celui de "forme de la société" ou "forme sociale" (*Gesellschaftsform*) est utilisé par Marx et Engels <sup>232</sup>. Par ailleurs, dans la même préface à la *Contribution*, ainsi que dans d'autres écrits, Marx utilise aussi le terme de "formation de la société" ou "formation sociale" (*Gesellschaftsformation*). Sans entrer dans le détail des divers usages de ces termes, nous pouvons constater déjà une double ambiguïté portant, l'une sur les termes de "forme" et de "formation", l'autre sur ceux d'"économie" et de "société".

---

<sup>231</sup> Marx, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Éditions sociales, Paris, 1957, p. 5.

<sup>232</sup> Marx, Karl - Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968, p. 59 (note 3).

À propos de la première ambiguïté, E. Sereni <sup>233</sup> remarque très justement qu'elle peut être saisie comme le passage de l'utilisation d'un terme à valeur statique, celui de "forme" (*Form*), à un terme à valeur dynamique, celui de "formation" (*Formation*). Dans le premier usage, l'accent est mis sur le résultat ou, mieux, sur l'aboutissement d'un procès, tandis que dans le deuxième cet accent se déplace vers le procès même (de formation) de la société : les aspects productifs (reproductifs et transformateurs) occupent alors le centre de l'analyse. À propos de la deuxième ambiguïté nous pouvons remarquer un passage semblable en ce sens que l'accent se déplace d'un intérêt pour la dimension strictement économique à un intérêt pour l'ensemble des dimensions de la société.

Rien n'empêche, pourtant en principe, de retenir ces différents axes de l'intérêt. Bien au contraire, ils permettent, par le biais de concepts qui les combinent, de préciser des objets nécessaires de l'analyse sociologique. Ainsi, et suivant la terminologie proposée par R. Gallissot <sup>234</sup>, la *formation économique* pourrait être considérée comme l'invariant socio-économique d'un mode de production (objet de l'économie politique), la *formation socio-économique* serait constituée par l'ensemble des rapports de production et ferait donc référence à l'articulation de plusieurs formations économiques, la *formation sociale*, à son tour, inclurait les pouvoirs politiques, les institutions, les réseaux de commandement, l'appareil d'État ramifié et concentré en gouvernement ainsi que les idéologies -en plus des formations socio-économiques-. Ces dimensions non économiques de la formation sociale permettraient même d'ouvrir le champ d'études de la *formation sociopolitique*, ensemble complexe fait de l'imbrication du champ des forces sociales et du champ des forces politiques.

Quoi qu'il en soit, c'est chez Lénine <sup>235</sup> que la notion de la formation économique et sociale exprime l'unité des diverses sphères économique, sociale, politique et culturelle de la vie d'une société dans la continuité en même temps que dans la discontinuité de son développement historique et, en ce sens, devient une catégorie fondamentale de l'analyse sociologique. Seulement, comme il a été déjà remarqué <sup>236</sup>, Lénine ne paraît pas distinguer le mode de production et la formation économique et sociale -dès lors que, par exemple, il définit celle-ci comme "ce qui est commun aux divers pays" <sup>237</sup>. D'autre part, l'expression même de "formation économique *et* sociale" pourrait permettre de croire que la

<sup>233</sup> Sereni, Emilio, "De Marx à Lénine : La catégorie de 'Formation économique et sociale'", *La Pensée*, No. 159, septembre-octobre 1971, pp. 9/10. Ce numéro de *La Pensée*, consacré entièrement à l'étude de Sereni et à sa discussion, constitue le texte de référence pour la question de la catégorie de "Formation économique et sociale".

<sup>234</sup> Gallissot, René, "Contre le fétichisme", *La Pensée, ibid.*, P. 66.

<sup>235</sup> Lénine, V.I., Ce que sont les "Amis du peuple" et comment ils luttent contre les social-démocrates. Oeuvres complètes, Éditions sociales, Paris, 1957, v. 1, pp. 147-360.

<sup>236</sup> Par exemple par Glucksmann, Christine, "Mode de production, formation économique et sociale, théorie de la transition", *La Pensée, ibid.*, p. 52.

<sup>237</sup> Lénine, V.I., *ibid.*, p. 155.



dimension économique ne fait pas partie du social, la "socialité" étant dès lors réservée aux seuls phénomènes de l'ordre de ce qu'on a appelé depuis Marx la "superstructure" d'une société.

La notion de la formation sociale que nous utilisons pour l'analyse sociologique permet de surmonter ces problèmes d'ambiguïté et ordonne la terminologie. Une formation sociale est définie comme articulation de modes de production qui, à leur tour, ne sont pas réductibles à la seule dimension économique parce que leurs concepts visent la connaissance de la manière dont, à chaque moment historique, est produite (reproduite et transformée) la vie sociale dans son ensemble.

Deux remarques s'avèrent alors cruciales pour bien saisir le concept. D'abord, il faut toujours tenir compte du fait que cette articulation ne laisse pas intouchés les modes de production (et leurs dimensions) dont la formation sociale est l'unité. Bien au contraire, du fait de cette articulation les modes de production que l'on retrouve dans une formation sociale ne coïncideront jamais avec leurs "modèles" abstraits <sup>238</sup>. D'autre part, il faut saisir la formation sociale comme "une structure de communauté de reproduction, constituée et transformée historiquement, (qui) trouve sa cohérence dans un fonctionnement politique" <sup>239</sup>. Plus exactement encore, le champ du politique est celui qui définit la solution du problème de l'unité et de la cohérence -toujours relatives- d'une formation sociale.

## 4.7. Les systèmes de formations sociales et le développement des forces productives

[Retour à la table des matières](#)

Dans le chapitre 4 de la première partie de cet ouvrage, nous avons postulé l'existence de quatre niveaux successifs d'agents de pratiques sociales relativement unifiées, à savoir les individus, les groupes, les formations sociales et les systèmes de formations sociales. Dans ce même chapitre, nous examinons la

<sup>238</sup> Herzog remarque très pertinemment que la coexistence de modes de production -par exemple, capitalistes et précapitalistes- dans une formation sociale est aussi, et surtout, interconnexion de ces modes de sorte que, sous la dominance des formes capitalistes, "les formes dites précapitalistes ne sont plus exactement des formes 'anciennes', mais acquièrent un contenu nouveau". Herzog, P., "Le point de vue d'un économiste", *La Pensée*, *ibid.*, p. 81. Nous pourrions donc dire que l'articulation de modes de production non seulement transforme ces modes par rapport à leur "modèle" abstrait, mais transforme aussi les formes historiques dans lesquelles ces modes ont trouvé leur réalisation concrète.

<sup>239</sup> Gallissot, René, *ibid.*, p. 65.

nature et, par la suite, les méthodes d'analyse des pratiques des individus, des formations sociales et des systèmes de formations sociales. En ce qui concerne les groupes, nous les consacrons un chapitre à part, le chapitre 5, étant donné l'importance toute particulière que revêt l'analyse sociologique de ces groupements spécifiques que sont les classes sociales, et ceci dans la mesure où, d'une part, les formations sociales classistes ont été les agents de pratiques sociales d'une importance extrême dans l'évolution de l'humanité, d'autre part les tentatives de leur transformation en formations sociales non classistes ont constitué un enjeu historique décisif dans les luttes sociales contemporaines.

Cette remarque nous permet déjà de soulever la question de l'existence *historique* de ces différents types d'agents des pratiques sociales. Car s'il faut sans doute postuler que les individus, les groupes et les formations sociales ont toujours existé en tant qu'agents de pratiques sociales -bien que, dans le cas des groupes, non pas sous la forme de classes sociales (les formations sociales classistes n'étant qu'une espèce particulière de formations sociales, apparues à un moment donné de l'évolution de l'humanité), les systèmes de formations sociales n'ont pas toujours existé, bien au contraire leur apparition est relativement récente, et de fortes raisons existent pour supposer qu'ils évolueront, avec l'évolution de l'humanité, vers la forme définitive de système unique -parce qu'universel- de *l'ensemble* des formations sociales. Examinons d'un peu plus près cette problématique.

Que les individus constituent les agents nécessaires de pratiques sociales, ce postulat -qui n'implique aucun individualisme, ce concept devant être réservé plutôt à une certaine conception idéologique du rôle des individus (voir section 4.2. précédente)-, repose sur le fait que ce sont les individus qui, par leur activité quotidienne, produisent et reproduisent la vie sociale. Seulement, nous le savons, cette production et reproduction se fait en coopération, en communauté, c'est-à-dire au sein d'unités plus ou moins vastes qui rassemblent les individus : les formations sociales. C'est pourquoi les formations sociales constituent aussi des agents nécessaires de pratiques sociales. Mais, comme il est examiné en détail dans le chapitre 5 de la première partie, cette unification des pratiques des individus au sein des formations sociales se fait toujours suivant des critères de distribution interne des pratiques des individus dont certains sont nécessaires (par exemple le critère de l'âge : dans cette distribution il faut évidemment tenir compte des possibilités biologiques de l'individu telles que déterminées par son degré de maturité) tandis que d'autres critères sont strictement historiques (en particulier, le critère de l'appartenance de classe). C'est pourquoi les groupes constituent une forme nécessaire d'agents de pratiques sociales -bien que ce ne soit pas le cas de toutes les formes de groupement, en particulier le groupement en classes sociales-.

Qu'en est-il alors des systèmes de formations sociales? L'émergence de ces systèmes, définis par l'articulation économique de plusieurs formations sociales,

suppose un élargissement géographique et social de l'unité (relative) de production et de reproduction de la socialité. Leur émergence est en correspondance avec, d'une part le développement des forces productives, d'autre part celui de la division dès lors internationale (interformations sociales) du travail. L'étude du développement du commerce ou, plus exactement, de l'échange, fournit une base nécessaire -bien que non pas suffisante- pour expliquer l'émergence de ces systèmes.

L'échange devient possible du moment où une certaine surproduction est atteinte, car ce surplus (par rapport aux besoins) peut alors être utilisé pour obtenir, par le troc, un autre bien. Lorsque l'échange cesse d'être circonstanciel, c'est-à-dire lorsque le surplus devient plus ou moins permanent et l'échange systématique, chaque unité sociale impliquée dans la relation d'échange peut avoir intérêt à se spécialiser dans la production du bien échangeable -qui devient dès lors une "marchandise"-. Ainsi, par le biais du commerce -qui est un échange de marchandises- se nouent des rapports économiques entre des unités sociales différentes. Pourtant, nous ne pouvons pas encore parler de "systèmes de formations sociales" parce que ces rapports n'impliquent pas nécessairement une interdépendance du point de vue de la production et de la reproduction de la vie sociale de chaque unité -bien qu'ils en soient, nous le voyons bien, la condition nécessaire-. C'est lorsque l'échange entre deux ou plusieurs formations sociales devient non seulement systématiques, mais aussi une variable déterminante dans l'organisation de la production et de la reproduction de la vie sociale de chacune des formations que nous avons affaire à la constitution d'un système de ces formations. À la lumière de ces considérations, l'émergence de systèmes de formations sociales exprime l'élargissement, au-delà de chaque formation sociale, de la division du travail humain et la spécialisation de celui-ci à l'intérieur de chacune des formations.

La division du travail ou, d'une manière plus générale, la distribution sociale des pratiques est en même temps une condition et une caractéristique de la vie sociale -autant de l'espèce humaine que d'autres espèces animales sociales-. L'élargissement de la division du travail au-delà des formations sociales les plus "primitives", c'est-à-dire les plus anciennes (famille élargie, clan, tribu, etc.), signifie donc une extension ou un élargissement de la socialité et de la coopération. Ce phénomène est le résultat du développement des forces productives, car l'existence d'une surproduction (par rapport à des besoins historiquement déterminés) dépend de ce développement. Mais, d'un autre côté, l'approfondissement de la division du travail a pour effet de permettre un plus grand développement des forces productives grâce à la spécialisation qu'il rend possible. De ce point de vue, l'élargissement géographique et social des unités humaines de socialité que représente le passage de la formation sociale à des systèmes de formations sociales signifie une avance dans la maîtrise (économique) de la nature. Dans la même perspective, la formation d'un système intégré de *l'ensemble* des formations sociales constituerait le point culminant de

cette avance. Dans ce processus, le mode de production capitaliste a joué et joue aujourd'hui plus que jamais un rôle décisif -bien que, comme nous le verrons dans la prochaine section, sous la forme de système mondial inégalitaire de formations sociales <sup>240</sup>.

## 4.8. La problématique de la dépendance

[Retour à la table des matières](#)

Penser la question de la dépendance, c'est penser la question de la domination d'une société sur une autre ou plusieurs autres, c'est donc penser la question du pouvoir au niveau international, de ses enjeux et pour la société dominante et pour la société dominée, de ses origines, de ses mécanismes, de ses transformations et, aussi, de ses formes. Or, la sociologie académique a été pendant presque toute son existence singulièrement muette sur cette question. Lorsqu'elle s'est décidée d'en parler, elle l'a fait en ne tenant compte que d'une et seulement une de ses formes : la domination politique -sous la rubrique du "colonialisme"-, et encore lorsque la décolonisation s'était pratiquement achevée (dans les deux décades qui ont suivi La Deuxième Guerre mondiale) de sorte qu'elle a pu restreindre la problématique de la domination à celle des seules conséquences éventuelles de celle-ci sur les sociétés auparavant politiquement dominées. En fait, le peu d'espace occupé dans la sociologie académique par cette problématique des "conséquences" de la colonisation s'est vu littéralement saturer d'une toute autre problématique et, donc, d'une toute autre question : celle du "sous-développement" et des facteurs purement internes de celui-ci. Ainsi, la sociologie académique a pu, d'une part, évacuer le problème de la domination extérieure comme domination déjà passée - puisqu'il n'en reste que des traces-, d'autre part traiter le problème des sociétés dominées comme celui de sociétés dominées par leurs seuls problèmes internes. De la sorte, c'est l'idée même d'un système de sociétés structuré par des rapports de pouvoir asymétriques qui est dès lors impensable dans la sociologie académique. Ce n'est qu'aux confins de celle-ci et dans la proximité d'une réflexion de type marxiste qu'une "théorie de la dépendance" a été construite portant ainsi la marque (et subissant les conséquences) de cette double allégeance.

---

<sup>240</sup> C'est ce que signale Marx de la manière suivante : "Par l'exploitation du marché mondial, la bourgeoisie donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays". "À la place des anciens besoins que la production nationale satisfaisait, naissent des besoins nouveaux, réclamant pour leur satisfaction les produits des contrées et des climats les plus lointains. À la place de l'isolement d'autrefois des régions et des nations se suffisant à elles-mêmes, se développent des relations universelles, une interdépendance universelle des nations. Et il en va des productions de l'esprit comme de la production matérielle". Marx, Karl - Engels, Friedrich, *Manifeste communiste*, Éditions sociales, Paris, 1976, pp. 35 et 36.

Et ce n'est qu'au sein des courants marxistes que la question des rapports de pouvoir asymétriques -surtout économiques- au niveau international a été soulevée et traitée fournissant ainsi la base d'une théorie des systèmes de formations sociales à interdépendance inégalitaire de l'époque contemporaine. C'est à ces trois perspectives que nous nous référerons, ne serait-ce que schématiquement, dans ce qui suit.

Soit donc, d'abord, la question du colonialisme. Mais, auparavant, comment expliquer que cette question n'ait pratiquement été jamais traitée par la sociologie académique avant la décolonisation? C'est que, dès la constitution même de la sociologie académique, celle-ci s'est donnée pour objet d'étude les sociétés "modernes", c'est-à-dire capitalistes industrielles, en réservant à l'anthropologie les sociétés "arriérées", "archaïques" ou "primitives". Or, l'anthropologie, à son tour, s'est donnée pour tâche d'examiner soit les systèmes "archaïques" (de parenté, d'économie, de pouvoir, de représentations mythiques, etc.) de ces sociétés, soit les phénomènes de "diffusion culturelle" survenant à la suite de contacts intersociétaux, soit, enfin, et dans les meilleurs des cas, les "perturbations" apportées par les sociétés "modernes" lors de la rencontre avec celles-ci des sociétés "primitives". Dans aucun cas donc l'anthropologie n'a posé le problème du *système* que formaient les sociétés "arriérées", "archaïques", "primitives" et colonisées avec les sociétés "modernes", capitalistes, industrielles et colonisatrices <sup>241</sup>. Bien entendu, la contrepartie de cette situation en ce qui concerne la discipline sociologique était l'absence de questionnement sur la cause, le mécanisme, et les effets du pouvoir colonial dans et sur les sociétés colonisatrices elles-mêmes. À la place de ce questionnement, nous ne trouvons que l'apologie d'une entreprise dite de "civilisation" réalisée au nom de l'"évolution", voire de la supériorité raciale <sup>242</sup>

<sup>241</sup> Les études anthropologiques des peuples africains, signale par exemple G. Balandier, "furent souvent conduites par rapport à l'économie et à l'organisation sociale 'primitives' en fonction des perturbations apportées par l'économie 'moderne' et des problèmes conséquents. Il leur a manqué de se référer à l'économie coloniale, à la situation coloniale, d'avoir le sens d'une réciprocité de perspectives entre société colonisée et société coloniale". Et il précise encore : "À dire vrai, c'est le sens même de la réalité sociale, du champ de relations complexes que constitue cette dernière (la colonie) et des rapports antagonistes s'y exprimant, qui se trouve en défaut". Balandier, Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p. 10 et p. 24.

<sup>242</sup> C'est chez le penseur anglais Herbert Spencer (1820-1903) que l'on peut trouver sous sa forme probablement la plus achevée du point de vue théorique la légitimation de l'entreprise colonialiste. Au nom d'une théorie générale de l'évolution naturelle -dont l'évolution sociale n'en serait qu'un aspect-, Spencer postule que l'accroissement de la taille des sociétés -dont le degré maximal est l'empire- est un phénomène nécessaire et un indicateur du progrès humain puisqu'il accompagne le processus de complexification sociale qui caractérise justement ce progrès. (Bien que Spencer se garde bien de signaler aussi que la "fusion" de sociétés ne doit pas signifier la fusion de races différentes sous peine d'altérer l'évolution). Il est clair que cette élaboration vise à justifier l'entreprise colonialiste anglaise de l'époque de la reine Victoria. (Voir Spencer, Herbert, *The Principles of Sociology*, New York, Appleton, 1896).

La reconnaissance de l'existence de systèmes coloniaux ayant eu des effets profonds sur les sociétés colonisées a été une des conséquences ou, plus exactement, des effets de la décolonisation. Mais cette reconnaissance se fait dans un contexte précis. D'abord, et comme nous l'avons déjà signalé, seul le problème des traces de cette domination repérables dans les sociétés anciennement (politiquement) dominées est envisagé, deuxièmement, et par voie de conséquence, la structure de domination apparaît non seulement comme un phénomène du passé -puisque la décolonisation signifie la fin de la domination- mais aussi comme un phénomène purement politique, de sorte que, troisièmement, la structure autrement plus profonde et décisive de la domination *économique* toujours présente et agissante est occultée au profit d'une analyse de la seule structure "interne" des sociétés décolonisées. C'est dans ce cadre que celles-ci, dorénavant catégorisées comme des sociétés "sous-développées" -et incluses dans cette catégorie plus large- seront étudiées surtout à la lumière de l'hypothèse "dualiste" <sup>243</sup>.

Suivant cette hypothèse, les sociétés sous-développées se caractériseraient par la présence simultanée non pas simplement de deux secteurs économiques distincts, mais de deux véritables sociétés, l'une appelée "traditionnelle", l'autre "moderne", <sup>244</sup>. Il s'agirait, dans un cas, d'une société fondée sur une économie préindustrielle, artisanale, familiale, d'autosubsistance, dans l'autre cas d'une société fondée sur une économie de type industriel, technologiquement avancée, organisée sous la forme d'entreprises modernes produisant pour le marché. Mais il s'agirait aussi, sinon surtout, de deux sociétés différenciées par le type d'action sociale, le type de personnalité, le degré de complexité institutionnelle, le système d'attitudes, etc. Dans cette perspective, le "dualisme" exprime (et engendre) un déséquilibre qui, lui non plus, n'est pas purement ou simplement économique, mais même psychique. Bien entendu, la société "moderne" est le legs du colonisateur, le malheur de la colonisation n'étant alors que d'avoir provoqué un développement partiel d'une société "traditionnelle".

Les critiques de l'hypothèse "dualiste" sont très nombreuses et d'ordre fort différent. Nous ne retiendrons pas celles qui portent sur l'existence de deux

---

<sup>243</sup> "L'utilisation du modèle dualiste comme système explicatif des sociétés des pays dits en voie de développement est devenue un phénomène de plus en plus courant et persistant dans les sciences sociales. Dans la littérature abondante consacrée aux jeunes nations, ce modèle est fréquemment utilisé par les ethnologues, les sociologues et les économistes pour illustrer la spécificité des structures sociales et économiques de ces pays, par rapport à celles des pays industrialisés". C'est de cette manière que débute l'article de Michel de Coster, "Le modèle de la société dualiste dans les sciences humaines", *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. XLIX, juillet-décembre, 1970, p. 69.

<sup>244</sup> Voici la façon on ne peut plus claire dont un économiste exprime cette idée : "Dualism refers to the coexistence of modern and traditional sectors in a society, and corresponds to the now commonplace observation of outsiders that a developing nation is not one but really two". Anderson, D.A., *Developing National Markets : The Thailand Case*, M.S.U. Business Topics, Spring, 1969, p. 31.

"sociétés" parce que ce phénomène peut et doit être étudié comme articulation de deux (ou plusieurs) modes de production - une des caractéristiques des sociétés "sous-développées" étant, sans doute, l'importance de modes de production précapitalistes (que la sociologie académique appelle "sociétés traditionnelles")-. Nous retiendrons par contre les critiques qui visent la manière dont l'hypothèse dualiste conçoit leurs rapports. En effet, cette hypothèse postule une séparation et un conflit entre ces "sociétés" -la société "traditionnelle" constituant un "frein", et la société "moderne" un "moteur" du développement-. Or, nombre d'analyses empiriques montrent non seulement qu'il n'y a pas une telle séparation, mais encore que les deux "sociétés" peuvent se trouver dans des rapports de "complémentarité" <sup>245</sup>. Ce qui importe encore de signaler est que, dans le cadre de cette hypothèse, ce sont des facteurs exclusivement internes qui sont censés expliquer le phénomène. C'est la raison pour laquelle la sociologie académique n'a produit -et ne pouvait pas ne pas produire-, à la place d'une réflexion sur la dépendance, qu'une "sociologie du sous-développement".

Cette sociologie a accumulé au cours des dernières décennies une quantité innombrable de travaux <sup>246</sup>. Cependant, ils sont dans la très grande majorité des cas, marqués par deux traits : le premier, auquel nous venons de nous référer, c'est l'emphase exclusive sur les facteurs internes du sous-développement <sup>247</sup>; le deuxième, c'est l'idée d'un modèle linéaire de développement <sup>248</sup>. Si cette

<sup>245</sup> Ce que montrent, par exemple, Gusfield, Joseph R., "Tradition and Modernity : Misplaced Polarities in The Study of Social Change", *The American Journal of Sociology*, 72, January 1967, et Blumer, Herbert, "Industrialization and the Traditional Order", *Sociology and Social Research*, 48, April 1964.

<sup>246</sup> La qualité de ces travaux ne semble pas suivre leur quantité. Voir, par exemple, la critique impitoyable de Cunder Frank, André, *Sociology of development and under development of sociology*, Catalyst, Buffalo, 1968.

<sup>247</sup> Un exemple classique de cette position se trouve chez Galbraith, John Kenneth, *The Underdeveloped Country*, Toronto, CBC Publications, 1965. Dans ce texte, le type d'obstacle interne au développement est censé fournir le critère de construction de "modèles" de pays sous-développés. Ainsi, pour le "modèle africain du sud du Sahara", l'"obstacle" serait la faiblesse de la "base culturelle" (mesuré au taux d'analphabétisme!); pour le "modèle latino-américain", la structure sociale (qui ferait en sorte que les possédants n'ont pas intérêt à activer l'industrialisation); pour le "modèle de l'Asie du Sud-est", enfin, le déséquilibre entre les facteurs de production (provoqué notamment, sinon exclusivement, par une croissance démographique qui dépasse la croissance de la production). Bien entendu, ce que Galbraith présente comme cause du sous-développement devrait être considéré comme conséquence de celui-ci. (C'est pourquoi toutes les tentatives d'éliminer ces "obstacles" pour déclencher un processus de développement ont systématiquement échoué).

<sup>248</sup> La formulation classique -sinon l'a achevée de ce modèle linéaire de développement est due à Rostow, W.W., *The Process of Economic Growth*, New York, Oxford University Press, 1953 et *The Stages of Economic Growth*, Cambridge University Press, 1960, ouvrage dans lequel Rostow postule les cinq phases suivantes de développement : 1) la société traditionnelle, 2) la période de transition dans laquelle on voit apparaître les conditions préalables au démarrage, 3) le démarrage proprement dit, 4) la maturité, et 5) la consommation de masse. Comme l'a signalé Cunder Frank, "il est impossible de trouver actuellement dans le monde un pays ou une société qui corresponde aux caractéristiques de la



deuxième idée a été objet de maintes critiques -y compris à l'intérieur même de la sociologie du développement-, le rejet de l'exclusivité des facteurs internes a conduit à l'élaboration d'une théorie de la dépendance.

En effet, avec la théorie de la dépendance se produit une inversion complète des perspectives : dorénavant ce seront les facteurs externes qui auront la charge d'expliquer le sous-développement <sup>249</sup>. En fait, celui-ci apparaîtra tout simplement comme la conséquence de la domination, celle-ci étant conçue comme essentiellement d'ordre économique. En ce sens, la théorie de la dépendance se démarque des conceptions dominantes au sein de la sociologie académique et s'avère fortement influencée par les perspectives marxistes (problématique de la domination, importance de l'économique).

Pourtant, et suivant ses variantes, la théorie de la dépendance traite ces perspectives d'une manière particulière sur laquelle se concentreront les critiques. En effet, la domination extérieure économique étant la variable explicative décisive -sinon la seule-, la théorie de la dépendance postulera, d'une part, que la nature des formations sociales sous-développées dépend de la façon dont elles sont articulées au système mondial capitaliste, d'autre part que ce sont les contradictions entre pays dominant et pays dominé qui définissent la forme du conflit. Or, cela revient, corrélativement, à faire des pays ou des nations les acteurs des conflits -la théorie s'avérant alors imprégnée d'une idéologie nationaliste ou y donnant lieu-, et, du même coup, à substituer un système indéterminé de contradictions régionales et nationales au conflit de classes <sup>250</sup>.

Mettre l'accent sur les conflits de classe à l'intérieur de la formation sociale dominée autant qu'à l'intérieur de la formation sociale dominante ou, plus généralement encore, concevoir la dynamique des classes et de leurs conflits comme la variable décisive pour l'explication des systèmes de formations sociales inégalitaires modernes permet alors de rectifier la théorie de la dépendance sur deux points essentiels : c'est plutôt la "nature" de la formation sociale qui doit rendre compte de la forme de son articulation au système (et non pas l'inverse), et ce ne sont pas des contradictions "nationales" ou "régionales" qui définiront la

---

première étape" -ce qui n'a rien de surprenant "étant donné que la structuration des étapes de Rostow ne tient pas compte de l'histoire de pays actuellement sous-développés ni des relations cruciales qui ont existé depuis des siècles entre ceux-ci et les pays actuellement développés". Cunder Frank, André, "W.W. Rostow : ode au sous-développement", *Tricontinentale*, No. 4, 1968.

<sup>249</sup> Il ne faudrait cependant pas en conclure à l'existence d'une théorie unifiée de la dépendance : celle-ci présente des variantes importantes dont il faudrait tenir compte dans une analyse plus fine de cette perspective. (Pour une synthèse de ces variantes, voir Harding, Timothy F., "Dependency, Nationalism and the State in Latin America", *Latin American Perspectives*, Issue 11, Volume III, Number 4, Fall 1976 ("Dependency Theory and Dimensions of Imperialism").

<sup>250</sup> C'est l'observation critique de Cuevas, Agustin, "A Summary of 'Problems and Perspectives of Dependency Theory'", *Latin American Perspectives*, *ibid.*

forme du conflit, mais la dynamique du conflit de classes au sein du système *dans son ensemble*.

C'est dans une théorie de l'accumulation mondiale telle que construite notamment par Samir Amin que cette rectification décisive a été réalisée. Suivant cette théorie, premièrement, "l'accumulation, la reproduction élargie, est une loi interne essentielle du mode de production capitaliste(...)"; deuxièmement, "les relations entre les formations du monde développé (le centre) et celles du monde "sous-développé" (la périphérie) se soldent par des flux de transferts de valeur, qui constituent l'essence du problème de l'accumulation à l'échelle mondiale"; troisièmement, il faut considérer, d'abord, que le conflit ne se déroule pas entre pays, mais entre classes sociales, ensuite que le conflit des classes n'a pas seulement lieu dans des cadres nationaux, mais aussi dans celui du système mondial. Il s'ensuit, entre autres choses, que si le noyau de la bourgeoisie se trouve dans les pays du "centre", celui du prolétariat se trouve dans les pays de la "périphérie" -ce qui permettrait d'expliquer pourquoi la zone des conflits sociaux majeurs s'est déplacée, à l'époque contemporaine, du "centre" du système mondial capitaliste vers sa "périphérie"<sup>251</sup>. D'autres conséquences extrêmement importantes découlent de cette théorie mais elles dépassent les objectifs de ce chapitre.

---

<sup>251</sup> Amin, Samir, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Éditions Anthropos, Paris, 1971, Introduction. Nous devons signaler que le concept de "Système de formations sociales" a été proposé par S. Amin -mais avec une acception plus restreinte que celle utilisée dans le chapitre 4 de la première partie de cet ouvrage-. En effet, Amin utilise le concept "lorsque les oppositions et les alliances de classes chez un partenaire, dans un État, réagissent significativement sur les oppositions et les alliances chez l'autre. Dans le cas contraire, ces formations sont autonomes" -ce qui signifie que le concept ne s'applique qu'aux systèmes de formations sociales inégalitaires. Voir Samir, Amin, *Classe et nation*, Les éditions de minuit, Paris, 1979, p. 31.

*L'analyse des formations sociales.  
2e partie : Problématique*

## Chapitre 5

---

### La problématique de l'inégalité

[Retour à la table des matières](#)

L'inégalité sociale, c'est-à-dire, avant tout, la distribution inégale des pratiques est un phénomène universel. Mais toute distribution inégale des pratiques n'implique pas une distribution inégale  *durable et hiérarchisée*. Toutes les tentatives de légitimation d'un ordre social  *structurellement*  inégalitaire, c'est-à-dire engendrant des inégalités durables et hiérarchisées, partent du fait de l'universalité du phénomène de la distribution inégale des pratiques pour justifier des structures sociales inégalitaires. Parmi les plus anciennes, mais toujours renouvelées tentatives de légitimation de telles structures se trouve la justification des inégalités sociales en termes de propriétés ou d'attributs naturels des individus. Dans la première section de ce chapitre, nous examinons la tentative la plus récente de justification d'un tel genre, celle de la sociobiologie. Dans la deuxième section nous examinons une forme sociale d'inégalité qui semble directement liée à des attributs naturels individuels, puisque fondée sur la différenciation sexuelle, à savoir le patriarcat.

Les inégalités de classe, c'est-à-dire celles fondées sur le rapport aux forces productives et, en particulier, aux moyens de production constituent une forme d'inégalité structurelle doublement importante : d'une part, parce qu'elle caractérise l'ensemble des sociétés historiques, d'autre part parce qu'elle a des effets généralement décisifs sur d'autres formes d'inégalités. C'est pourquoi nous consacrons les sections suivantes à la problématique des classes sociales. D'abord, nous examinons la question soulevée par Max Weber du pluralisme des

hiérarchies sociales dans la mesure où, justement, la position de Weber revient à mettre en cause ce caractère doublement important des hiérarchies de classe. Nous faisons ensuite un tour critique des plus importantes définitions de la classe sociale proposées dans le cadre de la sociologie académique. Les trois sections suivantes sont consacrées, respectivement, aux problèmes de l'origine des sociétés classistes, de la disparition éventuelle de ce type de sociétés, et de la formation historique de nouvelles classes sociales. Nous étudions ensuite le rôle de l'héritage dans la reproduction des classes dominantes. Dans la section 5.9. nous présentons la typologie proposée par S. Amin des structures sociales classistes. Dans la section suivante, nous examinons la problématique du rôle de la conscience dans les luttes de classes à partir des propositions avancées par Georg Lukàcs. Enfin, la dernière section de ce chapitre est consacrée à la distinction de strates sociales en ordres, castes et statuts. Cette distinction est importante non seulement parce qu'elle sert à penser la forme particulière de stratification des formations sociales dominées par le mode tributaire de production de la socialité, mais aussi parce qu'elle soulève des problèmes théoriques d'un grand intérêt pour l'analyse sociologique.

## 5.1 Différenciation sociale et biologie.

[Retour à la table des matières](#)

La problématique des rapports entre le phénomène de la différenciation sociale et la constitution biologique des êtres humains embrasse toute une série de questions qu'il faut distinguer d'une manière claire et précise afin non seulement de pouvoir l'examiner correctement, mais aussi d'esquiver et de démasquer l'usage idéologique qui en a été systématiquement fait, et ceci, bien probablement depuis l'émergence même des sociétés stratifiées. La clé pour la clarification de cette problématique se trouve dans la distinction entre différenciation sociale stratifiée et différenciation sociale non stratifiée, et le point nodal autour duquel s'organisent les réponses à cette problématique est celui des bases biologiques du comportement humain.

En effet, un des arguments les plus répandus et à plus forte teneur persuasive utilisés pour légitimer l'existence d'inégalités sociales durables et, d'une manière plus générale, de phénomènes de domination sociale a été le suivant : puisque (a) toute société humaine est nécessairement différenciée, (b) toute différenciation sociale est stratifiée, et (c) toute société organise la répartition de ses pratiques différentielles selon les qualités naturelles *innées* des individus, il s'ensuit que toute société humaine comporte *naturellement* des phénomènes d'inégalité durable, c'est-à-dire, et d'une manière générale, de phénomènes de domination. Nous allons voir dans la section 5.6. de la première partie de cet ouvrage que

l'autre grand argument légitimant l'existence de phénomènes de domination, et qui est propre aux théories fonctionnalistes, diffère de celui-ci au seul niveau de la prémisse (c), les qualités censées fonder les différences de position sociale étant conçues comme des qualités *acquises par les individus eux-mêmes*.

Dans la tradition occidentale nous trouvons déjà chez Platon (428 ou 427, 348 ou 347 av. J.C.) l'idée suivant laquelle c'est en vertu de leur "nature" biologique que les individus occupent des positions sociales dominantes et subordonnées <sup>252</sup>. Mais c'est chez Aristote (384-322 av. J.C.) que se trouve pleinement développé cet argument pour justifier l'esclavagisme -mais aussi la domination de la femme par l'homme.- Pour Aristote l'être humain est "par nature un être destiné à vivre en cité" (*animal politique*), c'est-à-dire en communauté seuls -les monstres ou les dieux se suffisant à eux-mêmes-. Or, dans tout ensemble composé de plusieurs parties -dont la communauté humaine n'est qu'un cas-, il y a toujours pour Aristote deux facteurs. autorité et obéissance. Qui commande et pourquoi, et qui obéit et pourquoi? "L'être qui, grâce à son intelligence, est capable de prévoir, écrit Aristote, est chef par nature, maître par nature; l'être qui, grâce à sa vigueur corporelle, est capable d'exécuter est subordonné, esclave par nature; c'est pourquoi maître et esclave ont même intérêt". Ce serait donc par son incapacité à se servir de sa raison que l'esclave est, par nature, soumis à son maître. La différence de l'esclave avec les autres animaux ne résiderait que dans la capacité de l'esclave de percevoir la raison -mais non pas la posséder lui-même-. C'est pourquoi Aristote affirme que "quant à leur utilité, la différence est mince : esclaves et animaux domestiques apportent l'aide de leur corps pour les besoins indispensables". C'est pourquoi aussi l'esclave est, en tant que simple "outil vivant", un "objet de propriété" <sup>253</sup>.

Il est particulièrement instructif d'examiner l'argument d'Aristote parce que, d'une part, et comme nous l'avons signalé, il développe pour la première fois l'idée d'une domination sociale naturelle, d'autre part cet argument constitue une forme de légitimation idéologique de la distribution *classiste* des pratiques intellectuelles d'organisation et de contrôle de la vie sociale, et des pratiques matérielles de production. En effet, en partant de la prémisse vraie suivant laquelle les êtres humains produisent et reproduisent leur vie -autant individuelle

<sup>252</sup> "Vous qui faites partie de la cité, vous êtes tous frères, leur dirais-je (...); mais le dieu qui vous a formés a mêlé de l'or dans la composition de ceux d'entre vous qui sont capables de commander; aussi sont-ils les plus précieux; il a mêlé de l'argent dans la composition des gardiens; du fer et de l'airain dans celle des laboureurs et des autres artisans. Comme vous sortez tous de la même souche, vous aurez pour l'ordinaire des enfants qui vous ressembleront". Platon, *République*, trad. Émile Chambry, Ed. Gonthier, Paris, 1963, III, 21, 1254, p. 108. (Bien que Platon conçoit aussi la possibilité que "de l'or naisse un rejeton d'argent...").

<sup>253</sup> Aristote, *Politique*, trad. Jean Aubonnet, Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris, 1960. C'est à partir du chap. IV (1253 b 24) et jusqu'au chap. VII (1255 b 40) du Livre I qu'Aristote traite dans cet ouvrage la question de l'esclavagisme et, d'une manière plus générale, celle du "principe général de subordination et de son application".

que sociale- en communauté, et que la réalisation d'une "oeuvre commune" implique une tâche d'organisation et de contrôle, Aristote en conclut non seulement que ces tâches échouent *systématiquement* à une classe d'individus, à savoir les *oikodespotès* ("maîtres de la maison" définis par la double qualité d'hommes et de propriétaires d'esclaves) mais aussi que ces tâches échouent à cette classe d'individus en vertu de qualités naturelles innées de ceux-ci. Puisque les tâches d'organisation et de contrôle de la production de la vie sociale constituent des tâches d'ordre intellectuel et, donc, faisant appel à la raison et caractérisent à proprement parler le politique, Aristote en conclue aussi que la différenciation sociale majeure, à savoir celle qui repose sur la distribution des pratiques intellectuelles de gouvernement et des pratiques matérielles de production, échouent à des classes différentes d'individus en vertu de leur différent rapport à la raison, les uns (les *oikodespotès*) la possédant, les autres (notamment les esclaves) n'ayant que l'aptitude à la percevoir. L'argument légitime ainsi non seulement l'ordre esclavagiste, mais aussi, et en même temps, l'ordre politique des cités grecques qui réservait aux seuls *oikodespotès* (hommes propriétaires d'esclaves) la conduite des affaires publiques. On peut objecter à l'argument d'Aristote qu'il constitue une description, et que du constat d'une situation de fait on conclut à une nécessité<sup>254</sup>. Il aura fallu attendre la sociobiologie pour qu'une tentative d'explication des phénomènes d'inégalité durable et de domination sociale soit réalisée faisant appel à des mécanismes ou à des processus d'ordre biologique.

Nous avons caractérisé dans la section 1.1. de cette partie ce courant sociologique contemporain qui, comme son nom déjà le suggère, s'attache à découvrir "les bases biologiques du comportement humain". Nous avons signalé alors que l'éthologie -science des comportements des espèces animales- inspire à la sociobiologie une de ses orientations de base, à savoir la généralisation au comportement humain des résultats obtenus dans l'étude du comportement des autres espèces animales. Il n'est donc pas surprenant que la première tentative d'explication sociobiologique des phénomènes de domination chez les humains ait consisté dans le transfert à ceux-ci de mécanismes observés dans d'autres espèces. Dans cette ligne, l'étude entreprise par le zoologiste danois Thorleif Schjelderup-Ebbe en 1913 sur le phénomène de domination chez les volailles<sup>255</sup> a joué un rôle décisif en fournissant l'hypothèse du système dit du "pecking-order". Suivant cette

<sup>254</sup> On serait tenté de conclure aussi à la circularité de l'argument : l'esclavagisme est nécessaire parce que les esclaves sont incapables de se servir de la raison, ce qui est prouvé par leur condition d'esclaves. Mais cette objection n'a pas lieu du moment où Aristote introduit une distinction entre l'esclavage fondé sur une supériorité de vertu et, donc, naturel, et l'esclavage "conventionnel" résultant, par exemple, d'une guerre. Or, remarque Aristote, "l'origine des guerres peut ne pas être juste et l'on ne saurait à aucun prix appeler esclave celui qui ne mérite pas la servitude; sinon il arrivera aux hommes réputés les plus nobles d'être esclaves et fils d'esclaves, s'il leur arrive d'être vendus après capture".

<sup>255</sup> Schjelderup-Ebbe, Thorleif, "Le comportement social des oiseaux", *Handbook of Social Psychology*, ed. Murchinson, Worcester Massachusetts : Clark University Press, 1935, pp. 947-972.

hypothèse, les hiérarchies fondées sur la dominance s'établissent "à coups de bec", un "contrat de coexistence" fondé sur la résignation du vaincu permettant une coopération efficace et la mise en place de relations durables de domination et de subordination. L'étude entreprise vers 1930 par Konrad Lorenz sur une colonie de choucas <sup>256</sup> développa cette hypothèse du "pecking order" par rapport notamment aux différences d'agressivité suivant la position occupée dans le système hiérarchique. La généralisation de ce mécanisme au comportement humain a été notamment réalisée par George Maclay et Humphry Knipe dans l'ouvrage publié en 1972 sous le titre *The Dominant Man* <sup>257</sup>.

Trois thèses président à cet ouvrage -que les auteurs, d'ailleurs, formulent d'une manière explicite- :

1. le "pecking order" continue à fonder le système de domination chez les humains <sup>258</sup>;
2. la tendance à la domination est instinctive, bien que les personnalités humaines se distinguent par le degré ou la force de la tendance à la domination : individus à haute, à moyenne ou à faible dominance ou, plus exactement, personnalités dominantes et personnalités soumises <sup>259</sup>;
3. l'ordre social ou le fonctionnement harmonieux d'une communauté humaine exige des personnalités dominantes autant que, sinon surtout la capacité à la subordination <sup>260</sup>.

Maclay et Knipe vont plus loin encore dans cette tentative d'explication des inégalités : ils proposent de voir dans le système capitaliste l'ordre social le plus perfectionné puisque permettant, par le jeu d'une compétition exacerbée, non seulement d'assurer la domination des meilleurs -des "plus entrepreneurs", "ceux qui ont le plus de courage et de détermination"-, mais aussi "davantage de liberté personnelle" <sup>261</sup>.

Le postulat qui sous-tend toute la construction de Maclay et Knipe est sans doute, celui d'une "structure instinctuelle fondamentale" qui déterminerait "le comportement potentiel de l'adulte" et plus précisément encore, le postulat d'un

<sup>256</sup> Lorenz, Konrad, *King Salomon's Ring*, trad. M. Kerr, Londres : Methuen, 1964, pp. 128-180.

<sup>257</sup> Maclay, George - Knipe, Humphry, *L'homme dominant*, trad. O. Wertheimer, Éditions Robert Lafont, Paris, 1973.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 219-20. Bien entendu, le modèle de société capitaliste présupposé est celui d'une société de marché parfaitement concurrentiel -société qui n'a jamais existé, même à l'époque du capitalisme concurrentiel-.



"instinct de domination" <sup>262</sup>. La faiblesse cruciale de cette construction réside dans le caractère circulaire de l'argument. En effet, d'une part la domination est expliquée par l'existence d'une double disposition à avoir des comportements dominants et dominés et, d'autre part et en même temps, la preuve de cette disposition est trouvée dans l'existence de la domination <sup>263</sup>.

Une tentative plus récente d'explication sociobiologique de l'inégalité et de la dominance sociale, celle de Claude Lagadec <sup>264</sup>, exclut la référence à des instincts sans pour autant bien entendu, nier le postulat de déterminismes de nature biologique "cachés à la conscience individuelle" et plus précisément d'un déterminisme "dont l'efficace se manifesterait dans l'universel consentement des hommes à une forme quelconque de sujétion" <sup>265</sup> de sorte que, tout comme "les hommes n'ont pas inventé le sexe, ils n'ont pas inventé non plus la société, ni la société de classe, ni l'esclavagisme, ni le despotisme, ni l'aristocratie" <sup>266</sup>, bref aucune forme de domination sociale. Malgré sa dénonciation de tout

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 26 et p. 29.

<sup>263</sup> En effet, Maclay et Knipe affirment : "Une partie des instincts de dominance dont hérite l'homme se manifeste dans la facilité avec laquelle il est capable de s'insérer dans des rôles sociaux de domination et de subordination. Il y parvient en faisant intervenir des états dominants et subordonnés du moi (...)". *Ibid.*, p. 28. La référence à la "facilité -qui fait écho à l'affirmation du père de la sociobiologie Edward O. Wilson : "Endoctriner les êtres humains est d'une absurde facilité" (Voir note 13 de la section 1.1. de cette partie)- n'atténue en rien la circularité de l'argument : si la domination est "expliquée" par des "états dominants et subordonnés", ceux-ci sont "expliqués" par (la fréquence et la facilité de) la domination. Remarquons qu'une manière d'échapper à cette circularité consisterait à examiner le *processus* de constitution de la dominance à partir de caractéristiques innées des individus, par exemple, des qualités de "leadership". Un tel examen a été entrepris par Barchas, Patricia R. et Hamit Fisek, M. in "Hierarchical Differentiation in Newly Formed Groups of Rhesus and Humans" à travers la comparaison du comportement de primates et d'étudiants de l'Université Stanford. (in *Social Hierarchies. Essays Toward a Sociophysiological Perspective*, Ed. by Patricia R. Barchas, Greenwood Press, Westport, Connecticut, London, England, 1984, pp. 23-80). Dans cette recherche, les auteurs aboutissent à la conclusion que, autant chez les primates que chez les humains, le processus de formation d'une hiérarchie est semblable. Mais cette conclusion n'est rendue possible que par l'admission indiscutée de deux postulats. Le premier est que *toute* hiérarchie fonde une domination. C' ... distribution of the group's resources - such as attention, rewards, rights and obligations- écrivent les auteurs-, often correspond to the hierarchical structure") (*ibid.*, p. 24). Le deuxième, que le leadership est une caractéristique innée -plutôt qu'acquise-. Ainsi, la capacité d'"initier des actes dominants et subordonnés" est, suivant en ceci l'hypothèse de Bales (Bales, R.F., Strodtbeck, F.L., Mills, T.M., Roseborough, M.E., "Channels of communication in small groups", *American Sociological Review*, 16 : 461-68, 1951), considérée d'abord comme une propriété innée, ensuite comme étant à l'origine d'une formation hiérarchique, enfin et subséquentement comme explication de l'inexistence d'inégalités durables.

<sup>264</sup> Lagadec, Claude, *Dominances. Essai de sociobiologie sur l'inégalité et la tromperie*, Les Éditions du Préambule Inc., Longueuil, Québec, 1982.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 16. Nous trouvons encore ici l'écho de la remarque de Wilson sur la facilité d'assujettir les humains.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 21.

"déterminisme réducteur et sans nuances"<sup>267</sup>, l'argument de Legadec constitue justement un bel exemple du déterminisme réducteur et sans nuances caractéristique de la sociobiologie.

Pour Legadec, en effet, "beaucoup de choses apparaissent avec la sexualité", en fait toutes celles censées pouvoir expliquer la structure des sociétés humaines et leur fonctionnement. Mais, d'abord, qu'est-ce que la sexualité? Il s'agit biologiquement, d'une forme de reproduction qui, à la différence de la reproduction par bourgeonnement ou par mitose (dédoublage de la cellule), implique la coopération de deux individus dont chacun ne possède qu'une partie du génotype de l'espèce. L'avantage de cette "stratégie" serait qu'elle permettrait à l'espèce de survivre à des changements importants du milieu, car des caractères récessifs deviendront dominants sous l'effet de la sélection naturelle rendant alors possible à l'espèce de survivre en transformant son phénotype. Qu'est-ce qui apparaîtrait, selon Lagadec, avec la reproduction sexuée? D'abord, l'égoïsme individuel : puisque "les individus sont moins interchangeables, (...) il n'est plus indifférent que l'un se reproduise plutôt que l'autre" car "la sélection naturelle jouera différemment selon le matériel génétique dont chacun est porteur et reproducteur. Les individus sont en conséquence moins altruistes dans une telle société, moins sociaux et moins coopératifs : la dominance devient possible"<sup>268</sup> - en fait, il faudrait dire nécessaire puisque, comme l'indique aussi Lagadec, "la dominance accroît l'aptitude génétique et confère un avantage darwinien". Ce n'est pas tout -ni aussi simple- : si la domination est d'abord, despotique, puisque la reproduction sexuée et le despotisme permettent encore la croissance du cerveau en masse, volume et complexité, ce développement du cerveau permettrait, à son tour, une décroissance du despotisme et aurait favorisé l'apparition de formes de dominance de plus en plus souples, complexes, et de moins en moins contraignantes<sup>269</sup>. À la limite presque du processus, la pensée et l'intelligence n'auraient d'autre rôle "que de simuler, au double sens (...) de reproduire et de dissimuler, de répéter en faisant semblant, d'engendrer par tromperie", bref elles ne seraient, en fait, que "l'instrument idéal de la dominance du groupe et de la hiérarchie sociale sur l'individu"<sup>270</sup>. Faut-il en déduire que seuls les individus dominants profitent du système de domination? Lagadec règle cette question en quelques mots : la hiérarchie est évidemment avantageuse pour ceux que la dominance privilégie, mais elle le serait aussi pour les autres, "la règle générale étant que les avantages acquis du fait d'être membre d'une société dépassent toujours l'inconvénient d'y être un inférieur"<sup>271</sup>.

<sup>267</sup> Ibid.

<sup>268</sup> Ibid, p. 56.

<sup>269</sup> Ibid, p. 60.

<sup>270</sup> Ibid., p. 155. Signalons que, pour Lagadec, la division du travail serait encore une autre conséquence de la reproduction sexuée. (Ibid, p. 57).

<sup>271</sup> Ibid., p. 51. Non seulement Lagadec affirme sans examen que des structures de domination ponctuelles deviennent d'elles-mêmes des structures de domination durables, *les mêmes facteurs qui ont assuré leur émergence assurant également sa perpétuation* (ibid.), mais il

Enfin, entre les sociétés "parfaites", à savoir celles dans lesquelles l'ensemble des organismes individuels agglutinés en colonie se comporte fonctionnellement comme un seul organisme (cas des invertébrés de colonie : coraux, siphonophores, bryozoaires), et les sociétés moins "parfaites", à savoir celles dans lesquelles l'individualisme est le plus grand et la coopération minimale (cas des sociétés des vertébrés et des mammifères non humains), les sociétés humaines manifesteraient "une recrudescence soudaine et importante de la socialité puisque les hommes sont plus sociaux, plus coopératifs et plus altruistes que tous les autres mammifères et vertébrés qui les ont précédés dans l'histoire". Comment expliquer cette "régression"? Lagadec admet que la sociobiologie n'a pas encore de réponse à cette question. Mais la sociobiologie montrerait au moins que si la société "parfaite" existe (celle des invertébrés de colonie), nous, en tant qu'individus, ne pouvons pas la vouloir, car elle signifie justement la négation de l'individu. Il s'ensuit que "l'inégalité des individus et des groupes n'est pas une erreur, elle est la norme du biotope, et le prix payé par l'individualité-<sup>272</sup>. Ce serait pourquoi, d'ailleurs, la "vie" -c'est-à-dire, la biologie- condamnerait tout projet socialiste<sup>273</sup>. Dans cette version presque caricaturale d'une causalité unique, simple et linéaire, la sociobiologie se met encore au service d'une légitimation des sociétés capitalistes et, au-delà de celles-ci, des sociétés fondées sur l'assujettissement de certaines classes d'individus et la domination d'autres, bref des sociétés stratifiées.

## 5.2. Le patriarcat.

[Retour à la table des matières](#)

Le phénomène de différenciation sociale selon le sexe ou, en des termes plus précis, de distribution de pratiques selon l'appartenance sexuelle pose des problèmes d'une grande complexité. D'une part, il semble bien que la différenciation *biologique* en sexes -soit-elle dichotomique (masculin/ féminin) ou non- a été universellement utilisée comme catégorie d'organisation du monde, et ceci, aussi bien au niveau matériel -notamment dans la division du travail- qu'au niveau symbolique ou idéationnel - depuis la conception de deux "principes", mâle/femelle (comme dans la cosmologie chinoise : yin /yan) jusqu'aux genres linguistiques qui, métaphoriquement, classent l'univers des objets suivant les

---

suppose encore sans fournir des preuves que la menace d'expulsion du groupe constituerait un mécanisme essentiel dans les processus d'assujettissement

<sup>272</sup> *Ibid*, p. 105.

<sup>273</sup> *Ibid*, p. 107.

catégories masculin /féminin-<sup>274</sup>. Mais, d'autre part, il semble bien aussi que c'est plutôt par une distribution *sociale* des pratiques que les groupes sexuels -soient-ils dichotomiques ou non- sont effectivement constitués : il suffit de constater que les *attributs* qui définissent le masculin et le féminin non seulement vont bien au-delà de l'organisation biologique, mais varient historiquement et culturellement. Il faut certainement en conclure à une dialectique entre biologie et histoire dont la forme concrète est loin d'être bien comprise. Le principe de traitement de cette dialectique peut pourtant être formulé dans les termes suivants : *dans la distribution sociale des pratiques est incorporée, utilisée et, éventuellement, transformée la différenciation biologique sexuelle*. En effet, d'une part cette différenciation s'avère une donnée constante puisqu'elle se renouvelle en permanence -à chaque génération- et que, sur cette base, et par l'importance qu'elle revêt en tant que condition de la reproduction de la vie, elle s'offre alors constamment comme critère de différenciation; mais, ensuite ou en même temps, cette différenciation biologique rencontre systématiquement aussi un monde social et culturel toujours historiquement déterminé qui l'interprète et l'utilise, et cette interprétation et utilisation réagit sur la manière même de vivre la différenciation biologique. C'est pourquoi ce n'est nullement un paradoxe de dire que la distribution sociale des pratiques suivant le sexe implique, du même coup, non seulement une définition sociale des sexes, mais aussi une détermination sociale des pratiques sexuelles elles-mêmes.

Or, -et c'est le deuxième constat décisif pour le traitement de cette problématique-, il semble bien aussi que le critère de la différenciation sexuelle a engendré historiquement une distribution *inégale* de pratiques et, par la suite, un phénomène de domination sociale : ce qu'on appelle le "patriarcat"<sup>275</sup>. Ce phénomène présente comme caractère distinctif un degré notable de généralité. Il se retrouve, en effet, autant dans des sociétés non classistes que dans des sociétés classistes<sup>276</sup> sans que, d'autre part, il puisse être considéré comme un phénomène universel comme l'attestent les sociétés matriarcales.

<sup>274</sup> Au niveau symbolique ou idéationnel un ensemble de catégories généralement dichotomiques dont l'enracinement dans l'expérience vécue fondamentale de l'être humain semble évident - sans que pour autant cette évidence ne manque pas d'exiger une analyse-, un tel ensemble de catégories, disons-nous, sert dans les cultures à organiser le monde. À cet ensemble appartiennent des catégories comme féminin/masculin mais aussi ciel/terre, animé/inanimé, cru/cuit, etc.

<sup>275</sup> Le mot "patriarcat" désigne ce phénomène d'une manière imprécise. En effet, ce mot est composé à partir du préfixe latin *patr(i)-* qui vient de l'élément *pater* et signifie "père". Dans son acception restreinte, le mot -patriarcat" désigne une forme de famille fondée sur la parenté par les mâles et sur la puissance paternelle mais, dans son acception large, elle désigne la domination des mâles -et non seulement des pères-. Dans le patriarcat au sens strict, ce ne sont pas seulement les femelles qui sont subordonnées au père, mais aussi les autres mâles. Mais dans la littérature actuelle l'expression vient à recouvrir la subordination des femelles aux mâles.

<sup>276</sup> Dans *l'idéologie allemande*, Marx et Engels font référence à deux reprises à ce phénomène : "À ce stade (rudimentaire de la production) (...) la structure sociale se borne (...) à une extension de la famille (...). L'esclavage latent dans la famille ne se développe que peu à peu

Comment envisager le phénomène du patriarcat? Il faut d'abord remarquer que la littérature déjà très considérable sur ce thème embrasse, sous cette rubrique générale, une variété considérable de questions : origine et/ou causes de la subordination des femmes, formes et pratiques de cette subordination -tout particulièrement dans et par la division du travail-, types de personnalités engendrées à sa suite et processus de formation de celles-ci, formes des pratiques sexuelles différentielles -et, plus généralement, de pratiques corporelles différentielles -, pathologies spécifiques, formes de résistance à cette subordination, etc., etc. La pluralité de ce questionnement commande, bien entendu, des analyses historiquement localisées, mais au niveau le plus élevé de généralité, le phénomène du patriarcat peut faire l'objet d'une tentative d'explication théorique fixant les paramètres en fonction desquels seront examinées ces questions diverses. En fait, deux grands -modèles" d'explication théorique semblent fournir ces paramètres : celui qui définit le "féminisme radical", et celui inspiré par une perspective marxiste.

Le point autour duquel se nouent les différences entre ces deux "modèles" porte sur la nature de la domination masculine : constitue-t-elle une structure *autonome*, voire même fondamentale de rapports sociaux ou bien est-elle une conséquence d'une autre structure de rapports sociaux, celle-ci dès lors décisive, à savoir les rapports de classe? Le "modèle" de théorie féministe d'inspiration marxiste assume cette dernière perspective et le "féminisme radical" la première. Bien entendu, à chacun de ces modèles correspondent des multiples variantes théoriques. Par exemple, dans une variante comme celle de S. Firestone, le pouvoir masculin est considéré comme le plus important principe d'organisation de la vie sociale <sup>277</sup> tandis que, par exemple, chez C. Delphy d'autres structures de pouvoir sont également importantes <sup>278</sup>. Dans les deux cas cependant la structure du pouvoir masculin est pensée comme autonome, c'est-à-dire non dérivée ni dérivable d'autres structures sociales. À l'intérieur de ce modèle, la division sociale du travail suivant le sexe est généralement considérée comme le mécanisme sur lequel repose la domination masculine <sup>279</sup>. Plusieurs variantes de ce modèle supposent l'existence d'une "agressivité" proprement masculine pour

---

avec l'accroissement de la population et des besoins (... etc.)". Et, plus tard dans le même texte et d'une manière plus explicite : "(...) cette division du travail implique en même temps la répartition du travail et de ses produits, distribution *inégale* en vérité tant en quantité qu'en qualité; elle implique donc la propriété, dont la première forme, le germe, réside dans la famille où la femme et les enfants sont les esclaves de l'homme. L'esclavage, certes encore très rudimentaire et latent dans la famille, est la première propriété (...)" Marx, Karl -Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, *ibid.*, p. 47 et p. 61.

<sup>277</sup> Firestone, S., *The Dialectic of Sex : The Case for Feminist Revolution*, London, Paladin.

<sup>278</sup> Delphy, C., *The Main Enemy : A Materialist Analysis of Women's Oppression*, London, Women's Research and Ressources Centre, 1977.

<sup>279</sup> C. Delphy, par exemple, avance même la notion d'un "mode de production familial" dans lequel, et en vertu ou par le biais d'un véritable contrat de travail (le mariage), l'homme s'approprié du travail de la femme.

expliquer le fait même de la domination -et rejoignent ainsi, d'une manière quelque peu inattendue, des positions de la sociobiologie (voir sections 1.1. et 5.1.). Dans tous les cas cependant, et puisque cette structure de domination est considérée autonome, il se dégage comme stratégie de libération la lutte hommes/femmes qui deviendra soit unique ou, tout au moins, prioritaire si la domination masculine est considérée comme structure sociale fondamentale, soit coexistante, avec d'autres luttes si d'autres structures de domination sont considérées comme étant également importantes.

Plutôt que de voir dans le patriarcat une structure autonome de domination, le féminisme d'orientation marxiste le traite comme une conséquence spécifique des rapports sociaux de classe et, par conséquent considère que son analyse passe par celle du mode de production <sup>280</sup>. Ainsi, par exemple, l'on verra dans la famille le lieu historique de la reproduction autant biologique qu'idéologique des rapports de production et, par conséquent, des rapports de classe, la structure de domination de classe ayant alors des effets spécifiques de domination au sein même de la famille : le patriarcat.

Comment expliquer la plausibilité de ces deux modèles pourtant antagonistes au niveau de leurs postulats de base? Le féminisme radical, lorsqu'il conçoit le patriarcat comme une structure autonome de rapports sociaux privilégie l'aspect transhistorique de ces rapports et en fait, et comme nous l'avons signalé, il s'agit bien d'une caractéristique particulière de cette structure de se retrouver dans des modes différents de production de la socialité, soient-ils même classistes ou non classistes. La perspective marxiste, lorsqu'elle conçoit le patriarcat comme une structure de rapports sociaux dépendante de celle des rapports de classe privilégie, par contre, les déterminations historiques qui font la spécificité de ces rapports de pouvoir patriarcal et, en fait, l'on peut constater empiriquement la variabilité et la complexité de ces rapports et leur articulation aux rapports de classe.

Mais ces constats dessinent aussi les limites ou les faiblesses substantielles de chacun des modèles. Car si, d'une part la nature transhistorique du patriarcat ne fait pas de celui-ci une structure universelle, omnihistorique et constante dans sa forme -la preuve, c'est le matriarcat et les variations que la structure patriarcale présente suivant les modes de production de la socialité-, d'autre part les effets des rapports de classe sur le patriarcat ne font pas de celui-ci un pur produit de ces rapports -pour preuve, l'existence du patriarcat dans des sociétés sans classes sociales-. Si le modèle du féminisme radical pêche donc par un excès de généralité et par un simplisme dans l'examen de la structure du patriarcat les théories inspirées du marxisme semblent, pour leur part, pêcher par un excès de particularisme et par un réductionnisme dans l'examen de la nature du patriarcat.

---

<sup>280</sup> Voir, par exemple, Mitchel, J., *Psychoanalysis and Feminism*, New York, Vintage Books, 1975 ou Meillassoux, C., *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspéro, 1975.

Pourrait-on construire un modèle alternatif du patriarcat qui retienne des perspectives radicale et marxiste leurs visées respectives de vérité? Dans la section 5.1. de la première partie de cet ouvrage nous signalons que tous les critères de différenciation sociale n'ont pas la même possibilité d'engendrer des différenciations sociales stratifiées. Le cas du critère de l'appartenance sexuelle est, en ce sens, particulièrement significatif. Rien dans une distribution des pratiques sociales suivant le sexe ne permet de conclure, *a priori*, à une distribution nécessairement inégalitaire. Ce n'est pas le cas d'une distribution des moyens de production lorsque la maîtrise, la possession, ou la propriété de ceux-ci échouent à une fraction de la communauté. Parler de "classes sexuelles" -comme le font des féministes radicales- aurait du sens si et seulement si la distribution inégale des moyens de production coïncidait avec l'appartenance sexuelle, ce qui n'est nullement le cas -les bourgeois ne sont pas tous des hommes et les femmes ne sont pas, toutes, prolétaires-. D'un autre côté, certaines formes de différenciation sociale non seulement engendrent nécessairement des positions sociales stratifiées, elles agissent même sur d'autres critères de différenciation en les transformant en mécanismes producteurs d'inégalités ou en les soumettant à des logiques de production d'inégalités d'un certain type. C'est tout particulièrement le cas de la partition en classes sociales. Il s'ensuit de ces deux considérations que la perspective marxiste ne se trompe pas lorsqu'elle examine le patriarcat *dans les sociétés de classe* à la lumière des effets du système de classes sur la structure du rapport hommes/ femmes. Mais tant qu'elle reste à ce seul examen, elle demeure aveugle au problème dès lors crucial de ce qui, dans une distribution de pratiques sociales suivant le sexe, peut engendrer une structure stratifiée *en absence de rapports de classe*. Mais il s'ensuit aussi de ces deux considérations que le féminisme radical ne se trompe pas non plus lorsqu'il soulève justement ce problème mais que, tant qu'il reste aveugle aux effets dominants des rapports de classe dans des sociétés ainsi stratifiées, il se prive d'examiner le problème dès lors crucial pour lui des formes spécifiques, historiquement déterminées du rapport hommes/femmes. Un modèle alternatif d'analyse du patriarcat partirait donc du principe suivant lequel ni l'autonomie de la structure du pouvoir masculin, ni sa dépendance d'autres structures de pouvoir social ne sont des *a priori*, mais au contraire, des faits à constater empiriquement, et que l'examen de cette structure doit tenir compte tout particulièrement, mais seulement éventuellement, du phénomène de la stratification en classes sociales.

R. W. Connell se rapproche d'une certaine manière de ce modèle lorsqu'elle suggère, suivant l'approche développée par J. Mitchel dans son premier ouvrage *Woman's State*, qu'un modèle de patriarcat permettant d'examiner la situation de la femme dans chaque circonstance historique devrait tenir compte de l'intersection de quatre structures différentes, à savoir la production, la reproduction, la sexualité et la socialisation des enfants, chacune ayant sa propre



trajectoire historique et un rythme propre de développement <sup>281</sup>. De cette sorte, le modèle de patriarcat serait très variable, et l'analyse historique viserait justement à appréhender l'ordre et l'unité particuliers avec lesquels il se présente dans chaque cas. Cette proposition se rapproche de celle que nous suggérons en ce qu'elle laisse aussi moins de place à des *a priori* du genre autonomie vs. dépendance de la structure de domination masculine, mais s'en distingue en ce qu'elle postule des "structures" d'une égale valeur éventuelle dans la détermination de l'ordre et de l'unité du patriarcat (production, reproduction, sexualité et socialisations des enfants).

Enfin, la question du patriarcat ne peut pas être traitée d'une manière rigoureuse si la distinction n'est pas faite entre l'origine historique du patriarcat et les mécanismes de sa reproduction historique. Tout comme le phénomène de l'accumulation "primitive" du capital est à distinguer soigneusement des "lois" de sa reproduction, le phénomène de l'"accumulation primitive" du pouvoir masculin est à distinguer aussi soigneusement des "lois" de sa reproduction historique. En particulier, il est bien possible que la question de l'"accumulation primitive" du pouvoir masculin soit indépendante de la question de la stratification en classes sociales mais que, inversement, la question des "lois" de la reproduction historique de ce pouvoir soit intimement liée à celle des mécanismes de reproduction d'une société classiste.

### 5.3. Le pluralisme des hiérarchies sociales : la thèse de Max Weber.

[Retour à la table des matières](#)

À la question centrale soulevée par la problématique de l'existence d'inégalités hiérarchisées durables, à savoir quelle est la base, l'origine ou la cause de ces inégalités, deux réponses majeures ont été apportées. La première cherche *au niveau des différences individuelles* l'origine de ces inégalités. Mais à l'intérieur de cette perspective deux genres de réponses différentes ont été avancés : pour certains, ces différences individuelles renvoient à la constitution biologique des individus, c'est-à-dire sont innées, pour d'autres elles ont été acquises par les individus au cours de leur existence. Nous avons vu dans la section précédente quelques arguments construits pour justifier la théorie de l'origine biologique des inégalités, notamment dans le cadre de la sociobiologie contemporaine. Dans la section 5.6. de la première partie de cet ouvrage nous nous référons à des

<sup>281</sup> Voir Connell, R.W., *Which Way is Up? Essais on Class, Sex and Culture*, George Allen & Unwin, Sydney London Boston, 1983 et Mitchel, J., *Woman's Estate*, Harmondsworth, Penguin, 1971.

arguments visant à justifier la théorie du rôle de l'individu dans la formation de systèmes inégalitaires. Mais une deuxième réponse majeure à cette problématique cherche plutôt *au niveau de caractéristiques socialement ou sociologiquement définies* la base, origine, ou cause des inégalités. Or, à l'intérieur de cette perspective, les réponses varient suivant l'importance donnée à telle ou telle caractéristique : est-ce la classe sociale, l'appartenance ethnique ou la race, le sexe, la religion ... ? Le point de vue que nous avons assumé ici est que la forme principale de différenciation sociale qui engendre des inégalités stratifiées durables est la différenciation en classes sociales. Il s'agirait d'une forme principale, mais non pas unique en ce sens que, dans les sociétés ainsi différenciées, le critère de classe agirait sur les autres critères d'une manière dominante. Il serait donc question d'un critère historique dont l'effet dominant est seulement repérable dans les sociétés de classe.

La théorie suivant laquelle nous avons affaire dans les sociétés stratifiées non seulement à plusieurs critères ou causes, mais aussi à plusieurs critères ou causes *également* importants se trouvant donc, chacun, à l'origine d'inégalités stratifiées durables, spécifiques, et indépendantes, a été formulée par Max Weber (1864-1922). Weber est porté ainsi à distinguer trois types de stratification : les classes sociales, les statuts sociaux et les partis <sup>282</sup>. La hiérarchie des classes sociales s'établit, pour Weber, au niveau exclusivement économique, et la propriété ou l'absence de propriété est le critère décisif pour cette forme de stratification. Les statuts ou, plus exactement, les groupes statutaires s'établissent plutôt au niveau social, et le prestige ou l'"honneur social" est le critère de leur différenciation. Enfin, la répartition en partis constituerait une troisième forme de stratification et référerait à une distribution différentielle du pouvoir politique. Les partis politiques constituent l'exemple le plus connu des partis, mais dans la mesure où Weber définit les partis d'une manière plus générale comme des associations volontaires, systématiquement organisées en vue de la poursuite d'intérêts collectifs, d'autres formes d'associations -comme les syndicats, par exemple- appartiennent à la catégorie de "partis".

Nous examinerons le concept weberien de la classe sociale dans la section suivante, et celui du groupe statutaire dans la section 5.6. de la première partie de cet ouvrage. La notion du parti a été peu développée par Weber, mais il est clair que, pour Weber, le pouvoir politique n'est pas la seule forme de pouvoir. En fait, dans sa perspective, nous avons affaire à trois domaines indépendants et également importants de pouvoir *social* : la propriété économique, le prestige social, et le pouvoir politique. Trois questions peuvent être formulées à propos de cette théorie de la stratification : la première concerne son champ de validité ou sa généralité, la deuxième les rapports dans lesquels se trouvent ces formes de stratification, la dernière, enfin, porte sur la question centrale du rapport entre le pouvoir et les inégalités.

---

<sup>282</sup> Cf Weber, Max, *Economy and Society*, Vol. 1-3, New York, Bedminster Press, 1968, chap. 9.

Pour Weber, la notion de la classe sociale n'est applicable que dans le cadre des sociétés capitalistes, car dans sa perspective, les classes sociales émergent à partir des relations de marché et se définissent comme des situations différentes dans la concurrence. Dans quels rapports se trouvent les classes sociales ainsi définies, les groupes statutaires, et les partis -notamment les deux premières hiérarchies de stratification-? Pour Weber, elles se trouvent généralement partiellement superposées. Ainsi, par exemple, la possession d'une propriété est associée à un statut honorifique "avec une extraordinaire régularité"<sup>283</sup>. De leur côté, les partis peuvent correspondre à des classes ou à des groupes statutaires si les uns et les autres développent une structure rationnelle, une organisation formelle, et un appareil administratif. Mais, tant dans le cas de la première correspondance que de la seconde, il s'agit pour Weber de situations purement empiriques dans la mesure, justement, où il est question de trois domaines *indépendants* de pouvoir. Ce qui permet de voir comment Weber répond à la dernière question que nous avons soulevée à propos de sa théorie : ce serait le pouvoir (économique, social ou politique) qui engendrerait les hiérarchies (de classe, de statut et de parti). Si, donc, le pouvoir se trouve à l'origine des inégalités -bien que sous des différentes formes-, comment expliquer le pouvoir lui-même? Paradoxalement, le concept du pouvoir, qui occupe une position centrale non seulement dans la théorie de la stratification de Weber, mais aussi dans l'ensemble de son analyse sociologique, est de l'aveu même de Weber, "amorphe"<sup>284</sup>. Le pouvoir est défini d'une manière large comme la chance que possède un acteur d'imposer sa volonté à un autre, même contre la résistance de celui-ci, et "toutes les qualités concevables d'une personne" pourraient placer celle-ci dans une position de pouvoir<sup>285</sup>.

Trois remarques peuvent être formulées à partir des réponses fournies par Weber aux questions fondamentales que soulève sa théorie de la stratification : d'abord, il s'agit d'une théorie avec une prétention de validité restreinte en ce qui concerne les *formes* de stratification - puisqu'elle n'est applicable qu'aux seules sociétés capitalistes de marché-. Deuxièmement, la théorie décrit plutôt qu'elle n'explique l'existence et le recoupement partiel des trois types différents de stratification dans les sociétés capitalistes. D'ailleurs, comme nous le verrons dans la section suivante, la description des classes sociales soulève des problèmes méthodologiques importants, et la conceptualisation weberienne des groupes statutaires a ouvert la porte aux théories fonctionnalistes de la stratification caractérisées par la négation de l'existence de classes sociales. Enfin, les phénomènes d'inégalité sociale se voient rapportés, via la problématique du

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 932.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>285</sup> *Ibid.* Le terme allemand utilisé par Weber (*Macht*) a été traduit en anglais par "*power*" et dans l'usage français de Raymond Aron par "puissance". Il est de toute manière à distinguer du terme allemand *Herrschaft* (domination) qui réfère, chez Weber, à un cas spécial de pouvoir, à savoir celui d'un pouvoir perçu comme légitime et, donc, obéit.

pouvoir, à des qualités individuelles - autant innées qu'acquises- ce qui ouvre aussi la porte à, ou renforce l'idéologie du mérite personnel dans l'explication des inégalités.

Certes, la distinction weberienne entre pouvoir et domination - celle-ci étant un phénomène social de pouvoir *durable* et *légitime* soulève l'importante question des formes de reproduction de la domination, et la réponse à cette question constitue un apport considérable à la théorie de la légitimation du pouvoir. Mais elle soulève aussi, et avant tout, la question du *passage* du pouvoir à la domination que l'on peut formuler de la manière suivante : quelles sont les situations de pouvoir qui ont des chances de devenir durables, c'est-à-dire d'instaurer des relations de domination, et pourquoi? Weber n'aborde pas cette question, et pour cause, car si des qualités individuelles peuvent engendrer des situations d'inégalité et, même, des rapports de pouvoir, il n'en découle nullement nécessairement une hiérarchie durable d'inégalités, encore moins une structure de domination. La tâche s'impose dès lors de chercher non pas au niveau des qualités individuelles, mais des rapports sociaux l'origine des inégalités aussi bien que l'origine de la domination. Dans la perspective que nous assumons ici c'est un certain type de rapport (social) aux moyens de production et de reproduction de la vie sociale qui, dans les sociétés historiques, se trouve à la base d'une différenciation sociale stratifiée ainsi que des formes spécifiques de domination. L'intérêt de cette perspective par rapport à celle de Weber est non seulement qu'elle prétend à une validité non restreinte aux seules sociétés capitalistes de marché mais encore, et surtout, qu'elle permet de comprendre autant l'existence de groupes statutaires dans ces sociétés que leur superposition partielle aux classes sociales -ce que nous examinons dans la section 5.6. de la première partie de cet ouvrage- <sup>286</sup>.

Quoi qu'il en soit, il nous faut signaler que l'importance donnée par Weber au pouvoir comme source des inégalités a influencé considérablement la recherche sociologique contemporaine, et ceci notamment par le biais de l'argument suivant : même si des inégalités de classe engendrent ou supposent un système de stratification d'importance majeure dans les sociétés historiques, la répartition différentielle du pouvoir social engendre des différences autres que des différences de classe -par exemple, et tout particulièrement, suivant la race ou l'ethnie et le sexe-, et cette différenciation stratifiée est indépendante de la division en classes sociales, car elle est repérable dans des sociétés non classistes.

---

<sup>286</sup> Quant aux partis, leur inclusion par Weber dans les systèmes de stratification soulève toutes sortes de questions et semble répondre à une exigence purement formaliste de la théorie à savoir, ajouter, à ce niveau, la dimension du politique à celles de l'économique et du social - même si la notion de parti va bien au-delà des seuls partis politiques au sens moderne du terme-. (Parmi ces questions que leur inclusion soulève, se trouvent les suivantes : comment établir une hiérarchie stratifiée de partis? Qu'est-ce qui amènerait des gens appartenant à des classes et à des statuts différents à se regrouper dans un parti en faisant abstraction de leurs intérêts de classe ou de statut? etc.).

Cet argument a été avancé notamment à propos de la différenciation selon le sexe et, plus exactement, des phénomènes de domination de l'homme sur la femme (le "patriarcalisme"). (Voir la section précédente).

## 5.4. La définition de la classe sociale

[Retour à la table des matières](#)

La manière dont on conçoit la classe sociale ou le critère que l'on adopte dans sa définition dépend d'une théorie de la société et plus profondément encore, de l'image paradigmatique que sous-tend toute théorie de la société (Voir Introduction. section 2. de cette partie). Cependant, en deçà de ces images paradigmatiques, la question de la définition de la classe sociale a donné lieu à un nombre très considérable de constructions conceptuelles qui apparaissent comme autant des variantes théoriques de ces images de base. Dans ce qui suit, nous nous attacherons d'abord à examiner dans un ordre plutôt chronologique et par rapport à leurs principes fondamentaux les définitions les plus importantes de la classe sociale élaborées dans la sociologie contemporaine pour, ensuite, dégager les images de base de la société qu'elles présupposent. Nous passerons ainsi en revue, et successivement, la définition de Max Weber surtout dans ses rapports avec la construction marxienne, la version fonctionnaliste représentée par la définition de Kingsley Davis et Wilbert E. Moore, la tentative de synthèse de la conceptualisation marxiste et de la conceptualisation fonctionnaliste réalisée par Ralf Dahrendorf, quelques propositions de définitions avancées par les théoriciens de la société dite "postindustrielle", notamment celles de Daniel Bell et d'Alain Touraine, enfin la reformulation de la théorie de Max Weber faite par Frank Parkin.

Nous avons vu dans la section précédente que Weber conçoit trois systèmes de stratification répondant, chacun, à un critère particulier : le système des classes sociales (l'économie), celui des statuts (le prestige et de l'honneur social), et celui des partis (le pouvoir). Nous avons vu aussi que, pour Weber, la propriété ou l'absence de propriété est le critère décisif pour la forme de stratification en classes sociales. Cependant, et à la différence de Marx pour qui la propriété (ou l'absence de propriété) des *moyens de production* est la forme décisive de propriété -et ceci, indépendamment du type des moyens de production (la terre ou les usines, par exemple) et, donc, indépendamment de la forme *historique* de la production matérielle, pour Weber *toute* forme de propriété engendre une distinction de classe et, corrélativement, toute forme de service offert par ceux qui n'ont pas de propriété engendre aussi une distinction de classe, et ceci dans le seul cadre des économies de marché - c'est-à-dire capitalistes. Aussi pourra-t-il définir la classe sociale comme une situation différente dans la concurrence : la classe est

dès lors conçue comme une pluralité d'individus qui partagent la même situation dans le marché, cette situation leur donnant des chances caractéristiques pour l'accès aux biens. Ces chances rendent "positivement privilégiées" certaines classes, à savoir celles qui possèdent une propriété économique, et "négativement privilégiées" celles qui ne possèdent qu'une force de travail non spécialisée. Entre ces classes se trouvent, pour Weber, un ensemble d'autres classes, les classes "moyennes" qui, tout en étant dépourvues de propriété offrent, cependant, des services spécialisés <sup>287</sup>.

Suivant Weber lui-même, la complexité de cette stratification des classes sociales viserait à surmonter la dichotomie marxienne entre classes propriétaires (des moyens de production) et classes non propriétaires (des moyens de production) en tenant compte aussi bien des différentes formes de propriété que des différences dans les services offerts par les non-propriétaires. Mais cette dichotomie n'est imputable, chez Marx, qu'à l'analyse du seul niveau des modes de production -et encore, chez Marx, à ce niveau il est possible de distinguer des fractions (par exemple, dans la bourgeoisie, suivant le type de propriété)-. Le niveau de la formation sociale présente une complexité plus grande encore que celle de la conceptualisation weberienne, car nous avons affaire non seulement à une articulation de modes de production, mais encore à des effets de cette articulation sur chaque classe (fractions et couches de classe) et sur des individus appartenant à des classes différentes (catégories). (Voir les sections 5.3. et 5.4. de la première partie). D'autre part et comme il a été remarqué, en l'absence de critères précis de différenciation la conceptualisation de Weber, poussée à son extrême logique, conduit à voir dans chaque individu le représentant d'une classe et, donc, rend la définition dénuée de sens <sup>288</sup>.

L'apport de Weber à la construction d'une théorie de la stratification sociale -plutôt que d'une théorie des classes sociales- réside sans doute dans la découverte d'une hiérarchie statutaire fondée sur le "prestige", autrement dit d'une hiérarchie *subjective* de positions sociales -ayant cependant d'importants effets objectifs-. Mais encore cette découverte doit être réinterprétée dans le contexte d'une théorie adéquate des classes sociales dans les sociétés capitalistes pour qu'elle réalise son potentiel explicatif. (Voir, à cet égard, la section 5.6. de la première partie de cet ouvrage).

L'approche fonctionnaliste des classes sociales ou, plus exactement, de la stratification sociale a trouvé son expression la plus pure dans la conceptualisation de Kingsley Davis et Wilbert E. Moore <sup>289</sup>. Dans sa première version, cette conceptualisation reposait sur trois postulats <sup>290</sup>:

<sup>287</sup> Cf. Weber, Max, *Economy and Society*, *ibid*, spéc. pp. 927/28.

<sup>288</sup> C'est par exemple, la remarque de Giddens in Giddens, Anthony, *The Class Structure of the Advanced Societies*, London, Hutchinson and Co., 1973, pp. 78/79.

<sup>289</sup> Davis, Kingsley - Moore, Wilbert E., "Some Principles of Stratification", *American Sociological Review*, 10 (1945), pp. 242/49. Davis, Kingsley, *Human Society*, New York,



1. La stratification sociale, c'est-à-dire, dans les termes de ces auteurs, la distribution inégale de récompenses matérielles et du prestige est nécessaire au fonctionnement des sociétés et par conséquent constitue un phénomène universel;

2. la stratification sociale est fonctionnellement nécessaire parce que toute société a besoin d'un mécanisme pour motiver les gens à occuper des positions qui sont socialement importantes et qui exigent une capacitation. Ce seraient justement les récompenses matérielles et le prestige qui agiraient comme des stimulations pour occuper ces positions.

3. L'existence de ce mécanisme assure que les positions les plus importantes sont occupées par les personnes les plus qualifiées <sup>291</sup>.

À la suite de critiques portant sur le troisième postulat, Davis modifia sa formulation : en fait dira-t-il, une société n'a pas besoin de récompenser les positions proportionnellement à leur importance fonctionnelle, elle a seulement besoin d'offrir des récompenses suffisantes pour s'assurer qu'elles sont occupées d'une manière satisfaisante<sup>292</sup>. D'autre part et en réponse à l'objection suivant laquelle la conceptualisation repose sur le présupposé d'un ordre social partout et toujours parfaitement compétitif -ce qui n'est certainement pas le cas-, Davis est amené à nuancer encore ce troisième postulat en reconnaissant l'existence de mécanismes d'*attribution* ("*ascription*") de positions -suivant, par exemple, l'appartenance raciale ou ethnique, le "background" socioéconomique, etc.- et de mécanismes qui permettent de les acquérir via l'habileté et l'effort ("*achievement*"), tout en insistant, cependant, dans l'existence nécessaire d'un certain degré de compétition.

Enfin, à la question de savoir comment, concrètement, dans chaque société s'organise un système de stratification -plutôt qu'à la question de savoir pourquoi y a-t-il, dans toute société, un tel système- Davis répond avec l'hypothèse suivant laquelle la forme et le degré de stratification d'une société sont déterminés surtout par deux facteurs : l'importance fonctionnelle de la position pour la société en question, et la rareté relative de personnel qualifié. Pourtant, et étant donné que dans la perspective classique fonctionnaliste toute société se doit de remplir certaines fonctions afin d'assurer sa survivance, il devient en principe possible de

---

McMillan, 1948. Davis, Kingsley, "Reply to Tumin", *American Sociological Review*, 18 (1953).

<sup>290</sup> Cf. Wesolowski, Wlodzimiers, "Some Notes on the Functional Theory of Stratification", repris de *The Polish Sociological Bulletin*, No. 34 (5-6), (1962), pp. 28/38 in Heller, Celia S, ed., *Structured Social Inequality, A Reader in Comparative Social Stratification*, The MacMillan Co., London, 1969.

<sup>291</sup> "Social inequality is thus an unconsciously evolved device by which societies ensure that the most important positions are conscientiously filled by the most qualified persons". Davis, Kingsley-Moore, Wilfred, *ibid.*, p. 249.

<sup>292</sup> Davis, Kingsley, *Human Society*, *ibid.*, p. 368.



signaler *a priori* les fonctions autour desquelles des positions seront nécessairement à occuper et feront, par conséquent, l'objet d'une récompense particulière. Pour Davis, ces positions se localisent par rapport aux fonctions que satisfont la religion, le gouvernement, l'économie et la connaissance technique.

La théorie fonctionnaliste de la stratification sociale et, tout particulièrement, celle proposée par Davis et Moore a donné lieu à d'innombrables analyses critiques. Nous ne retiendrons ici que trois objections adressées aux deux premiers postulats de la conceptualisation de Davis et Moore dans la mesure où ceux-ci constituent, à proprement parler, le cœur de cette conceptualisation. Ces objections sont les suivantes : ces deux postulats reposent sur des conceptions (a) de la nature humaine, (b) de la structure sociale, et (c) de la structure des valeurs qui, loin d'avoir une portée universelle, constituent plutôt des conceptions dont la validité est restreinte aux sociétés capitalistes <sup>293</sup>.

Concernant (a) : il est supposé dans la théorie que l'être humain est, par nature, c'est-à-dire indépendamment de toute détermination historique, un être mû par l'avantage personnel et, faute de celui-ci, paresseux : d'où le "besoin" social d'une incitation matérielle (récompenses économiques et/ou prestige). Or, comme toutes les recherches anthropologiques et psychologiques l'ont montré, les motivations du comportement humain dépendent de la culture et cette conception -reprise par ailleurs intégralement de l'économie politique classique-, ne semble s'accorder d'une manière stricte qu'aux seules sociétés capitalistes <sup>294</sup>.

Concernant (b) : il est supposé aussi -et toujours en accord avec la conception de l'économie politique classique- que toute société est stratifiée, c'est-à-dire présente une structure d'inégalités, que cette structure incite les individus à acquérir une compétence par le seul effort personnel et, enfin, qu'étant donné la rareté des ressources, il s'ensuit un état de compétition nécessaire -aussi minimal soit-il-. Encore une fois, comme les recherches ethnologiques l'ont suffisamment montré, une telle structure sociale est loin d'être universelle et on la retrouve surtout, sinon exclusivement dans les sociétés "historiques" <sup>295</sup>. Enfin, une remarque du même genre peut être adressée aux valeurs qui sont supposées être,

<sup>293</sup> Cf. Wesolowski, Wlodzimiers, *ibid*.

<sup>294</sup> Le psychologue social T. Newcomb écrit à ce propos : "Many motives which we, as members of our society, think of as being part of human nature, are by no means dependable the world over. Motives of wanting prestige, wanting to be free from the dominance of authority of others, jealousy in love relationships as well as motives of acquiring property, seem utterly natural to us. They are, in fact, fairly dependable in large sections of American society. Their dependability rests, however, upon the dependability of the cultural conditions under which they are acquired. They may, perhaps, be said to represent 'contemporary middle-class American nature' but they do not correspond to anything dependable in human nature". Newcomb, T.M., *Social Psychology*, New York, 1950, p. 137.

<sup>295</sup> Au-delà d'un certain seuil, la "rareté" elle-même est dépendante de la culture, comme l'a montré si bien Sahlins in Sahlins, M., "La première société d'abondance", *Les temps modernes*, octobre, 1968.

dans la théorie de Davis et Moore, universellement partagées, à savoir la richesse et le prestige social. D'ailleurs, ces valeurs ne sont-elles pas des épiphénomènes culturels plutôt que des "causes"? En fait, et pour ces raisons, la théorie de la stratification sociale de Davis et Moore constitue une tentative de légitimation idéologique de la structure sociale inégalitaire des sociétés capitalistes -et des sociétés classistes en général- : elle présente l'inégalité comme un phénomène universel fondé sur la nature humaine lorsqu'elle n'est que la conséquence d'un système d'organisation sociale particulier.

Ralf Dahrendorf, à l'instar d'autres théoriciens, a essayé de combiner les perspectives fonctionnaliste et marxiste dans une conceptualisation des classes sociales<sup>296</sup>. De l'analyse de Marx, Dahrendorf accepte deux hypothèses : l'importance des rapports de classe dans les sociétés modernes, et leur antagonisme et lutte comme source majeure du changement dans ces sociétés. Il rejette cependant l'idée marxienne suivant laquelle les classes sociales se définissent par le rapport de propriété aux moyens de production. Suivant Dahrendorf, c'est l'autorité qui définit la situation de classe et la coïncidence entre autorité et propriété des moyens de production n'est qu'un phénomène historique particulier : celui des sociétés capitalistes du XIXe siècle. "Là où il y a propriété, affirme ainsi Dahrendorf, il y a autorité, mais chaque forme d'autorité n'implique pas propriété. L'autorité est la relation sociale la plus générale" -et Dahrendorf fait sienne ici la définition de l'autorité de Max Weber-<sup>297</sup>. Il s'ensuit que là où il y a autorité, il y a des rapports de classe, autant donc chez les boys-scouts que dans les usines, les salles de classe, les églises et, évidemment, dans l'organisation politique d'État. Il ne s'ensuivrait cependant pas une pluralité d'oppositions et de conflits : selon Dahrendorf, puisque les mêmes personnes, les mêmes groupes exerçant une autorité dans un secteur ou une organisation jouissent généralement d'une autorité dans d'autres secteurs ou d'autres organisations, il se produirait une surimposition d'intérêts -et de groupes définis par ces intérêts-. La classe sociale serait justement le produit de la surimposition des multiples groupes d'intérêt qui divisent les organisations partielles. La lutte des classes résulterait alors des multiples conflits d'intérêts dans les divers secteurs de la société. En particulier, et dans les sociétés "postcapitalistes", ce serait au niveau de l'État et de l'organisation industrielle que les conflits de classe seraient plus sensibles -bien que, dans ce dernier niveau, et étant donné la séparation entre, d'une part, la propriété et, d'autre part le contrôle des moyens de production, les "managers" seraient devenus des acteurs principaux -un thème qui reviendra chez les théoriciens des sociétés dites "postindustrielles".

La critique que Dahrendorf adresse à la conceptualisation marxienne des classes sociales serait valable si le critère de la propriété économique *légitime* des

<sup>296</sup> Dahrendorf, Ralf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford, Stanford University Press, 1959. Et "On the Origine of Inequality Among Men", in Beteille, Andre (ed.), *Social Inequality*, Middlesex, Penguin, 1969.

<sup>297</sup> Dahrendorf, Ralf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, ibid, p. 137.

moyens de production était réellement le critère de différenciation des classes sociales. Or, il n'en est rien : dans plusieurs passages du *Capital*, et à l'occasion d'une analyse des diverses formes historiques d'appropriation du surproduit social -notamment dans le mode de production féodal et dans les "formes asiatiques", et par comparaison avec le mode de production capitaliste-, Marx distingue la possession et la propriété, la propriété et le contrôle des moyens de production <sup>298</sup>. En fait, dans une définition satisfaisante des classes sociales, le critère est celui du contrôle, la maîtrise ou la possession des moyens de production -la propriété économique légale n'étant qu'une variante historique pouvant éventuellement donner accès à ce contrôle, maîtrise ou possession-.

Le problème est que, de la remarque somme toute juste que propriété et contrôle (des moyens de production) ne coïncident que dans le mode de production capitaliste, et que c'est le contrôle qui est le critère à adopter dans la différenciation des classes sociales, Dahrendorf passe à l'affirmation que *toute* forme de contrôle ou, plus exactement, d'autorité provoque une différenciation en classes. Or, c'est ici qu'il s'éloigne radicalement de la perspective inaugurée par Marx. Pour échapper aux conséquences absurdes d'une telle affirmation, Dahrendorf introduit alors la notion d'une surimposition d'intérêts. D'ailleurs, il est bien obligé de constater que les mêmes individus exercent généralement une autorité dans plusieurs domaines -et que l'économie et le pouvoir politique constituent des domaines "sensibles" de la lutte des classes-. Mais Dahrendorf est incapable d'expliquer la raison de cette "surimposition" qui apparaît dès lors comme un simple phénomène de coïncidence empirique.

La définition des classes sociales suivant le critère de l'autorité constitue une autre variante des tentatives de légitimation idéologique de l'existence des inégalités. En effet, puisque dans toute société humaine il y a des rapports d'autorité, et puisqu'il est postulé que toute autorité implique assujettissement et inégalité, il s'ensuit que l'inégalité est une caractéristique universelle et nécessaire des sociétés humaines. Mais c'est ce postulat de base de la théorie de Dahrendorf qui est inacceptable : toute autorité n'implique pas assujettissement encore moins une domination durable donnant lieu à des structures permanentes d'inégalité.

Plutôt que de sociétés "postcapitalistes", un certain nombre de sociologues contemporains parlent de "sociétés postindustrielles", pour signifier l'importance d'un changement qualitatif dans la structure économique des sociétés techniquement les plus avancées et qui aurait un impact aussi qualitatif dans leurs structures classistes. C'est le cas notamment de Daniel Bell -à qui l'on doit probablement l'expression de "société postindustrielle" <sup>299</sup>. Nous ne trouvons pas chez ces sociologues une théorie générale de la stratification sociale, ni même une

<sup>298</sup> Par exemple, lorsque Marx examine le cas du mode de production féodal dans lequel le producteur direct possède ses propres moyens de production. Marx, Karl, *Le Capital*, Paris, Éditions sociales, 1950, tome III, pp. 171/72.

<sup>299</sup> Bell, Daniel, *The Coming of Post-industrial Society*, New York, Basic Books, 1973.

théorie des classes sociales, mais des hypothèses portant sur la forme de la stratification sociale dans les sociétés "avancées" et sur la nature du conflit des classes dans ces sociétés. Mais, par ce biais, c'est sans doute d'autres définitions de la classe sociale dont il question aussi.

Bell croit trouver dans la transformation des sociétés industrielles en sociétés de services qui affecteraient les sociétés technologiquement avancées un phénomène aux conséquences décisives au niveau des classes et de leurs conflits. Une telle transformation mettrait, en effet, dans une situation de pouvoir social les professionnels et les techniciens déplaçant ainsi le pouvoir traditionnel des propriétaires des moyens de production. Par ailleurs, ou en même temps, le conflit de classe s'y verrait radicalement atténué, d'une part par la mise en place d'institutions comme la négociation collective des conditions de travail et l'arbitrage obligatoire des conflits, d'autre part par le rôle de plus en plus important de l'appartenance ethnique, raciale, religieuse, etc. Une hiérarchie sociale fondée sur le mérite individuel ("méritocratie") verrait la lumière dans ces sociétés et les conflits politiques tourneraient de plus en plus autour de questions concernant l'ajustement du système en vue du plus grand bénéfice pour le plus grand nombre, et ceci, dans le cadre de débats publics entre les experts et les usagers.

Dans la perspective d'Alain Touraine<sup>300</sup>, les sociétés "postindustrielles" seraient aussi caractérisées par l'émergence d'une classe dominante de professionnels et de techniciens, mais à la différence de Bell, Touraine ne postule pas la disparition pure et simple du conflit de classe entre propriétaires des moyens de production et ouvriers : il s'agirait plutôt d'un changement dans la forme dominante du conflit, le deuxième cédant la place principale aux luttes entre technocrates et usagers des services. D'ailleurs, il y aurait même des luttes entre les technocrates progressistes et les vieilles classes de propriétaires capitalistes.

L'idée que nous trouvons autant chez Bell que chez Touraine suivant laquelle une classe sociale peut se constituer -et, donc, être définie- à partir de la possession de connaissances théoriques et techniques soulève de nouveau la question importante de la place de la division du travail manuel et intellectuel dans la stratification sociale et, par là, dans la division en classes sociales. Dans la mesure où cette question appartient à une problématique privilégiée dans les analyses marxistes, il est important de rappeler, ne serait-ce que brièvement, la manière dont elle est traitée par Marx.

Déjà, dans *l'Idéologie allemande* Marx trouve dans la division du travail manuel et intellectuel l'origine de la division en classes sociales antagonistes mais, pour Marx, ce n'est pas la possession de connaissances de la part de certains

---

<sup>300</sup> Touraine, Alain, *La société post-industrielle*, Éditions Denoël, Paris, 1969.

individus le facteur qui place ceux-ci dans une position de domination. Bien au contraire, c'est par le mécanisme de la division du travail en travail manuel et travail intellectuel, *et par la distribution sociale inégale de tâches manuelles et intellectuelles* que certains individus, parce qu'ils ont accès aux tâches intellectuelles, adviennent à une position de domination -tandis que d'autres, parce qu'ils n'ont accès qu'aux tâches manuelles, sont fixés dans une position de subordination. Et c'est parce que cette distribution sociale inégale des tâches est rendue possible par la propriété (privée) des moyens de production que, pour Marx, division du travail et propriété des moyens de production sont indissociables <sup>301</sup>. Par conséquent, et tout particulièrement par rapport à Bell, aucune "méritocratie" n'est impliquée dans la division du travail manuel et intellectuel.

Certes, il demeure la question théorique et empirique déjà soulevée par Dahrendorf de savoir si, dans les formes contemporaines du capitalisme, la division entre propriété et contrôle technique des moyens de production et, corrélativement, l'émergence d'une couche de professionnels et de techniciens de la gestion et de l'utilisation des moyens de production fait de ceux-ci une "classe" avec des intérêts propres, voire opposés à ceux des propriétaires des moyens de production. Or, comme le signale Ralph Miliband <sup>302</sup> -et d'autres auteurs-, nous avons plutôt affaire à une communauté d'intérêts entre les uns et les autres -préservée ou renforcée, devrait-on ajouter, par des mécanismes divers d'association des gestionnaires et des "hauts" techniciens aux profits du capital-. Si tel est donc le cas, et tout semble montrer qu'il l'est réellement, le critère de la possession de connaissances techniques avancé par les théoriciens de la société "post-industrielle" n'est pas acceptable comme critère de distinction d'une (nouvelle) classe sociale <sup>303</sup>.

Nous retrouvons aussi chez Frank Parkin <sup>304</sup> ce reproche à un marxisme qui n'aurait pas su reconnaître suffisamment la différence entre propriété et contrôle que l'évolution du capitalisme rendrait visible - avec, comme nous venons de le voir, comme conséquence, l'émergence d'une nouvelle "classe sociale"-. Mais Parkin reproche en plus et surtout aux conceptualisations marxistes -autant, d'ailleurs, qu'à des conceptualisations contemporaines non marxistes- de ne pas voir que d'autres formes de conflits, non réductibles à ceux entre classes jouent aussi, et de plus en plus, un rôle dans la scène sociale. Ce serait, par exemple, le cas des conflits ethniques et religieux. Pour penser ces conflits, Parkin revient à Max Weber et propose une révision de la notion weberienne de "clôture sociale": processus par lequel les membres d'un groupe essaient d'exclure d'autres individus

<sup>301</sup> Marx, Karl - Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, *ibid*, p. 61.

<sup>302</sup> Miliband, Ralph, *The State in Capitalist Society*, London, Quartet Books, 1969.

<sup>303</sup> Elle peut et doit être examinée en tant que "couche" et sa position dans le système de classes des sociétés capitalistes avancées mérite, sans doute, une analyse particulière.

<sup>304</sup> Parkin, Frank, *Class, Inequality, and Political Order*, London, Paladin, 1972. *Marxism and Class Theory : A Bourgeois Critique*, London, Tavistock, 1979.

ou groupes de l'accès légal à des ressources rares et valorisées, aussi bien que d'usurper ces ressources. Parkin en conclue que là où il y a exclusion, il y a subordination et, donc, exploitation -l'appropriation du surplus examiné par Marx n'étant alors qu'un cas d'un phénomène plus général-. Il en résulte aussi que la propriété ou la possession de moyens de production n'est pas un mécanisme nécessaire d'engendrement d'inégalités et donc, un critère de distinction des classes sociales. Suivant Parkin, même dans le capitalisme l'accès au contrôle du capital pourrait se faire par d'autres moyens -par exemple, par la qualification professionnel-.

Si l'intérêt de la théorie de Parkin réside sans doute dans le fait qu'elle rend sensible à d'autres formes de domination et d'inégalité -fondées sur la race, le sexe, l'appartenance religieuse, la connaissance, etc.-, et qu'elle examine des mécanismes concrets de formation et de reproduction de la domination et de l'inégalité -exclusion, usurpation-, elle paraît, d'abord, demeurer à un niveau essentiellement descriptif, ensuite, et par conséquent, être incapable d'expliquer pourquoi et dans quelles situations concrètes certains critères plutôt que d'autres sont susceptibles d'engendrer des groupes dominants et des groupes dominés. A un niveau plus général, la théorie de Parkin est redevable du même criticisme que la théorie de Weber: elle fait du pouvoir une donnée originaire inexplicable en elle-même (voir la précédente section 5.2.).

De ce survol des plus importantes théories de la stratification sociale construites dans le cadre de la sociologie académique contemporaine -et, comme nous l'avons vu, en opposition à (ou dans la discussion de) la conceptualisation marxienne- deux grands thèmes se dégagent qui permettent d'organiser ces théories suivant l'image paradigmatique de la société qu'elles présupposent: le thème du pouvoir et le thème de la fonction. Lorsque l'inégalité sociale est pensée comme conséquence de relations asymétriques de pouvoir, la société est conçue comme une entité dont le conflit fait parti de sa nature même. Lorsque l'inégalité sociale est pensée comme condition du fonctionnement même des sociétés -mécanisme nécessaire de l'accomplissement des fonctions requises par l'"organisme" social-, la société est, au contraire, conçue comme une entité dont la coopération et l'harmonie constituent des exigences fondamentales, le conflit et la lutte ayant alors le statut de "perturbations" pathologiques. Dans les deux cas cependant la stratification sociale et les inégalités qu'elle implique sont pensées comme des phénomènes "naturels" et, donc, transhistoriques. A ce niveau, ces paradigmes se distinguent d'une manière radicale de celui que sous-tend la conceptualisation marxienne. Dans cette conceptualisation les inégalités sont pensées comme des phénomènes historiques. Les sociétés humaines ne sont, de par leur nature, ni des entités nécessairement conflictives, ni des entités nécessairement harmonieuses et coopératives: le conflit et la coopération constituent des possibilités --et des réalités-- historiques inscrites dans les formes d'organisation de la vie sociale, et ces formes sont variables, changeantes.

## 5.5. L'imaginaire dans l'origine des classes sociales.

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons retenu comme hypothèse plausible de l'origine des classes sociales la différenciation qui émerge, à la suite d'une augmentation décisive du surplus, d'une spécialisation et d'une séparation des tâches d'administration, de gestion de ce surplus et, d'une manière générale, de la production sociale : organisation et réglementation du travail, concentration et manutention de la richesse produite, distribution des biens<sup>305</sup> Faudrait-il concevoir cette administration, cette gestion comme portant seulement sur les aspects purement matériels de la production? Un indice fort révélateur permet de penser que cela n'a nullement été le cas : l'articulation intime du pouvoir "matériel" et du pouvoir religieux, le caractère sacré de ceux qui concentraient le pouvoir social constituent des phénomènes dont la présence est attestée dans pratiquement toutes les sociétés archaïques et traditionnelles -et dont la trace est même repérable aujourd'hui lorsque le pouvoir royal est censé provenir de la divinité et la royauté accumuler, comme en Angleterre, le pouvoir politique et le pouvoir religieux-. On peut donc penser que la gestion et l'administration n'ont pas porté sur les seuls aspects matériels, mais aussi sur les aspects "imaginaires" de la production et de la reproduction de la vie sociale.

Maurice Godelier a élaboré cette hypothèse et en a tiré des conclusions importantes<sup>306</sup>. Godelier rappelle que la formation de hiérarchies stables de statuts et de pouvoirs non plus entre les sexes ou les générations, comme c'était le cas dans les sociétés de chasseurs-collecteurs nomades, mais entre des groupes sociaux entretenant entre eux des rapports de parenté au sein de la même unité sociale globale a commencé avec la sédentarisation et n'a pris de l'ampleur qu'avec le développement de l'agriculture et de l'élevage. On peut postuler qu'à ce niveau de développement des forces productives, la domestication de la nature devenait de plus en plus importante sans que, pour autant, son contrôle puisse se faire par des moyens autres que le rite. Davantage, c'était le contrôle surnaturel qui était décisif dans la production et la reproduction de la vie -y compris, et d'abord, dans ses aspects matériels- de sorte que, "dans la balance qui s'institue entre les services échangés, ceux que rendent les dominants apparaissent comme d'autant plus fondamentaux qu'ils sont plus imaginaires, et les services des

<sup>305</sup> Il est intéressant de remarquer à cet égard que le mot arabe "makhzen", qui signifie "gouvernement", provient du verbe "khazana", qui signifie accumuler", "emmagasiner". (D'où, d'ailleurs, le mot français "magasin" et le mot espagnol "almacén").

<sup>306</sup> Godelier, Maurice, *L'idéal et le matériel*, Fayard, Paris, 1984, chap. 3, spéc.pp. 205/20.



dominés d'autant plus triviaux qu'ils sont plus matériels puisqu'ils ne concernent que les conditions, visibles de tous, de la reproduction de la société" <sup>307</sup>.

Il s'ensuit que la domination se présente comme un rapport d'échange de services, et d'un échange inégal dans lequel les dominants offrent plus, ou un service plus important et les dominés moins, ou un service moins important. La formule générale des liens de dépendance et d'exploitation est alors la *dette* que contractent les dominés vis-à-vis des dominants. Du même coup, le pouvoir et la domination apparaissent essentiellement fondés sur le consentement -plutôt que sur la violence-. Un consentement fondé justement sur la dette vis-à-vis les dominants <sup>308</sup>.

Nous rejoignons ici, mais par une autre voie -celle qu'ouvre la question de l'origine des classes sociales-, la problématique que nous avons discutée dans la section précédente de la division du travail en travail manuel et travail intellectuel. Il devient en effet plus clair encore que cette division présuppose comme sa condition nécessaire des conditions matérielles précises -un certain développement des forces productives-, et est corrélative avec une forme quelconque (propriété, possession, maîtrise) de contrôle de ces forces, car le travail intellectuel se présente, d'abord, dans l'histoire, comme travail d'administration, de gestion de la vie sociale exigeant des qualités "exceptionnelles" (le contrôle des conditions imaginaires -"surnaturelles"- de la vie) <sup>309</sup>.

Certes, ce n'est pas avec les prêtres qu'émerge une conception surnaturelle du monde, mais c'est avec la monopolisation du savoir surnaturel et la transmission de ce savoir au sein d'une classe que la conception surnaturelle du monde acquiert

---

<sup>307</sup> *Ibid.*, pp.210/11.

<sup>308</sup> Ce qui ne veut pas dire que dans la domination il n'y a pas violence : la violence et le consentement sont indissolublement liés, mais écrit Godelier, -des deux composantes du pouvoir la force la plus forte n'est pas la violence des dominants, mais le consentement des dominés à leur domination". *Ibid.*, p. 205. La problématique sociologique du "consentement, du "consensus", de l'"hégémonie" (idéologique) dans la question du pouvoir et de la domination est un héritage de la réflexion d'Antonio Gramsci (1891-1937).

<sup>309</sup> L'hypothèse de Godelier explique une intuition de Marx : "Ainsi se développe la division du travail qui n'était primitivement pas autre chose que la division du travail dans l'acte sexuel, puis devint la division du travail qui se fait d'elle-même ou "par nature" en vertu des dispositions naturelles (vigueur corporelle par exemple), des besoins, des hasards, etc. La division du travail ne devient effectivement division du travail qu'à partir du moment où s'opère une division du travail matériel et intellectuel". Et, à ce niveau, Marx a écrit dans la colonne de droite (du manuscrit) : "Première forme des idéologies, *prêtres*, coïncide". Marx, Karl - Engels, Friedrich, *ibid*, p. 60. Davantage, Marx situe dans cette division du travail l'émergence d'un phénomène fondamental : le phénomène idéologique. "À partir de ce moment, écrit Marx, la conscience est en état de s'émanciper du monde et de passer à la formation de la théorie "pure", théologie, philosophie, morale, etc.". *Ibid.*

une fonction idéologique, c'est-à-dire de légitimation d'un ordre social stratifié <sup>310</sup>. D'où l'importance cruciale de la lutte idéologique autour des images religieuses du monde lors du passage des sociétés "traditionnelles" aux sociétés "modernes".

## 5.6. La question de la transition au communisme avancé

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'examen de la question du passage au communisme avancé considéré comme problème de dépassement du mode de production capitaliste, Marx suppose que ce problème se pose dans le cadre d'une société de capitalisme pleinement développé et postule, entre la période capitaliste et celle du communisme avancé, une phase de transition, "socialiste", caractérisée politiquement par la "dictature du prolétariat" <sup>311</sup>. L'idée de "dictature" vise, dans la perspective de Marx, une situation politique dans laquelle le prolétariat, devenu classe dirigeante par l'appropriation du pouvoir d'État, non seulement élimine la

<sup>310</sup> (...) le nouveau degré de différenciation du système, écrit Habermas, revêt la forme d'un ordre politique global qui requiert une légitimation; cet ordre ne peut être repris dans le monde vécu qu'au prix d'une interprétation mystificatrice de la société de classe, donc du fait que les images religieuses du monde assument des fonctions idéologiques". Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, Paris, 1987, Tome 2 : Pour une critique de la raison fonctionnaliste, p. 189. Mais Habermas ne se demande pas pourquoi la classe dominante peut légitimer sa domination, c'est-à-dire obtenir le consentement des dominés à l'aide des images religieuses. La réponse à cette question est fournie par Godelier.

<sup>311</sup> Dans une des rares références à la "dictature du prolétariat", Marx écrit : "Entre la société capitaliste et la société communiste, se place la période de transformation révolutionnaire de celle-là en celle-ci. À quoi correspond une période de transition politique où l'État ne saurait être autre chose que *la dictature révolutionnaire du prolétariat*". Marx, Karl - Engels, Friedrich, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Éditions sociales, Paris, 1966. (Mais déjà en 1852 Marx avait écrit, dans une lettre à Weydemeyer, que "la lutte des classes mène nécessairement à la dictature du prolétariat"). Selon Maximilian Rubel, ce serait sous l'effet de l'écrasement du prolétariat parisien en 1848 et de l'avortement de la révolution bourgeoise en Allemagne que Marx se prononce sur la stratégie révolutionnaire de la classe ouvrière. C'est alors qu'apparaît pour la première fois dans ses écrits l'idée de la "dictature du prolétariat". Et, en effet, Marx écrit, à propos des événements de 1848 : "Ce fut la bourgeoisie qui contraignit le prolétariat de Paris à l'insurrection de juin, l'obligeant ainsi de prononcer sa propre condamnation. (...) Seule la défaite le convainquit de cette vérité que la plus infime amélioration de sa situation reste une utopie au sein de la République bourgeoise (...). À ses revendications, outrées par la forme, puériles par le contenu, et par là même encore bourgeoises, dont il voulait arracher la concession à la révolution de Février, se substitua l'audacieuse devise révolutionnaire : Renversement de la bourgeoisie! Dictature de la classe ouvrière!". In Marx, Karl, *Les luttes de classe en France (1848-1850)*, cité in Rubel, Maximilian, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris, 1957, pp. 291/92.

propriété privée des moyens de production mais encore, et dans le même mouvement, contrôle la production et la vie politique aux dépens de la classe minoritaire capitaliste. L'hypothèse qui sous-tend cette affirmation concerne la nature du pouvoir d'État : pour Marx, ce pouvoir est la violence organisée d'une classe, par conséquent le pouvoir d'État de la classe ouvrière ne peut aussi être que violence organisée, "dictature du prolétariat". Seulement, et dans la mesure où la classe ouvrière vise le dépassement d'une société de classes, la phase de transition se définit aussi comme passage vers une société dans laquelle à l'État se substituera une association réellement démocratique des travailleurs <sup>312</sup>.

De quelle manière ce contrôle économique et politique se réaliserait-il pendant cette phase de transition de "dictature du prolétariat"? Pour envisager cette question, Marx s'inspire de l'expérience de la Commune de Paris qui, pendant le bref moment de son existence en 1871, voit la classe ouvrière se doter d'un pouvoir propre et l'exercer dans le sens de ses intérêts à travers des formes démocratiques nouvelles (notamment l'élection au suffrage universel de tous les serviteurs publics et la possibilité de leur révocation devant l'ensemble des citoyens <sup>313</sup>. Ainsi donc, pour Marx, si cette dictature s'exerce contre la classe capitaliste minoritaire, elle signifie la réalisation d'une authentique démocratie pour la classe largement majoritaire des travailleurs.

Si la théorie du mode de production capitaliste a permis à Marx d'avancer des prévisions historiquement confirmées portant, notamment sur la dominance de ce mode au niveau mondial (constitution d'un système mondial de formations sociales capitalistes) -prévision sur la phase "impérialiste" du capitalisme qui sera développé plus tard spécialement par Lénine-, sur la constitution d'"aristocraties ouvrières" dans les pays dominants, enfin, et tout particulièrement sur l'aggravation et la violence des conflits sociaux dans les pays dominés il <sup>314</sup>, n'a pas prévu les conséquences économiques, politiques et idéologiques d'une transition *dans les conditions d'un capitalisme non développé et de formations sociales dominées*. En d'autres termes, il n'a pas prévu ou examiné les problèmes de la transition socialiste dans les sociétés "périphériques".

---

<sup>312</sup> "Les antagonismes de classes une fois disparus dans le cours du développement historique, écrit Marx dans le *Manifeste communiste*, toute la production étant concentrée dans les mains des individus associés, alors le pouvoir public perd son caractère politique. Le pouvoir politique, à proprement parler, est le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre". Marx, Karl, *Manifeste communiste*, Éditions sociales, Paris, 1972, p. 69.

<sup>313</sup> Il ne faut certainement pas oublier que la classe ouvrière anglaise obtient le droit de vote en 1867 et les paysans seulement à partir de 1884. Mais Marx va plus loin encore puisqu'il revendique l'élection au suffrage universel de *tous les serviteurs publics* -et non pas seulement des représentants du peuple-.

<sup>314</sup> Voir, à cet égard, Anderson, Charles H., *The Political Economy of Social Class*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1974, spéc. Postscript (au chapitre 3) : Marx and the Third World, pp. 73/75.

Certes, Marx -tout aussi bien qu'Engels-, conscient qu'il était de la multiplicité et de la variété de situations historiques concrètes, n'a pratiquement jamais avancé autre chose que des lois ou des hypothèses de tendances -comme le montre, d'ailleurs, le peu de références que l'on trouve dans son oeuvre concernant la forme de la transition au socialisme et celle au communisme avancé. Pourtant, ses prédictions sur la dynamique tendancielle du capitalisme offrent une base pour l'explication des problèmes qu'ont rencontrés les tentatives de transition socialiste.

En premier lieu, l'étape impérialiste du capitalisme signifie non seulement la continuation et l'élargissement de l'accumulation au dépens des sociétés "périphériques" ou "dominées" (voir section 4.8. *La problématique de la dépendance*, de cette partie), mais aussi une augmentation de l'intensité et du rythme de l'accumulation, c'est-à-dire de l'intensité et du rythme du transfert de valeurs de la "périphérie" dominée vers le "centre" dominant. Il s'ensuit une aggravation tendancielle de plus en plus prononcée des conditions sociales dans la périphérie et, corrélativement, des conflits et de la violence de classe -ces conflits et cette violence adoptant des formes multiples. Dans la mesure où une fraction de ces richesses prélevées dans la "périphérie" est destinée, dans les pays du "centre", à s'assurer la loyauté des masses par le biais de récompenses matérielles -création d'une "aristocratie ouvrière" au niveau mondial-, l'aggravation des conflits de classe dans la "périphérie" et l'affaiblissement de ces conflits dans le "centre" signifie *le déplacement des contradictions du capitalisme du "centre" développé vers la "périphérie" non développée* (du point de vue du développement économique capitaliste). C'est donc dans un contexte autre que celui supposé par Marx que se pose la question de la transition socialiste. Mais, avec ce contexte autre, ce sont aussi des problèmes d'un autre genre qui se posent. Nous ne signalerons ici que d'une manière schématique certains de ces problèmes.

Au niveau économique, le problème de construction du socialisme se pose dans le cadre de sociétés pauvres -et de plus en plus appauvries-. Il en résulte une contradiction entre, d'une part, les exigences de bien-être des masses et, d'autre part, les contraintes d'une accumulation interne destinée à créer les bases d'une économie autocentrée. Cette contradiction est d'autant plus forte que les modèles de consommation dominants sont ceux des formations du "centre". Au niveau technique, ce problème se pose dans le cadre de sociétés avec une force de travail peu qualifiée autant au niveau productif qu'à celui de l'administration et la gestion. Au niveau idéologique enfin, le "modèle socialiste" se voit en permanence confronté à celui des sociétés du capitalisme "avancé" - présentées comme des sociétés "de consommation" face à la pénurie relative des sociétés en transition socialiste-.

Mais la conséquence la plus décisive de l'ensemble de ces conditions est la formation, dans les sociétés en transition socialiste, d'une couche (d'origine ouvrière) de techniciens et de bureaucrates qui, de par leur position de contrôle et de gestion des moyens de production (mais non pas de propriété), adviennent à se

constituer en fraction sociale dominante. La politique d'encerclement, d'harassement, voire d'agression militaire pratiquée systématiquement par les puissances capitalistes "centrales" à l'encontre des sociétés révolutionnaires a eu, comme effet, parmi d'autres de renforcer la gestion autoritaire des couches bureaucratiques au pouvoir -ainsi que, par ailleurs, de permettre une légitimation idéologique d'une telle forme de gestion-. À la différence du modèle de société socialiste de transition que Marx a construit à partir de l'expérience de la Commune de Paris, les sociétés en transition au socialisme qui ont vu le jour au XXe siècle ont donc une structure sociale stratifiée -bien que la forme de cette stratification diffère radicalement de celle des sociétés capitalistes<sup>315</sup>. L'échec de la plupart de ces tentatives de passage au socialisme et les difficultés que rencontrent les formations sociales en transition confirment d'une manière éclatante le postulat de Marx suivant lequel le socialisme ne peut signifier que le dépassement d'une société pleinement développée.

## 5.7. La spécificité des voies de formation des nouvelles classes sociales.

[Retour à la table des matières](#)

Le passage d'un mode de production classiste à un autre mode de production classiste suppose, du point de vue des systèmes de stratification sociale, la formation de nouvelles classes sociales. Or, il est d'une très grande importance sociologique de remarquer qu'une analyse théorique réalisée au seul niveau de la problématique de la transition des modes de production de la socialité s'avère insuffisante pour régler la question des voies de formation des nouvelles classes

<sup>315</sup> Ernest Mandel -suivant, en cela, les analyses classiques de Leon Trotsky sur la bureaucratie soviétique- arrive à une conclusion semblable -bien qu'il caractérise ce stade transitionnel comme étant ni capitaliste ni socialiste, mais à mi-chemin entre les deux. L'intérêt majeur de l'analyse de Mandel réside dans le fait que les contradictions de la société soviétique sont perçues comme le résultat d'une interaction entre facteurs économiques, politiques et culturels plutôt que comme la conséquence d'un simple déterminisme économique. Suivant Mandel, une révolution *politique* s'avère nécessaire en Union Soviétique sans qu'elle implique cependant une destruction de la structure sociale et des institutions. Des développements internes tels que la croissance économique et une élévation de la conscience de classe pourraient permettre d'achever la construction d'une société pleinement socialiste. Cette possibilité, on le sait, ne s'est pas réalisée. Voir Mandel, Ernest, *Traité d'économie marxiste*, Union générale d'éditions, Paris, 1962 et *The Inconsistencies of State Capitalism*, International Marxist Group, pamphlet, 1969. Trotsky, Leon, *La révolution trahie*, Union générale d'éditions, Paris, 1969. Pour une très intéressante analyse des sociétés socialistes et des différentes théories sur ces sociétés, voir aussi Lane, David, *The Socialist Industrial State*, London : George Allen & Unwin, 1976 dans laquelle, comme le titre même de l'ouvrage l'indique, ces sociétés sont caractérisées comme des sociétés de socialisme d'État.

sociales. Cette question ne peut être résolue qu'au niveau de l'analyse de la transition des formations sociales. Mais dans la mesure où les formations sociales se caractérisent par une articulation spécifique de modes de production de la socialité, il en résulte, du point de vue des systèmes de stratification sociale, une spécificité des voies de formation des nouvelles classes sociales. C'est ici que l'analyse sociologique rejoint l'analyse historique. Pour illustrer ce principe, nous examinerons les différentes voies de formation du prolétariat dans les trois formations sociales qui ont été les premières à effectuer la transition au mode de production capitaliste de la socialité : l'Angleterre, la France et l'Allemagne. À cette fin, nous nous référerons au traitement de la question fait par Daniel Bertaux qui, à son tour, fait largement appel aux recherches des historiens <sup>316</sup>.

Deux constats président à ce traitement : le premier, que le processus de formation des nouvelles classes ouvrières a été différent selon les pays, selon les "lieux" (géographiques et historiques), et selon les pôles où s'est développée la révolution industrielle; le deuxième, que la prolétarisation a été un processus vécu non pas par des individus mais par des familles. Ce deuxième constat est d'autant plus important que les femmes et les enfants ont vécu la prolétarisation non pas comme conséquence indirecte de la prolétarisation des hommes adultes, mais directement par leur incorporation massive dans le travail des usines.

D'où sont venus les prolétaires en Angleterre? Suivant l'historien E. Michel, les travailleurs d'usine "ne sont venus de l'artisanat qu'en infime partie; pour la grande majorité, ils ont été recrutés parmi les anciens travailleurs de l'industrie à domicile de la campagne qui avaient abandonné la culture, parmi les ouvriers agricoles et les paysans qui avaient été chassés de leur maison par la clôture des domaines; finalement, parmi les enfants et les ouvriers fournis par les asiles de pauvres ou les orphelinats" <sup>317</sup>. À l'origine de la formation du prolétariat anglais se trouve donc surtout un processus d'abandon et de dépossession qui a lieu dans la campagne. Ce processus est bien connu : c'est le résultat du mouvement d'appropriation des terres communales par l'aristocratie foncière, le mouvement dit des "enclosures" <sup>318</sup>.

Pour la France, l'histoire de la formation du prolétariat est mal connue. Voilà pourtant deux remarques significatives : la première, due à l'historien Dupeux, montre que "Contrairement aux ouvriers des métiers, les ouvriers de la grande

<sup>316</sup> Bertaux, Daniel, *Destins personnels et structure de classe*, Presses Universitaires de France, Paris, 1977, chap. 5. La formation du prolétariat.

<sup>317</sup> Cité par Bertaux, Daniel, *ibid.*, p. 150.

<sup>318</sup> Une fraction de l'aristocratie anglaise, celle qui se lance dans la production et le commerce de laine, commence par enclorre ses propres terres déjà dès le XVI<sup>e</sup> siècle; puis, elle vient à incorporer les terres communales. C'est le mouvement dit "des enclosures" qui s'effectue d'une manière systématique à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et aboutit à la disparition presque complète de la petite paysannerie anglaise et écossaise. Voir aussi Marx, Karl, *Le Capital*, *ibid.*, tome I, Section VII, chap XXIV, 2. L'expropriation de la population rurale.

industrie sont issus d'un milieu bien différent, le milieu rural. Non pas que beaucoup de paysans propriétaires aient abandonné leur exploitation; le parcellaire lui-même met son espoir dans l'achat d'un lot de terre plus que dans la quête d'un emploi industriel. Mais les salariés de l'agriculture, ceux aussi de la fabrique dispersée, qui subit la concurrence implacable de l'usine, espèrent échapper au chômage et obtenir des salaires moins misérables en gagnant les villes <sup>319</sup>. La deuxième remarque est reprise notamment par M. Foucault : à partir du XVIIe siècle s'est mis en place un système de renfermement et de mise au travail de toute une population vagabonde et mendicante <sup>320</sup>. Bertaux en retire la conclusion qu'à la différence de l'Angleterre, où c'est l'aristocratie (on devrait dire plutôt : une fraction de l'aristocratie) qui s'approprie des terres des paysans, en France c'est au contraire la paysannerie riche, de concert avec la bourgeoisie urbaine, qui confisque la terre, et ceci, non pas par l'expropriation violente mais par l'achat. Bertaux appelle cette voie française, "l'expulsion par le droit". L'enclosure des terres est en France, une conséquence de l'achat, de l'appropriation privée par le droit et non pas, comme en Angleterre, l'origine de l'appropriation privée.

Bertaux remarque encore qu'en plus de ces processus d'expropriation de la population rurale se trouvent aussi à l'origine de la prolétarianisation des processus "latéraux", notamment le monopole commercial, l'usure, et ce qu'il appelle "la prolétarianisation sur pied" dans laquelle joue comme mécanisme central d'une part les meilleurs salaires payés par l'industrie, d'autre part la misère à la campagne <sup>321</sup>.

En Allemagne, enfin, et suivant l'historien Kuczynski, "Les ouvriers d'usine se recrutaient avant tout parmi les artisans dépouillés de leur propriété, les ouvriers à domicile, les journaliers agricoles qui ne possédaient aucun lopin de terre, les vagabonds de toute sorte et les travailleurs des manufactures centrales" <sup>322</sup>. Ce qui est expliqué par le maintien de l'ordre féodal en Allemagne qui fixe la population rurale à la terre. En résumé, si en Angleterre et en France la classe ouvrière moderne se constitue essentiellement à partir de la population paysanne -bien que, dans un cas, des petits propriétaires ruraux, dans l'autre cas des paysans pauvres et des salariés de l'agriculture-, en Allemagne elle provient des artisans pauvres, des ouvriers à domicile ou des manufactures, et des salariés de l'agriculture.

Cette différence dans les voies de formation du prolétariat renvoie d'une manière directe à l'articulation spécifique des modes de production de la socialité qui caractérise chacune de ces formations sociales à l'époque de cette formation. En effet, le cas anglais est celui d'une formation sociale dans laquelle

<sup>319</sup> Cité par Bertaux, Daniel, *ibid.*, p. 152.

<sup>320</sup> Voir à cet égard Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972, chap. II Le grand renfermement, spéc. pp. 75/82.

<sup>321</sup> Bertaux, Daniel, *ibid.*, pp. 165/78.

<sup>322</sup> Cité par Bertaux, Daniel, *ibid.*, p. 151.



l'établissement de la dominance du mode de production capitaliste de la socialité se fait au moyen de la capitalisation de la rente foncière à une étape très précoce (XVIIe siècle) -le capitalisme commercial étant encore insuffisamment développé et le capitalisme industriel pratiquement inexistant-. Cette capitalisation de la campagne a passé par l'"enclosure" des terres à laquelle nous nous sommes référées. Le cas français, par contre, est celui d'une formation sociale qui, à la suite de la révolution et, donc, par le moyen du pouvoir d'État, amorce le procès d'établissement du mode de production capitaliste de la socialité non pas par la propriété terrienne de rente foncière, mais par le commerce et l'industrie. D'où une expropriation de la noblesse et l'attribution d'un statut de propriété (par le droit) à la petite exploitation de la terre (à la fin du XVIIIe siècle). Le cas allemand, enfin, est celui d'une formation sociale retardataire dans laquelle la noblesse foncière demeure féodale -elle ne devient pas capitaliste ni, non plus, est expropriée-, de sorte que le processus de capitalisation s'amorce en dehors et à côté de la capitalisation de la rente foncière -essentiellement dans l'industrie- bien entré déjà le XIXe siècle. D'où la fixation des paysans et la formation du prolétariat à partir des artisans, des ouvriers et des journaliers agricoles <sup>323</sup>.

La conséquence la plus importante que nous devons tirer du constat de la différence des voies de formation des nouvelles classes sociales est que le rôle social (économique, politique et idéologique) des individus n'est pas déterminé par leur origine de classe, mais par leur situation de classe, c'est-à-dire par la position objective qu'ils occupent dans le système de stratification sociale. Certes, la question de leur origine n'est pas négligeable -bien au contraire, elle entre nécessairement dans l'explication des modalités spécifiques des conflits de classe repérables au niveau des formations sociales-, mais elle n'affecte pas la *nature* de ces conflits. Ainsi, par exemple, le fait que la classe ouvrière se soit formée à partir de paysans ou d'artisans n'affecte pas sa position objective face à la classe capitaliste.

## 5.8. Le mécanisme de l'héritage dans une organisation sociale classiste.

[Retour à la table des matières](#)

---

<sup>323</sup> Pour l'analyse de ces trois cas voir Poulantzas, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, Maspéro, Paris, 1972, tome 1, 4 : Sur les modèles de la révolution bourgeoise. Poulantzas signale qu'en Allemagne l'expropriation des petits producteurs agricoles et la concentration de la propriété terrienne aux mains des hobereaux a comme résultat une transformation massive des paysans en ouvriers agricoles. À la différence de l'Angleterre et de la France qui envoient leurs paysans dans les villes -par la violence dans un cas, par le droit dans l'autre- où ils deviendront des ouvriers, en Allemagne ces paysans deviendront d'abord des salariés de l'agriculture avant de devenir des prolétaires.

Un mode de production de la socialité n'existe qu'en se reproduisant et, lorsque le mode comporte une stratification sociale, il n'existe qu'en reproduisant les rapports sociaux stratifiés qui le caractérisent. C'est notamment chez Nicos Poulantzas que nous trouvons une distinction claire des deux aspects de cette reproduction : la reproduction des *places* qu'occupent les agents et qui marquent la détermination *structurelle* des classes, et la reproduction-distribution des agents eux-mêmes parmi ces places <sup>324</sup>. Or, Daniel Bertaux introduit ici une importante précision : ces "agents" ne sont pas, à strictement parler, des individus, mais des *familles* et la reproduction ne porte pas sur des familles individuelles mais sur des *classes de familles*, à savoir les familles *de classe*. C'est alors qu'il devient pleinement visible le rôle que joue l'héritage dans la reproduction des familles de classe bourgeoise et, plus généralement, des classes dominantes. Nous consacrerons cette section à l'examen que fait Bertaux de la logique sociale qui préside à la distribution des êtres humains (distribution que Bertaux appelle "anthroponomique") dans les classes sociales.

Le point de départ de cet examen est le rôle que joue la famille d'origine en tant que milieu social. Non pas, certes, la famille considérée d'une manière générale, mais exactement le milieu de classe de la famille. C'est au sein de ce milieu de classe familial que les individus sont reproduits non pas non plus au sens seulement biologique du terme mais au sens social. En ce sens, justement, les individus sont reproduits selon des modes radicalement différents puisque les pratiques, autant matérielles que culturelles, structurées autour des familles diffèrent suivant l'appartenance de classe des familles. Il est clair que la position de classe familiale a une incidence sur l'aspect matériel de la reproduction des individus -conditions matérielles de leur vie : nourriture, logement etc.-, mais il est plus important encore de voir que produire un être humain c'est non seulement produire un corps mais aussi, et surtout une structure profonde de personnalité. Bertaux en retirera l'hypothèse décisive suivante : "-si dans chaque classe sociale les familles produisent des enfants (...) qui deviennent eux-mêmes des membres de cette classe-, ce n'est pas dû seulement ni même principalement aux effets des "institutions de distribution" : l'appareil scolaire, ou "la famille" comme milieu plus ou moins "cultivé"; c'est dû d'abord au fait que les enfants y sont *produits* différemment ( ...) structurés différemment, au niveau de (...) la structure profonde de leur personnalité" <sup>325</sup>.

Cette hypothèse commence par mettre en question le rôle premier ou principal octroyé, soit même dans certaines perspectives marxistes à l'appareil scolaire <sup>326</sup>, soit dans la sociologie académique, via la notion générale de "famille", à la

<sup>324</sup> Poulantzas, Nicos, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Éditions du Seuil, Paris, 1974, p. 32.

<sup>325</sup> Bertaux, Daniel, *ibid.*, p. 72.

<sup>326</sup> À cet égard, Bertaux vise explicitement la thèse développée par Louis Althusser in "Idéologie et appareils idéologiques d'État", *La Pensée*, No. 151, mai-juin, 1970.

"socialisation" <sup>327</sup> : d'une part, l'appareil scolaire ne fait que renforcer des orientations déjà fixées au niveau de la personnalité, d'autre part ces orientations sont fixées non pas par la Famille (en général), mais par le milieu social de classe de la famille d'origine. Ici, l'hypothèse de Bertaux rejoint la théorie de la socialisation comme théorie de la construction de la structure profonde de la personnalité, mais en l'articulant à une perspective sociologique et, plus spécialement, à une perspective dans laquelle la position de classe est considérée comme une détermination sociale décisive. C'est donc plutôt dans l'examen du mécanisme de l'héritage -au sens restreint de transmission d'un patrimoine matériel- que réside l'intérêt du travail de Bertaux -et, évidemment, surtout par rapport à l'analyse de la famille bourgeoise et, plus généralement, des familles possédantes-.

Une conclusion de Baudelot et Establet débute cet examen : "Outre sa fonction de consommation, écrivent-ils, la famille bourgeoise remplit une fonction idéologique. Elle assujettit le capitaliste aux fonctions que la reproduction du capital lui assigne. À la question "pourquoi accumuler?", dont la réponse se situe dans les lois objectives du mode de production capitaliste, la famille apporte une réponse (elle est là pour ça) : "Pour les enfants". C'est l'enfant qui permet de donner un sens idéologique au capital. Au centre du cercle de famille, voué à porter le nom et à tenir le rang, à recueillir l'héritage, l'enfant occupe, dans la classe bourgeoise, la place que la théologie assigne à l'incarnation" <sup>328</sup>. Or, ajoute Bertaux, si "c'est l'enfant du capitalisme qui confère un sens subjectif à l'accumulation du capital, c'est déjà le capital, la propriété privée du capital, qui a donné son sens à la production de l'enfant". Et ce sens n'est pas alors à attribuer à la pure subjectivité des capitalistes, mais au système de rapports qu'est l'héritage.

Qu'est-ce donc l'héritage? Pour l'essentiel, non pas tellement transmission de choses, mais transmission d'un rapport- le rapport de propriété privée. L'héritage est donc, au sens strict, rapport de transmission d'un rapport. En ce sens, ce qui est en jeu dans l'héritage ne serait pas la survie du capital en tant que tel, ni la survie de la lignée en tant que telle, mais la survie *du lien entre le capital et la lignée*. En ce sens aussi, et contre les apparences, ce n'est pas exactement que les générations "se transmettent" la propriété, ce serait plutôt la propriété qui produirait les propriétaires et la succession des propriétaires. La monogamie serait justement la forme sociale dans laquelle sont produits des propriétaires (privés) successifs. Bertaux réfère ici à Engels qui voyait déjà dans la monogamie imposée à la femme par l'homme (dont la polygamie avouée ou cachée n'en était nullement gênée, remarquait Engels), la conséquence de la concentration de richesses

<sup>327</sup> Et Bertaux rappelle ici que déjà Pitirim. Sorokin, fondateur des recherches en mobilité sociale, avait proposé l'idée des "institutions d'orientation" : essentiellement la famille et l'école.

<sup>328</sup> Baudelot, Christian - Establet, Roger, *L'école capitaliste en France*, Maspéro, Paris, 1971, p. 293.

importantes dans les mains des hommes <sup>329</sup>. Mais Engels, en parlant d'un "désir de léguer ces richesses aux enfants", n'expliquait pas l'origine de ce "désir". Bertaux propose d'y voir une nécessité politico-structurelle du présent, celle justement de consolider le rapport d'appropriation privée. Voilà pourquoi la monogamie et l'héritage visent la transmission d'un rapport plutôt, simplement, que celle d'un patrimoine.

À ce moment de la démonstration, il aurait fallu que Bertaux articule l'analyse de la fonction de l'héritage à l'hypothèse sur le rôle de la famille de classe dans la formation de la structure profonde de la personnalité des nouveaux membres de la classe. Il ne réalise pas cette articulation et, pourtant, son examen des formes nouvelles de propriété capitaliste lui aurait fourni des éléments suffisants pour résoudre la question posée par cette articulation. En effet, avec les sociétés par actions et l'intensification de la concentration capitaliste les liens des familles bourgeoises aux capitaux se sont transformés et, avec eux, le type de lien entre lignées et propriétés. Ce lien au capital s'est, en quelque sorte, distendu parce que, d'une part, la propriété ne porte plus sur un capital "précis" -des usines, par exemple- (même si un certain nombre de familles continuent à avoir ce type de lien) mais sur un capital "abstrait" -le portefeuille d'actions-. La différence n'est pas mince, car dans le premier cas, la transmission du capital par héritage exige la transmission d'un certain type de "savoir-faire" et, plus généralement, de "personnalité" qui n'est pas la même qu'exige la transmission d'un capital "abstraite". Mais, d'autre part, parce que la concentration du capital dépouille nombre de familles bourgeoises du rapport propriété familiale/gestion de la propriété, voire même du rapport propriété/gestion et les confine à la gestion du capital. C'est pourquoi le lien se transforme pour devenir rapport de la famille (bourgeoise) à la gestion du capital. Ce que l'on transmet alors dans la famille bourgeoise c'est plus que jamais, ou plus clairement encore que jamais, une "structure de personnalité" de gestionnaire du capital <sup>330</sup>.

## 5.9. Modes de production et organisations sociales classistes : la typologie de Samir Amin.

[Retour à la table des matières](#)

<sup>329</sup> Engels, Friedrich, L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État, Éditions sociales, Paris, 1954, p. 73.

<sup>330</sup> Si, comme le voit bien Bertaux, "du point de vue du capital, les propriétaires d'actions sont interchangeables" -tandis que les propriétaires d'usines ne le sont pas- (Bertaux, Daniel, *ibid.*, p. 78), du point de vue du capital aussi les *gestionnaires* du capital, dont la fonction est d'administrer l'accumulation, ne le sont pas non plus.

Tel que défini au chapitre 2 de la première partie de cet ouvrage, un mode de production de la socialité se caractérise par un ensemble de propriétés qui peuvent être examinées suivant un certain nombre de dimensions : économique, politique, normative et idéationnelle. Cependant, et dans la mesure où la production des formes de la socialité humaine est une production sociale, la forme des rapports sociaux dans lesquels s'effectue cette production est un indice décisif pour appréhender la forme, le mode de celle-ci. Il n'y a aucun paradoxe à affirmer simultanément que la socialité se produit dans et par des rapports sociaux spécifiques. Cette spécificité, à son tour, peut être appréhendée à partir du rapport que les individus entretiennent entre eux à la suite ou comme conséquence de leurs rapports aux moyens de production de la vie matérielle. En ce sens, le contrôle, la maîtrise, ou la possession des forces productives de la vie matérielle et, tout particulièrement, des moyens de production de celle-ci constitue, à son tour, un indice décisif pour appréhender la forme spécifique sous laquelle se présentent les rapports sociaux à ce niveau de l'analyse.

D'un point de vue logique mais aussi empirique ou historique, ce critère du contrôle, maîtrise, ou possession des moyens de production permet d'opérer une première et très générale classification des modes de production de la socialité suivant que ce soit la communauté qui contrôle, maîtrise, ou possède les moyens de production de la vie matérielle, ou que ce soit une fraction de celle-ci qui exerce ce contrôle ou maîtrise, ou détient cette possession. Dans le premier cas, nous avons affaire à des modes non classistes de production de la socialité, dans le deuxième cas à des modes classistes. Dans les modes de production non classistes l'inégalité n'est pas inexistante, mais elle n'est pas fondée sur le rapport aux moyens de production. Ce serait par exemple le cas des inégalités fondées sur l'appartenance sexuelle (voir, à cet égard, la section 5.8. précédente). (D'ailleurs, et comme cet exemple permet de le voir, ces inégalités peuvent ne pas être fortuites ou accidentelles et engendrer des structures durables de domination). Dans les modes de production classistes, d'autre part les inégalités de classe ne constituent pas la seule forme d'inégalité sociale, mais premièrement elles donnent lieu à des structures durables de domination, deuxièmement elles ont des effets importants, sinon décisifs sur d'autres formes de domination. Ces inégalités de classe, si elles reconnaissent toujours la même origine, à savoir le contrôle, la maîtrise, ou la possession des moyens de production de la vie matérielle par une fraction de la communauté, elles diffèrent du point de vue du mécanisme de leur production suivant la forme de ce contrôle, maîtrise, ou possession. C'est pourquoi l'analyse de cette forme permet de construire une typologie des modes de production classistes de la socialité.

Nous retrouvons chez Samir Amin une typologie construite suivant une telle analyse<sup>331</sup>. Dans cette typologie, en effet les modes de production sont caractérisés surtout par deux variables : le niveau de développement des forces productives et la forme d'appropriation du surproduit suivant le type ou la forme du rapport à ces forces (contrôle, maîtrise, ou possession), celle-ci étant la variable déterminante dans la caractérisation du mode. D'ailleurs, cette typologie se double, chez Samir Amin, d'une théorie de l'évolution des sociétés humaines dans laquelle à chaque étape ou phase de cette évolution correspond un mode de production dominant suivant une séquence nécessaire. Nous reprendrons l'essentiel de la proposition de Samir Amin afin d'illustrer une analyse des structures classistes conduite au niveau des modes de production de la socialité.

Samir Amin distingue cinq modes de production à savoir, 1. le mode de production "communautaire primitif", 2. le mode de production tributaire, 3. le mode de production esclavagiste, 4. le mode de production "petit marchand simple" et 5. le mode de production capitaliste - auxquels il faudrait ajouter, toujours suivant Amin, le mode de production étatique (ou mode de production soviétique, ou encore mode collectiviste d'État) déjà entrevu comme possible sinon comme réalisé dans un certain nombre de formations sociales contemporaines. D'ailleurs, pour Amin, à ce dernier mode devrait suivre un mode de production communiste correspondant à un niveau supérieur de développement des forces productives. De ces sept modes, trois présentent une structure sociale non classiste (les modes de production communistes et le mode de production marchand simple), et les quatre autres une structure classiste spécifique. Ce sont ces derniers qui retiendront surtout notre attention.

Soit, d'abord, le *mode de production tributaire*. Dans ce mode, les producteurs ne sont pas séparés de leurs moyens de production. Le développement des forces productives, bien que faible, permet pourtant un surproduit constant et, donc, une certaine accumulation. La classe dirigeante, qui monopolise les fonctions de centralisation et de gestion de ce surproduit et, en général, d'administration (politique) de la communauté s'approprie, de par cette position, et sous la forme de tribut, d'une partie de ce surproduit. Le mode se caractérise donc au niveau de la structure de classes par la séparation de la société en deux classes essentielles : la paysannerie, organisée en communautés, et la classe dirigeante.

Pour Amin, ce qu'on appelle "mode de production féodal" n'est qu'une variante du mode de production tributaire même si celui-ci tend presque toujours à se féodaliser, c'est-à-dire que la classe dirigeante tend à se substituer à la communauté dans la propriété éminente privative du sol -qui est le moyen de production principal étant donné que l'économie est essentiellement agricole-. Dans cette variante donc la structure classiste comporte une classe dominante,

---

<sup>331</sup> Cf. Amin, Samir, *Le développement inégal*, Les éditions de minuit, Paris, 1973 et *Classe et nation*, Les éditions de minuit, Paris, 1979.

celle des maîtres du sol, et une classe dominée, celle des tenanciers-serfs, l'appropriation du surplus se fait par voie du droit et, pourrions-nous ajouter, elle prend la forme de rente, soit en travail, soit en espèces, soit, enfin, en argent. Pour Amin, les formes féodales apparaissent comme un cas limite en ce sens que la communauté est particulièrement dégradée puisqu'elle perd la propriété éminente du sol. La propriété féodale n'est pas pour autant radicalement différente de la propriété tributaire : elle constituerait une espèce primitive correspondant au caractère faible et décentralisé du pouvoir politique (propriété seigneuriale, par exemple, en Europe, comparativement à la propriété éminente de l'État dans les grandes formations sociales tributaires de l'Asie).

Qu'en est-il du *mode de production esclavagiste*? Pour Amin, il reste exceptionnel et, de surcroît, coexistant avec des niveaux très différents de développement des forces productives, car on le retrouve aussi bien dans la Grèce antique que dans les plantations des Amériques aux XVIIe et XIXe siècles. Ce mode fait du travailleur et, par suite, de sa force de travail, la propriété du seigneur esclavagiste. C'est par ce biais que celui-ci s'approprie du travail du producteur.

Le *mode de production marchand simple se distingue des modes communistes* -soit du communisme "primitif", soit du communisme que l'on pourrait appeler "avancé"- par le fait que, dans ce mode, les moyens de production appartiennent à chaque producteur plutôt qu'à la communauté. Le résultat est cependant une organisation sociale également non classiste. Si aucune société n'a jamais été fondée sur ce mode caractérisé par l'égalité de petits producteurs libres et l'organisation d'échanges marchands entre eux, par contre il existe fréquemment une sphère régie par ces rapports marchands simples, en particulier la sphère de la production artisanale quand elle est suffisamment dissociée de la production agricole.

Le *mode de production capitaliste*, qui correspond à une étape de développement impétueux des forces productives, s'organise autour de la propriété des moyens de production -principalement les machines : révolution industrielle- par la classe dominante capitaliste ou bourgeoise, la classe dominée ou prolétariat n'ayant que la propriété de sa force de travail qu'elle vend sur le marché (salarial). Ce mode présente comme une autre caractéristique propre sa généralisation à l'ensemble des formations sociales, c'est-à-dire son internalisation, et ceci, sous la forme d'un capitalisme "central" et d'un capitalisme "périphérique" - les formations sociales du capitalisme "central" occupant une position dominante dans le système des formations sociales (voir sections 4.7. et 4.8. de cette partie). Cette remarque a une portée décisive chez Samir Amin puisque la problématique de la transition au capitalisme présente, dès lors, deux cas fondamentalement différents : celui des situations de transition au capitalisme central (Europe et Japon), et celui des situations de transition au capitalisme périphérique où s'exerçait et s'exerce toujours la domination du capital externe.



Cette remarque n'affecte pas la structure classiste au niveau le plus général du mode de production (bourgeoisie vs. prolétariat) mais, par contre, elle a des conséquences importantes au niveau de l'analyse de la structure classiste des formations sociales centrales et périphériques.

Enfin, le *mode de production collectiviste d'État* se caractériserait par une centralisation étatique du capital et une nouvelle structure sociale de classes, la bureaucratie jouissant d'une position sociale dominante de par le contrôle de ce capital -et non pas de par sa possession, comme dans le cas de la bourgeoisie- (voir section 5.6. de cette partie).

De cette typologie, nous pouvons tirer un certain nombre de conclusions importantes :

1. les sociétés humaines, malgré leur extrême diversité, présentent un nombre réduit de modes de production de la socialité;
2. au niveau de l'analyse de ces modes, les structures classistes se présentent comme des structures dichotomiques : une classe dominante et une classe dominée;
3. ces structures dichotomiques -et les modes de production de la socialité correspondants- constituent des outils méthodologiques, des éléments analytiques auxquels ne peut d'aucune manière être réduite la réalité sociale;
4. ils constituent pourtant des outils méthodologiques indispensables, y compris dans l'analyse des phénomènes de classe, car ils permettent de déceler la contradiction sociale fondamentale présente au sein des formations sociales stratifiées (voir la section 5.8. de la première partie de cet ouvrage).

## 5.10. La théorie lukacsienne de la conscience de classe

[Retour à la table des matières](#)

La théorie des formations sociales doit à Georg Lukàcs (1885-1971) l'élaboration la plus pénétrante et la plus achevée de la problématique de la conscience de classe <sup>332</sup>. Cette problématique s'organise, d'emblée, chez Lukàcs,

---

<sup>332</sup> Lukàcs, Georg, "La conscience de classe", in *Histoire et conscience de classe* (1923), Les éditions de minuit, Paris, 1960.

autour des questions décisives suivantes : 1. Que faut-il entendre (théoriquement) par conscience de classe? 2. Quelle est la fonction de la conscience de classe ainsi comprise (pratiquement) dans la lutte de classes elle-même? Et, plus particulièrement, cette fonction, a-t-elle pour le prolétariat une signification tout autre que pour toutes les autres classes apparues jusqu'ici dans l'histoire? Enfin, 3. l'essence et la fonction de la conscience de classe, forment-elles une unité, ou bien peut-on y distinguer des gradations et des couches? Et, plus particulièrement, quelle est leur signification pratique dans la lutte de classe du prolétariat?

La contribution de l'élaboration lukacsienne de ces questions consiste essentiellement en ce que, 1. une distinction claire est introduite entre, d'une part, la conscience de classe, c'est-à-dire la conscience objective de classe et, d'autre part, les pensées empiriques effectives, la conscience psychologique, la manière dont les individus pensent et vivent leur situation de classe; 2. la fonction de la conscience de classe dans les luttes de classes est comprise comme fonction historiquement déterminée et, donc, variable. En ce sens, et plus particulièrement, la conscience de classe s'avère une condition nécessaire de la lutte seulement pour la classe prolétarienne; 3. s'il faut reconnaître des gradations dans la conscience de classe, celles-ci s'avèrent décisives en ce qui concerne la lutte de classe du prolétariat. Nous nous attacherons surtout aux aspects généraux de cette élaboration puisque les aspects qui concernent la lutte du prolétariat relèvent plutôt d'une théorie de la transition du capitalisme au socialisme.

Si la conscience de classe n'est pas la conscience psychologique des individus qui appartiennent à une classe sociale, elle ne peut pas être observée, décrite, constatée : elle est une construction. Comment la conscience de classe est-elle construite? "En rapportant la conscience à la totalité de la société, signale Lukács, on découvre les pensées et les sentiments que les hommes *auraient eus*, dans une situation vitale déterminée, *s'ils avaient été capables de saisir parfaitement* cette situation et les intérêts qui en découlaient tant par rapport à l'action immédiate que par rapport à la structure, conforme à ces intérêts, de toute la société; on découvre donc les pensées, etc., qui sont conformes à leur situation objective". "Rapporter la conscience à la totalité de la société" signifie saisir celle-ci dans sa structure, et ceci, à partir de la position objective de classe. Ces positions objectives constituent des situations typiques déterminées dans le processus de production et par conséquent, leur nombre est limité et leur nature redevable d'une analyse "théorique" -et non pas purement empirique-. C'est pourquoi Lukács peut définir la conscience de classe comme "la réaction rationnelle adéquate qui doit, de cette façon, être *adjudgée* à une situation typique déterminée dans le processus de production".

Deux problèmes de la plus grande importance se posent immédiatement. D'abord, si la conscience de classe ne coïncide pas nécessairement avec la conscience "empirique", comment expliquer cette distance? Ensuite, quelles sont les chances, pour une situation typique déterminée dans le processus de

production, de pouvoir saisir la structure de la société? C'est la réponse à cette dernière question qui commande la réponse que l'on fournira à la première. La catégorie lukacsienne de "possibilité objective" permet de construire cette réponse.

Pour Lukàcs, en effet, toutes les situations sociales typiques n'offrent pas la même possibilité objective de saisir la structure de la société. Par conséquent, la vérité ou la fausseté d'une conscience de classe constitue des caractéristiques objectives dépendantes de la possibilité de saisir la structure de la société qu'offrent les diverses situations sociales typiques. Par conséquent aussi la fausse conscience n'est pas un phénomène purement et simplement psychologique, bien au contraire la "fausseté", l'"illusion", contenues dans une (...) situation de fait, écrit Lukàcs, ne sont pas quelque chose d'arbitraire, mais (...) l'expression mentale de la structure (...) objective". Les rapports entre conscience de classe et conscience psychologique s'avèrent alors complexes car ce n'est nullement la même chose une conscience psychologique fautive correspondant à une situation sociale typique qu'offre la possibilité objective d'une conscience vraie, qu'une conscience psychologique fautive correspondant à une situation sociale typique qui n'offre comme possibilité objective qu'une conscience illusoire. Dans ce dernier cas, la fausseté de la conscience psychologique est un phénomène de structure, tandis que dans le premier elle est un phénomène de conjoncture. Ainsi, "ce qui importe, c'est la question suivante : jusqu'à quel point la classe en question accomplit-elle "consciemment", jusqu'à quel point "inconsciemment", jusqu'à quel point avec une conscience "juste", jusqu'à quel point avec une conscience "fautive", les tâches qui lui sont imposées par l'histoire? " <sup>333</sup>.

Il serait faux de dégager de cette perspective un déterminisme sans nuances. Si une position sociale offre seulement la possibilité d'une conscience fautive - comme dans le cas de la bourgeoisie-, la vérité d'une conscience de classe est aussi une possibilité offerte par des positions sociales et nullement une nécessité : la conscience (psychologique) du prolétariat peut demeurer fautive même si une conscience de classe vraie est une possibilité objective qu'offre sa situation de classe. La coïncidence entre conscience psychologique et conscience de classe apparaît alors clairement comme le résultat d'un *processus* dont le sujet -le prolétariat- est responsable <sup>334</sup>. Loin d'être un déterminisme du comportement ou

<sup>333</sup> Et à la suite de son analyse des possibilités objectives de saisir la structure de la société capitaliste qu'offrent les positions sociales typiques de la bourgeoisie et du prolétariat, Lukàcs pourra affirmer que :

1. "la barrière qui fait de la conscience de classe de la bourgeoisie une "fautive" conscience est objective; c'est la situation de classe elle-même";
2. "il y a, même dans la "fautive" conscience du prolétariat, même dans ses erreurs de fait, une *intention axée sur le vrai*". (Lukàcs, Georg, *ibid*, pp. 76 et 97).

<sup>334</sup> "Car l'intention objectivement axée sur le vrai, qui est inhérente même à la "fautive" conscience du prolétariat, n'implique absolument pas qu'elle puisse venir d'elle-même à la lumière -sans intervention du prolétariat. Au contraire; c'est seulement en intensifiant son caractère conscient, en agissant consciemment et en exerçant une autocritique consciente que

de l'action, la perspective de Lukàcs implique une détermination sociale du possible -et de l'impossible-.

Cependant, le possible -la conscience de classe vraie du prolétariat- se présente, chez Lukàcs, comme saisie *parfaite* de la situation, c'est-à-dire comme connaissance achevée. Ce possible, est-il un possible non pas seulement social mais aussi, et avant tout, cognitif? En d'autres termes, est-il possible d'affirmer que le prolétariat peut arriver à une connaissance parfaite de sa situation?

La théorie de la conscience de classe de Lukàcs doit une partie de son inspiration à Max Weber. Lorsque Lukàcs définit la conscience de classe comme réaction *rationnelle* adéquate qui doit être *adjudgée* à une situation il a certainement en vue la méthodologie des types idéaux de Max Weber <sup>335</sup>, et ceci, dans deux aspects : en se référant à la rationalité de la réaction et à l'attribution d'un comportement <sup>336</sup>. Mais une différence décisive sépare Lukàcs de Weber en ce point : tandis que pour Weber le type idéal est, justement, une construction idéale, c'est-à-dire qui ne se rencontre jamais dans la réalité et dont la fonction est purement méthodologique, la conscience de classe de Lukàcs est une possibilité réelle, elle commande même l'action historique <sup>337</sup>. La double idéalité du type idéal (connaissance achevée de la situation et parfaite rationalité de la réaction) qui est, chez Weber, de nature utopique se trouve, chez Lukàcs, attribuée comme possibilité réelle au sujet (le prolétariat). D'où, sans doute, une idéalisation du sujet historique.

---

le prolétariat transformera l'intention axée sur le vrai, la dépouillant de ses faux masques, en une connaissance vraiment correcte et de portée historique (...): elle serait évidemment impossible, si elle n'avait pas à son fondement cette intention objective (...". Lukàcs, Georg, *ibid.*, p. 98.

<sup>335</sup> D'ailleurs, il en fait lui-même référence dans une note au bas de page sans, malheureusement, s'étendre sur ce rapport. Cf. Lukàcs, Georg, *ibid*, note 1, p. 73.

<sup>336</sup> . Comme le signale J. Freund, le "type idéal" chez Max Weber, "consiste en une représentation idéale et conséquente d'une totalité historique singulière, obtenue par rationalisation utopique et accentuation unilatérale des traits caractéristiques et originaux, en vue de donner une signification cohérente et rigoureuse à ce qui apparaît comme confus et chaotique dans notre expérience purement existentielle". Il est "idéal" parce qu'il présente la structure logique de l'objet *indépendamment des fluctuations du réel*, et il est logique en ce qu'il présente le "dessin" *rationnel* de cette structure. Le "type idéal" commande la théorie weberienne de la "possibilité objective" -dont Lukàcs, nous venons de le voir, se sert encore et sans modification essentielle, car sa fonction est de permettre de se demander ce qui *aurait* pu arriver dans le cas considéré-. Cf. Freund, Julian, *Sociologie de Max Weber*, Presses universitaires de France, Paris, 1968, p. 55 et pp. 61/68. Et pour un exemple d'utilisation de la théorie de la possibilité objective, voir Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Librairie Plon, Paris, 1965. , pp. 317/23.

<sup>337</sup> . Lukàcs affirme, en effet : "Cette conscience n'est ni la somme ni la moyenne de ce que les individus qui forment la classe, pris un par un, pensent, ressentent, etc. Et cependant, l'action historiquement décisive de la classe comme totalité est déterminée, en dernière analyse, par cette conscience et non par la pensée, etc., de l'individu; cette action ne peut être connue qu'à partir de cette conscience. Lukàcs, Georg, *ibid*, p. 73

Comment échapper à cette idéalisation du sujet sans pour autant faire de la conscience de classe un simple outil méthodologique du sociologue? Il suffit de penser la conscience de classe comme "le maximum de réalité que saurait connaître une classe sociale sans heurter les intérêts économiques et sociaux liés à son existence en tant que classe". C'est ce que Lucien Goldmann appelait "conscience possible"<sup>338</sup> tout en la distinguant toujours de la "conscience réelle" - ce que la conscience connaît en fait de cette réalité pendant une certaine période dans une certaine formation sociale- et, surtout, tout en postulant que cette conscience possible ne saurait jamais connaître le maximum de réalité, autrement dit ne saurait jamais être une connaissance achevée.

Mais, d'autre part, cette conscience de classe ne doit pas être considérée comme un simple outil méthodologique élaboré par le sociologue : il faut la penser comme une virtualité réelle, comme conscience réelle possible élaborée par la classe au cours de son expérience sociale. Si, donc, d'une part elle ne coïncide toujours pas avec la conscience psychologique de tel ou tel individu ou de la classe en général (conscience "réelle"), d'autre part elle n'est pas non plus une construction utopique : comme l'a bien vu Lukàcs c'est elle qui décide, à partir de ses possibilités objectives et de sa réalisation subjective, l'action historique de la classe.

## 5.11. Ordres, castes, classes, statuts.

[Retour à la table des matières](#)

Dans la section 5.9. précédente nous avons signalé que d'un point de vue logique aussi bien qu'empirique ou historique le critère du contrôle, de la maîtrise, ou de la possession des moyens de production permet d'opérer une classification des modes de production de la socialité suivant leur structure de stratification en classes sociales et nous avons illustré une telle classification à l'aide de la typologie proposée par Samir Amin. Outre une première et générale classification de ces modes en classistes et non classistes, ce même critère permettait, suivant la forme d'appropriation du surproduit social permise par le type de rapport aux moyens de production, de spécifier ces différentes formes de stratification en classes sociales : paysannerie et classe dirigeante pour le mode de production tributaire de la socialité -et, dans la variante féodale, tenanciers-serfs et maîtres du sol-, esclaves et seigneurs esclavagistes pour le mode de production esclavagiste de la socialité, prolétariat et bourgeoisie dans le cas du capitalisme, enfin

---

<sup>338</sup> Goldmann, Lucien, *Recherches dialectiques*, Gallimard, Paris, 1959, p. 100.

producteurs et gestionnaires (ou bureaucrates) dans le collectivisme d'État. Or, appeler ces différentes "strates" du même terme de "classes sociales" comporte un avantage et un désavantage. L'avantage est que le même terme réfère à un même phénomène profond, à savoir que dans tous les cas nous avons affaire à un phénomène de domination fondée sur l'appropriation du surproduit, donc d'exploitation du travail des producteurs. Le désavantage est que l'usage d'un seul et même terme cache la spécificité de chacune de ces formes de domination ou d'exploitation. C'est pourquoi dans la littérature sociologique nous trouvons un double emploi du terme de "classe sociale" un emploi générique dans lequel le terme s'applique à toute forme de stratification fondée sur l'appropriation du surproduit via le contrôle, la maîtrise, ou la possession des moyens de production, et un emploi spécifique dans lequel le terme s'applique exclusivement à la forme de stratification propre au mode capitaliste de production de la société<sup>339</sup>. C'est pourquoi aussi nous trouvons dans cette littérature d'autres termes destinés à marquer cette spécificité : c'est tout particulièrement la catégorisation en ordres, castes, et classes. Nous examinerons cette catégorisation afin, en outre, de signaler son rapport avec la notion du statut.

---

<sup>339</sup> Ce double usage se retrouve déjà chez Marx. Dans *l'Idéologie allemande*, par exemple, Marx restreint l'usage du terme "classe" aux seules sociétés capitalistes -et utilise le terme d'"ordre" pour les sociétés étatiques précapitalistes (antiques ou féodales), c'est-à-dire pour les sociétés à dominance du mode de production tributaire- tandis que, par exemple, dans le *Manifeste communiste* il utilise le terme "classe" dans son sens générique ("L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, est l'histoire de la lutte de classes", y écrit-il, par exemple).

La stratification sociale en "ordres" -subdivisés eux-mêmes en "états" (allemand : *Stände*, anglais : *Estates*) est extrêmement fréquente. Et pour cause, car si on la retrouve dans les formations sociales à dominance du mode de production tributaire de la socialité -y compris dans sa variante féodale-, alors il faut s'attendre à la retrouver dans un très grand nombre de formations sociales et pendant une très longue période historique puisque ce mode a été dominant pendant des millénaires et pratiquement dans tous les continents. Qu'est-ce qui caractérise cette forme de stratification sociale? Selon R. Mousnier, "elle consiste en une hiérarchie de degrés ("estats", "conditions") distingués les uns des autres et ordonnés non d'après la fortune de leurs membres et la capacité de consommer qu'ont ceux-ci, non plus d'après leur rôle dans le mode de production des biens matériels, mais d'après l'estime, l'honneur, la dignité attachés par la société à des fonctions sociales qui peuvent n'avoir aucun rapport avec la production des biens matériels" <sup>340</sup>. Trois exemples, tirés de formations sociales très éloignées et dans le temps et dans l'espace, illustrent les ordres. Dans l'Inde, au début de la période védique, et suivant le *Rig-Véda*, les ordres du *Brahma* (poète et prêtre), du *Kshastra* (guerrier et chef) et du *Vis* (roturier). Dans la France des XVIe et VIIe siècles, les ordres ecclésiastiques, de la noblesse et du tiers état -qui embrasse le reste du peuple- <sup>341</sup>. Enfin, en Chine sous la dynastie des Ming et des Tsings, c'est-à-dire de 1368 jusqu'à la Révolution de 1912, au-dessous de l'empereur, de sa famille et d'une noblesse de dignitaires salariés, trois ordres encore stratifient l'ensemble de la population : l'élite, composée des magistrats et des titulaires de grades universitaires qui avaient vocation à devenir magistrats; le commun, c'est-à-dire cette fraction de la population qui vivait dans les occupations considérées comme respectables (agriculteurs, artisans, marchands); les ignobles, voués aux occupations considérées comme viles.

<sup>340</sup> Mousnier, Roland, *Les hiérarchies sociales de 1450 à nos jours*, Presses universitaires de France, Paris, 1969, p. 5. Nous faisons référence à ce texte de Mousnier parce qu'il est bien représentatif du traitement des ordres dans la littérature sociologique courante.

<sup>341</sup> Voici, et par rapport à la France de cette époque, un exemple de subdivision en "ordres particuliers" hiérarchisés, en "rangs", "degrez", ou "ordres subalternes" d'après un observateur contemporain. L'Ordre ecclésiastique embrasse la hiérarchie descendante des cardinaux, primats ou patriarches, archevêques, évêques, les trois Ordres sacrés des prêtres, diacres, sous-diacres, les quatre Ordres mineurs des acolytes, exorcistes, lecteurs, portiers, enfin les tonsurés. L'Ordre de la noblesse se subdivise, de haut en bas, en princes du sang, princes, parents plus éloignés du souverain, haute noblesse des chevaliers, distingués entre eux par leurs fiefs de dignité, dans l'ordre décroissant, duc, marquis, comte, baron, châtelain, enfin simple noblesse des gentilshommes de race, faisant profession des armes. Le tiers état comprend, de haut en bas aussi, les "gens de lettres", les avocats, les financiers, les "gens d'affaires", les marchands, etc. jusqu'aux "plus vils du menu peuple" "qui gagnent leur vie avec le travail de leurs bras" et, tout en bas de l'échelle, l'Ordre des mendiants valides, "vagabonds et gueux", qui vivent "en oisiveté et sans souci, aux dépens d'autrui". Cette énumération est tirée de Loyseau, Charles, *Traité des Ordres et simples dignitez (1610)*, par Mousnier, Roland, *ibid.*, pp. 61/62.



Les ordres se caractériseraient, en outre, par :

1. un consensus sur la légitimité de la hiérarchie des fonctions qui se répartissent entre les ordres;
2. une ordonnance des "états" et des "conditions" selon leur proximité ou leur éloignement de la fonction sociale du groupe dominant;
3. un style de vie propre à chaque "état" ou "condition";
4. une tendance à l'endogamie dans chacun des "états";
5. une tendance à l'hérédité de l'"état".

Il est tout à fait crucial de signaler que l'appartenance à un ordre "détermine en principe le degré de richesse ou le degré d'aisance de chacun, car le statut habilite à recevoir une plus ou moins grande part du revenu social sous forme de gages, traitements, salaires, primes, indemnités, pensions, rentes, services, exemptions d'impôts ou autres charges communes" <sup>342</sup>. En effet, le problème se pose alors d'expliquer un phénomène à première vue paradoxal, à savoir que ce n'est pas, dans le cas des ordres, le pouvoir économique ou la richesse qui fondent le prestige et la domination sociale mais, dirait-on, au contraire le prestige de certaines fonctions sociales dominantes qui possibilise la richesse et le pouvoir économique.

Bien entendu, ce phénomène n'aurait rien de paradoxal dans le contexte d'une explication fonctionnaliste de la stratification sociale, il peut même se présenter comme une preuve historique de l'hypothèse suivant laquelle la richesse et le prestige ne font que récompenser les services les plus importants requis -ou perçus comme étant requis par une société à un moment donné de son histoire (voir la section 5.4. précédente) <sup>343</sup>. Seulement cette "preuve" historique rencontre, plus que toute autre, le problème du mécanisme d'attribution ("*ascription*") de fonctions suivant surtout le lignage et/ou l'appartenance ethnique - plutôt que la capacité-. Ce n'est donc pas seulement qu'il n'y pas de rapport nécessaire entre capacités individuelles, importance sociale de la fonction, et prestige, c'est que c'est ce mécanisme d'attribution des fonctions suivant surtout le

<sup>342</sup> Mousnier, Roland, *ibid.*, p. 21.

<sup>343</sup> C'est, d'ailleurs, l'explication de Mousnier. "(...) un système de stratification sociale, écrit-il dans l'Introduction à l'ouvrage cité, est un mécanisme de récompenses et de punitions pour obtenir des individus, des groupes et des corps l'accomplissement des fonctions sociales ou nécessaires à la vie de la société ou jugées telles". Mousnier, Roland, *ibid.*, p. 7. (L'influence du fonctionnalisme de Davis et Moore est évidente : voir section 5.4.)

lignage et/ou l'appartenance ethnique qui caractérise les ordres. C'est pourquoi, d'abord, l'hypothèse fonctionnaliste ne trouve surtout pas dans les ordres une preuve de sa plausibilité, il s'avère, ensuite, que c'est ce mécanisme qu'il faut expliquer pour saisir la spécificité de la stratification en ordres <sup>344</sup>. Nous trouvons une telle explication chez M. Godelier <sup>345</sup>.

Godelier prend comme exemple l'organisation sociale de certaines cités de l'antiquité classique et constate qu'en effet le trait caractéristique de cette organisation est "l'existence d'une hiérarchie de groupes sociaux, d'ordres dont les membres se voyaient réserver ou interdire certaines activités, matérielles et non matérielles, selon qu'ils appartenaient ou n'appartenaient pas par la *naissance* à une *communauté* locale". À Athènes, par exemple, seuls les citoyens avaient accès à la terre -et pas seulement à la terre, car ils étaient les seuls à avoir le droit de pratiquer des cultes, de porter des armes, de remplir des magistratures judiciaires et d'exercer des charges politiques, ce qui était interdit aux étrangers. (Du même coup, d'ailleurs, seuls les citoyens pouvaient employer des esclaves). Il est donc vrai que c'était la condition de citoyen qui permettait aux individus et à leur groupe familial (*oikos*) l'accès aux moyens de production et non l'inverse. Mais il est alors aussi vrai que, l'appartenance à une Cité étant un fait de naissance, *les rapports de parenté servaient à la reproduction des ordres*.

Dans cette perspective, les ordres apparaissent comme le résultat du développement de formes sociales déjà existantes : "communautés tribales ou intertribales au sein desquelles s'étaient formées des hiérarchies héréditaires de groupes de parenté *s'excluant* mutuellement dans l'accomplissement des diverses activités matérielles et sociales qui produisaient et reproduisaient leur société". Le système des *castes* que l'on retrouve notamment en Inde n'en constitue alors qu'une forme extrême et rigide (endogamie de caste et nette séparation de fonctions selon la caste). Bien entendu, à chacune de ces activités ou fonctions s'attachait un ensemble de valeurs, un *statut* déterminant le *rang* mais, loin de correspondre à la "valeur" des individus, ces statuts et ces rangs étaient héréditaires ou tendaient, par des divers moyens, à l'être.

Ce qui est ici crucial est que l'inégalité des sociétés à ordres est une inégalité de droit, légale et légitime, et cette légitimation est fournie surtout sinon exclusivement par une référence à l'ordre surnaturel du monde <sup>346</sup>. Et le caractère

<sup>344</sup> Mousnier est obligé de reconnaître ce phénomène qui ne constitue pas pourtant pour lui un problème : il se borne à constater que si "l'évaluation des individus et leur classement dans la hiérarchie sociale (...) s'opèrent sans doute (sic) d'abord par leur fonction sociale principale, ce qu'ils exécutent pour le bien commun (sic) (...), d'autres critères entrent en ligne de compte dans l'évaluation, et, selon les sociétés, certains de ces critères sont des conditions pour exercer telle profession ou tel métier". Et il retient parmi ces critères autres la race, le lignage, les alliances matrimoniales, la pureté religieuse, etc. Cf. Mousnier, Roland, *ibid.*, p. 11.

<sup>345</sup> Godelier, Maurice, *L'idéal et le matériel*, *ibid.*, chap. 7.

<sup>346</sup> J. Habermas se réfère au même phénomène dans les termes suivants : "Lorsqu'apparaît, dans des sociétés tribales stratifiées, un système de statuts où des groupes de familles sont

crucial de ce fait réside en ce que, pour que des classes existent au sens spécifique de ce terme, il a fallu que soient abolies les distinctions entre les ordres, car les classes présupposent *l'égalité juridique* de tous les membres de la société en même temps que leur inégalité matérielle et sociale. Dans les sociétés de classe, des individus sont contraints de travailler pour d'autres individus non pas en vertu d'obligations directes familiales, politiques ou religieuses, mais en vertu de leur rapport purement économique aux moyens de production, rapport qui suffit à instaurer cette contrainte. En d'autres termes, si les rapports familiaux, politiques ou religieux fonctionnent comme des rapports de production dans le système des ordres, dans le système de classes ces rapports se présentent comme un fait purement économique. D'où la possibilité, autrement plus grande que par rapport à un système d'ordres, de concevoir la stratification des sociétés capitalistes comme un système de statuts fondés sur le prestige et reposant sur des capacités individuelles -que l'institution du marché aurait justement pour fonction de - reconnaître, de trier, et de récompenser- car l'égalité juridique formelle sert, dans ce cas, à justifier l'inégalité économique réelle comme étant la conséquence de propriétés individuelles.

Mais l'on peut voir alors la différence profonde qui existe entre le statut, le rang et le prestige dans des sociétés à ordres, et le statut, le rang et le prestige dans des sociétés de classe. Car, dans le premier cas, le statut, le rang et le prestige constituent des caractères objectifs, c'est-à-dire attachés à des fonctions ou à des positions sociales en vertu d'une "égalité" juridique, politique et/ou religieuse qui sanctionne et codifie l'inégalité -mais qui, certes, ne la crée pas- tandis que dans le deuxième cas ils constituent des caractères subjectifs parce que -et dans la mesure où- ils se substituent, dans la conscience, aux déterminations objectives de classe. Si dans les sociétés capitalistes l'égalitarisme juridique formel renvoie le problème de l'inégalité aux individus (à leurs propriétés telles que reconnues et valorisées dans et par le marché <sup>347</sup>, dans les sociétés à ordres l'inégalité des individus est renvoyée à une dimension supra-individuelle, voire suprasociale et surnaturelle.

---

hiérarchisés selon le prestige, les rôles sexuels et les rôles de reproduction sont relativisés : pour le statut social de l'individu, le rang de la famille auquel il appartient est plus important que la position propre au sein de la famille(...). La stratification sociale est liée aux caractéristiques de la part prise au pouvoir politique et à la position dans le processus de production, dès l'instant où l'État détermine à la place de la parenté la structure de la société. C'est à ce niveau seulement que la *notion d'autorité de fonction* prend son sens précis". Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome II, *ibid.*, p. 183. D'ailleurs, dans le même ouvrage, Habermas rappelle que c'est justement Max Weber qui a montré que les religions universelles sont dominées par un thème fondamental : celui de la légitimité de la répartition des biens entre les hommes. (*Ibid.*, p. 207).

<sup>347</sup> Ainsi, Mousnier croit pouvoir affirmer que "les sociétés de classes sont des sociétés à talents (sic)". Mousnier, Roland, *ibid.*, p. 34

*L'analyse des formations sociales.  
2e partie : Problématique*

## Chapitre 6

---

### La problématique de la reproduction

[Retour à la table des matières](#)

Dès ses débuts, la pensée sociologique s'est posé le problème de l'ordre social, de la continuité historique des formes de socialité, de la persistance au-delà des générations de structures et institutions sociales. Elle a dû cependant le faire dans le constat du changement et de la transformation qui affectent aussi, et de manière plus spectaculaire que par rapport à d'autres formes de vie sociale animale, les sociétés humaines. En effet, la sociologie est née au XIXe siècle dans les pays de l'Europe occidentale qui étaient les plus affectés par les changements et les transformations, et qui étaient affectés par des changements et des transformations à proprement parler radicaux -ce que la sociologie académique désigne sous le terme général de "révolution industrielle"-. Mais elle était aussi et en même temps préoccupée par la question de l'ordre social, et ceci dans un sens double : sociologique (comment se fait-il qu'il y ait une *structure* sociale?), et idéologique ou politique (comment assurer le bon fonctionnement de cette structure?). La sociologie académique a tour à tour privilégié soit une théorie de l'ordre et de la persistance, c'est-à-dire une théorie de la reproduction de la socialité, soit une théorie du changement et de la transformation -en particulier, au XIXe siècle, sous la forme de théorie de l'évolution des sociétés européennes. Au cœur de cette alternative se trouve la difficulté d'articuler une explication du changement et de la transformation à une explication des phénomènes de reproduction. Ce chapitre porte essentiellement sur la problématique de cette articulation.

Dans la théorie des formations sociales que nous développons dans la première partie de cet ouvrage, la théorie de la reproduction fait appel au concept explicatif central de la sédimentation des pratiques. La première section de ce chapitre examine la manière dont Sartre élabore ce concept dans sa notion du "pratico-inerte". La deuxième section constitue une revue de la problématique sociologique de la reproduction. Son objectif est de justifier la pertinence d'une théorie de la reproduction -qui, cependant, doit pouvoir être articulée d'une manière satisfaisante à une théorie du changement et de la transformation. Dans la section 6.3., et à l'aide d'une description ethnologique, nous pouvons constater le rôle de la distribution dans les conditions économiques de la reproduction et du changement. Les sections 6.4. et 6.5. explorent la question du normatif dans les phénomènes de la reproduction, voire de leur place dans le phénomène même de la socialité humaine. Les quatre dernières sections sont consacrées aux mécanismes matériels et idéationnels de reproduction des agents sociaux. L'hypothèse d'ensemble qui préside dans ce chapitre au traitement de la problématique de la reproduction est que celle-ci ne peut être examinée si ce n'est dans ses aspects économiques, normatifs, idéationnels et politiques.

## 6.1. Le phénomène de sédimentation des pratiques : le pratico-"inerte" chez Sartre

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons choisi le terme de "sédimentation», car il est celui qui exprime le mieux le phénomène qui se trouve au coeur d'une théorie de la reproduction. Un bref parcours par son étymologie sera, à cet égard, particulièrement éclairant.

Le mot "sédiment" vient du latin *sedimentum* et signifie "dépôt". À son tour, *sedimentum* est composé à partir du mot *sedere* qui signifie "être assis", "séjourner". Il retient donc l'idée d'une formation matérielle *persistante* -et même, dans certains cas particuliers, aboutissant à la formation de couches ou de strates-. Le terme de "sédimentation", pour sa part formé aussi à partir du latin *sedimentum*, privilégie l'aspect dynamique de ce phénomène -à un point tel que la problématique de la sédimentation soulève non seulement la question de la nature du processus mais aussi, parfois, celle de la "vitesse" de celui-ci. Dans le cadre d'une théorie de la reproduction sociale deux questions générales se posent immédiatement dès que nous faisons appel au concept de la sédimentation : d'abord, comment les pratiques produisent-elles concrètement des sédimentations, autrement dit comment ont-elles des effets persistants?, ensuite, comment se fait-

il que ces sédimentations puissent avoir des effets en retour sur les pratiques -et des effets de reproduction de ces pratiques?

Ces questions ont été traitées par J.P. Sartre dans le livre 1 intitulé "De la 'praxis' individuelle au pratico-inerte" de son ouvrage *Critique de la raison dialectique*<sup>348</sup>. La richesse de ce traitement empêche d'en donner ici et en quelques lignes une synthèse fidèle, encore moins d'essayer de réaliser une évaluation satisfaisante de ce traitement. Nous n'en retiendrons donc que certains aspects utiles à la compréhension de ce phénomène fondamental.

Le point de départ de Sartre est cette "découverte capitale de l'expérience dialectique", à savoir que "l'homme est 'médié' par les choses dans la mesure même où les choses sont 'médiées' par l'homme". Il s'ensuit -ou il y est signifié- que la pratique humaine, la "praxis", passe par les choses, c'est-à-dire ne peut pas s'exercer sans l'intermédiaire d'une matérialité qui lui est extérieure -c'est pourquoi le "travail" est le prototype de la pratique-. Mais, en même temps, cette matérialité constitue une "résistance" à la pratique humaine dans la mesure où elle lui impose des contraintes. Or, cette "résistance" n'a rien de purement "naturelle" : elle découle exclusivement de la finalité de la pratique. Plus exactement pour Sartre, "Il ne peut pas y avoir de *résistance* (...) qu'à l'intérieur d'un mouvement qui se détermine *en fonction de l'avenir*, c'est-à-dire d'une certaine forme d'intégration".

En effet, d'un point de vue encore statique -et toujours dans la perspective du sujet de la pratique-, dans le moment où le projet pratique traverse le monde environnant vers sa propre fin, il unifie ce monde, le totalise comme unité de ressources et de moyens ou, en d'autres termes, la pluralité "inerte" des choses devient totalité pour avoir été unifiée par la fin comme champ instrumentale. Mais d'un autre point de vue, d'un point de vue dynamique, nous voyons alors aussi que cette inertie n'est pas passive, bien au contraire elle est une inertie active parce qu'elle se retourne contre le projet pratique du sujet. Sartre exprime ce fait dans une formule saisissante : "L'Histoire, prise à ce niveau, offre un sens terrible et désespérant; il apparaît, en effet, que les hommes sont unis par cette négation inerte et démoniaque qui leur prend leur substance (c'est-à-dire leur travail) pour la retourner contre tous sous forme *d'inertie active* ( ... )". C'est pourquoi la matière apparaît comme totalité (présentement unifiée) totalisée (historiquement). Mais aussi comme matière active, comme activité matérialisée. À la question de savoir comment les pratiques produisent-elles des sédimentations, c'est-à-dire ont-elles des effets persistants, la réponse est à trouver dans le "statut" de la matérialité envisagée du point de vue de la praxis. "Si l'unité (matérielle) persiste, (...) c'est *par l'inertie* matérielle. Mais cette unité n'étant rien d'autre que le reflet passif de la praxis, c'est-à-dire d'une entreprise humaine qui s'est effectuée dans des conditions déterminées, avec des outils bien définis et dans une société

<sup>348</sup> Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 165-377.

historique à un certain degré de son développement, l'objet produit reflète la collectivité entière. Seulement, il la reflète dans la dimension de la passivité". La matière, dit encore Sartre, est une "praxis renversée". Mais la réponse à l'autre question fondamentale de la théorie de la reproduction, à savoir comment se fait-il que cette matérialité puisse avoir des effets de retour sur les pratiques se trouve dans la nature même de "praxis" (bien que "renversée") de cette matérialité.

Ce n'est pas tout : cette nature "praxique" de la matérialité fait en sorte que, au niveau des ensembles techniques du type *activité-inertie* (mais nous pouvons généraliser cette affirmation à tous les ensembles matériels ou, plus exactement, à tous les ensembles constitués en zones, en systèmes, en "objets privilégiés de cette totalité inerte"), se développent des contre-finalités structurées<sup>349</sup>. Et c'est dans ce jeu dialectique que se trouve la clé au problème de la *dynamique* de la reproduction, plus exactement encore de la dynamique des effets de reproduction et de transformation des pratiques ainsi sédimentées dans la matérialité. Car ces "contre-finalités" n'expriment que des contradictions que la pratique sociale engendre d'elle-même entre des finalités sociales différentes, elles-mêmes engendrées au cours du processus social pratique et au-delà d'un certain seuil de sédimentation.

Cette manière de concevoir le rapport entre la praxis individuelle et le pratico-inerte a encore le mérite de rendre possible une solution satisfaisante au problème du "sujet", de l'agent qui produit, dans et par son agir, le renouvellement ou la transformation de la *forme* de la structure sociale. Dans la *Critique de la raison dialectique* Sartre adopte parfois des expressions qui peuvent laisser la place à un subjectivisme radical puisque l'individu y apparaîtrait, dans sa pure intériorité, comme source absolue du sens de l'action. Ce serait, par exemple, le cas lorsque Sartre affirme que "*Toute la dialectique historique repose sur la praxis individuelle (...) "*<sup>350</sup>. Une telle interprétation est, d'ailleurs, d'autant plus plausible que dans des textes antérieurs de Sartre la prise de conscience révolutionnaire apparaît comme le produit d'une sorte de variation imaginaire : "Il faut inverser l'opinion générale, affirme Sartre dans *L'être et le néant*, et convenir de ce que ce n'est pas la dureté d'une situation ou les souffrances qu'elle impose qui sont motifs pour qu'on conçoive un autre état de choses où il en irait mieux pour tout le monde; au contraire, c'est à partir du jour où l'on peut concevoir un autre état de choses qu'une lumière neuve tombe sur nos peines et sur nos souffrances et que nous *décidons* qu'elles sont insupportables"<sup>351</sup>. Comme le

<sup>349</sup> L'exemple donné par Sartre à cet égard est le suivant : "La surindustrialisation d'un pays est contrefinalité pour les classes rurales qui se prolétarisent, dans la mesure même où elle devient finalité pour les propriétaires fonciers les plus riches puisqu'elle leur permet d'accroître leur productivité. Mais dans l'ensemble national, elle peut, *passé un seuil*, devenir contrefinalité dans la mesure où le pays est éloigné de ses nouvelles bases rurales". *Ibid.*, p. 258. (C'est nous qui soulignons).

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 165. (Souligné par Sartre).

<sup>351</sup> Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 510. (Souligné par Sartre).



signale pertinemment Bourdieu, "il suffit d'ignorer ou de récuser la question des *conditions économiques et sociales de la prise de conscience des conditions économiques et sociales* pour mettre au principe de l'action révolutionnaire un acte absolu de donation de sens(...)" <sup>352</sup>. Mais dans la théorie même du pratico-inerte et, tout particulièrement dans la dialectique des finalités et des contre-finalités se trouvent les éléments suffisants pour échapper à ce subjectivisme. Car cette dialectique montre que le sens ou la finalité d'une action, loin d'être le produit purement imaginaire de l'individu est un sens façonné, travaillé par l'extériorité matérialisée de ses propres pratiques ou, plus exactement, de la pratique sociale (de tous les individus qui composent le groupe, autant des contemporains que des prédécesseurs) jusqu'au point où il peut rencontrer cette extériorité sous la forme de contre-finalité, de contradiction. L'action révolutionnaire, justement, se laisse comprendre comme lutte contre la contre-finalité, comme contre contre-finalité.

Nous avons, au passage, fait référence au fait signalé par Sartre que "L'homme qui produit sa vie dans l'unité du champ matériel est amené par la *praxis* même à déterminer des zones, des systèmes, des objets privilégiés dans (la) totalité inerte" de ce champ matériel. On pourrait ici aussi interpréter ce phénomène comme une pure détermination du sujet -bien que réalisée au cours de sa pratique-. Mais si nous tenons compte de cet autre fait, à savoir que c'est dans ces systèmes que se développent des contre-finalités structurées, il faut renverser (dialectiquement) l'affirmation de Sartre : ce sont ces systèmes qui "amènent" à privilégier certaines pratiques, certaines zones ou objets de la *praxis* humaine. Ce renversement est fondamental pour une théorie des effets de la sédimentation des pratiques -à cette occasion, des effets de reproduction de celle-ci- car la tâche est dès lors de déterminer lesquels de ces "systèmes" jouent un rôle privilégié ou décisif dans la détermination des effets des pratiques. En ce sens, la théorie du pratico-inerte de Sartre manque d'une théorie du rôle stratégique différentiel des "systèmes" qui composent la structure sociale.

---

<sup>352</sup> Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, Genève, 1972, note 33, p. 248. (Souligné par Bourdieu).

## 6.2. La problématique de la reproduction, est-elle acceptable?

[Retour à la table des matières](#)

La problématique visée par la théorie de la reproduction a été privilégiée notamment au sein de deux grands courants de la pensée sociologique : le fonctionnalisme et le structuralisme. Le fonctionnalisme constitue, du point de vue paradigmatique, une variante de l'organicisme. Le paradigme organiciste repose sur le transfert analogique à la société des propriétés essentielles d'un organisme biologique, c'est-à-dire d'un être doté de vie (voir Introduction. Section 2. de la deuxième partie). Mais dans ce transfert analogique deux aspects peuvent être alternativement privilégiés : l'aspect "systémique" qui fait de l'organisme un tout dont les parties se trouvent dans des relations de complémentarité fonctionnelle, et l'aspect "évolutif" qui fait de l'organisme un tout qui se développe, qui change, qui se transforme, bref qui a une "vie". Dans le premier cas, c'est le thème de l'"équilibre", voire de l'"ordre" qui commande la recherche des explications. Dans le deuxième cas, c'est celui du "déséquilibre", voire du "désordre" qui commande cette recherche. Au privilège de la statique qui caractérise une variante s'oppose, à l'intérieur du même paradigme, le privilège de la dynamique qui caractérise la deuxième variante. Tandis que l'organicisme sociologique évolutionniste s'est penché sur les lois du changement, le fonctionnalisme se définit comme la variante sociologique organiciste attaché à l'étude de la production de l'ordre et, par ce biais, aux phénomènes de reproduction.

Le structuralisme, pour sa part, que ce soit dans sa variante marxiste ou dans ses variantes non marxistes s'attache, comme son nom l'indique, aux relations permanentes qui font qu'un tout soit une structure, c'est-à-dire un ensemble d'éléments présentant un agencement spécifique. Par ce biais, le structuralisme privilégie la continuité et, de ce fait, les phénomènes de reproduction.

Une sociologie de la connaissance sociologique pourrait montrer que les variantes paradigmatiques qui privilégient les phénomènes de reproduction sont nées ou ont été dominantes dans des situations sociales caractérisées sinon par une stabilité (relative) du système capitaliste au moins par la perception de sa capacité à surmonter les conflits sociaux : consolidation de la bourgeoisie comme classe dirigeante, émergence de l'impérialisme, succès (relatifs) dans les successives

reconstructions de l'économie capitaliste<sup>353</sup>. Ce n'est pourtant pas cet aspect qui nous importe d'examiner ici, mais la manière dont ces théories de la reproduction pensent le rapport entre continuité et changement, entre actions ou pratiques reproductrices de l'ordre, du système ou de la structure, et actions dont l'effet, est la production d'un ordre, d'un système ou d'une structure sociale de nouveau type. En ce sens, si quelque chose rapproche en profondeur les théories fonctionnalistes et structuralistes de la reproduction, c'est la coupure méthodologique qu'elles instaurent et qu'elles supposent en permanence entre les mécanismes de la reproduction systémique ou structurelle, et les mécanismes du changement et de la transformation.

Déjà chez l'organiciste Auguste Comte une nette distinction est introduite entre la sociologie "statique" -qu'il compare à l'anatomie et la sociologie "dynamique", la première devant jouir d'une primauté logique et méthodologique<sup>354</sup>. Dans le fonctionnalisme anthropologique d'A.R. Radcliffe-Brown et de B. Malinowski le postulat de l'unité fonctionnelle de la société suppose la cohésion ou la coopération harmonieuse entre tous les éléments du système social -ce qui renvoie les phénomènes de changement et de conflit au terrain du pathologique, du "dysfonctionnel"<sup>355</sup>. T. Parsons, pour sa part, reconnaît avoir adopté comme point de départ de sa réflexion le phénomène de l'ordre social et comme problème décisif la stabilité, aussi relative soit-elle, des sociétés humaines. Toutes ces perspectives théoriques renvoient, d'une manière ou d'une autre, à une logique opératoire dont le modèle est fourni par la physiologie. Cette logique opératoire est la suivante<sup>356</sup> : la notion de l'organisme *suppose* un état relativement constant et stable. Il faut dès lors construire "une description concrète et détaillée des modes de réalisation des états stables". Puisque tout

<sup>353</sup> Sur la question des conditions historiques des théories de la reproduction, voir Lefebvre, Henri, *La survie du capitalisme. La reproduction des rapports de production*. Éditions Anthropos, Paris, 1973.

<sup>354</sup> Pour Comte, la statique consiste essentiellement à étudier le consensus social, les liens de solidarité réciproque qui existeraient entre les institutions, bref l'ordre social, tandis que la dynamique s'attacherait à l'étude de la transformation et de l'épanouissement de cet ordre. Pour Comte, le progrès est le développement de l'ordre social. Voir surtout Comte, Auguste, *Système de politique positive*, 5e édition, Schleicher Frères éditeurs, Paris, 1907-1908, volume 2.

<sup>355</sup> Radcliffe-Brown écrit ainsi par exemple : "La fonction d'un usage social particulier, c'est la contribution qu'il apporte à la vie sociale considérée comme l'ensemble du fonctionnement du système social. Cette définition suppose qu'un système social (...) a une certaine unité, que nous pouvons appeler unité fonctionnelle et définir comme un état de cohésion ou d'harmonieuse coopération entre tous les éléments du système social, ce qui écarte les conflits persistants, impossibles à régler". Radcliffe-Brown, A.R., "On the Concept of Function in Social Science", in *Structure and Function in Primitive Society*, London, Cohen and West, 1952, p. 181.

<sup>356</sup> Voir Cannon, W.B., *The Wisdom of the Body*, New York, Norton, 1932. C'est R.K. Merton qui utilise cette logique opératoire de Cannon pour son examen du fonctionnalisme. Voir Merton, Robert K, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, Paris, 1963, pp. 98 et suiv.

organisme comporte des exigences, une fois établies les exigences du système organique en question, cette description vise les différents mécanismes répondant à ces exigences. Ce qui est donc exclu dans cette logique est l'idée que ces mécanismes puissent avoir des effets *autres* que ceux répondant aux exigences de maintien du système et, en particulier, des effets *autres au-delà* d'un certain seuil et à la suite de phénomènes de sédimentation d'effets systémiques. D'où aussi dans cette logique la conclusion que des états d'instabilité du système conduisant, éventuellement, à la transformation de celui-ci doivent être pensés comme répondant à des mécanismes *autres*, extérieurs au système en question. Toute théorie de la reproduction est dès lors conçue comme étant logiquement et méthodologiquement indépendante d'une théorie du changement.

Le structuralisme, pour sa part en s'attachant exclusivement aux relations entre les éléments d'un tout qui forment par leur constance ou continuité, une structure s'interdit de penser l'action ou la pratique des agents comme action ou pratique pouvant avoir des effets *autres* que ceux de reproduction de la structure -en particulier comme action ou pratique devant avoir des effets *autres au-delà* d'un certain seuil de sédimentation de ceux-ci-. En ce sens, si le problème crucial d'une perspective fonctionnaliste est l'articulation d'une théorie de la reproduction à une théorie du changement le problème crucial d'une perspective structuraliste est l'articulation d'une théorie de la reproduction à une théorie de l'action ou de la pratique d'agents qui ne font pas que reproduire, dans leur constance, les relations qui font une structure, qui ne sont pas que des simples "porteurs" d'une structure.

Dans les théories modernes marxistes -ou proches du marxisme- de la reproduction ce problème se pose dans toute son acuité car, d'une part, le paradigme marxiste privilégie les aspects de changement, de transformation des structures sociales et que, d'autre part, il pense le changement, la transformation comme oeuvre des agents historiques. C'est pourquoi un examen des solutions apportées à ce problème dans le cadre de certaines de ces théories mérite attention.

Dans la variante structuraliste marxiste représentée par l'œuvre de Louis Althusser la théorie de la reproduction occupe une place centrale, car non seulement "la condition dernière de la production, c'est (...) la reproduction des conditions de la production"<sup>357</sup>, c'est aussi que seule l'analyse de la reproduction permet de repérer l'intervention et de mesurer l'importance d'autres éléments de la structure sociale : les appareils idéologiques et répressifs d'État et, en général, la "superstructure juridico-politique et idéologique" en ce qui concerne tout particulièrement la reproduction des rapports de production -dans le cadre du capitalisme, bien entendu-. Or, même si une telle théorie de la reproduction permet, effectivement, d'élargir considérablement le champ des variables qui

<sup>357</sup> Althusser, Louis, "Idéologie et appareils idéologiques d'État", *La Pensée*, No, 151, mai-juin 1970, p. 3. C'est dans ce texte qu'Althusser développe l'essentiel de son approche de la reproduction.

interviennent dans la production quotidiennement renouvelée de la vie sociale -et ceci, suivant la forme, le mode particulier de production de la vie sociale-, ces variables jouissent dans la théorie d'Althusser d'une telle force systémique que leurs effets sur la pratique des individus font de ceux-ci de simples "porteurs" de déterminations de la structure sociale. Ceci est particulièrement visible dans le traitement du processus de "constitution des sujets". Malgré le grand intérêt de ce traitement -nous y reviendrons dans la section 6.6. de ce chapitre-, ce processus aboutit à la constitution de sujets qui, d'une part, n'ont de sujets que l'illusion de l'être, d'autre part, et consécutivement, "marchent tout seuls dans l'immense majorité des cas", c'est-à-dire "s'insèrent dans les pratiques" gouvernées par les appareils d'État, "reconnaissent l'état de chose existant" comme étant celui qui doit être, etc. <sup>358</sup>

Mais s'"il n'est de sujets que par et pour leur assujettissement" <sup>359</sup>, comment penser les mécanismes de changement et de transformation? Comment insérer l'agir producteur du nouveau dans une théorie de la reproduction conçue comme reproduction du même? Certes, la théorie de la constitution du sujet d'Althusser vise le mécanisme *général* ("omnihistorique") de constitution de *tout* sujet et veut ainsi laisser la place à des théories particulières de constitution des sujets -en spécial, de constitution des sujets de classe-. Mais le passage d'une théorie générale à une théorie particulière de la constitution ne ferait, dans le meilleur des cas, que transporter l'assujettissement de l'abstrait au concret. La théorie générale de la reproduction ainsi conçue ne laisse donc pas de place, à *l'intérieur d'elle-même*, à une théorie du changement et de la transformation <sup>360</sup>.

Henri Lefebvre reprend ce projet de construction d'une théorie de la reproduction sur des bases similaires : emphase sur la reproduction des relations de production, sur les mécanismes de reproduction qui s'accomplissent dans la vie quotidienne (en privilégiant ceux reliés à l'espace urbain plutôt que ceux reliés à l'éducation, comme c'est le cas chez Althusser), et sur le rôle de l'État en tant qu'organisateur du processus. Mais il s'éloigne radicalement d'Althusser dans la mesure où, pour lui, il n'y a pas une "logique" de la reproduction, un processus automatique logé au cœur même du système (capitaliste). La cohérence du système est traitée par Lefebvre comme un *objectif* stratégique des classes dominantes dans leur lutte avec les classes dominées et non pas comme un fait, encore moins comme une donnée théorique. Mais si ce traitement de la reproduction comme objectif *stratégique* introduit explicitement l'agir des sujets,

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>360</sup> Althusser reconnaît que cette théorie laisse en suspens quelques problèmes importants, parmi lesquels justement ce passage de l'abstrait du mécanisme postulé à sa réalisation concrète. Il fait alors intervenir la notion de "lutte de classe", mais on ne voit pas encore non plus comment des sujets qui "marchent tout seuls" cessent de le faire ou, dans d'autres termes, comment des pratiques transformatrices succèdent à des pratiques reproductrices. Voir *Ibid.*, pp. 36-38.

cet agir est restreint d'une part aux seules classes dominantes, d'autre part aux seules périodes historiques de crise : le problème de la reproduction des relations de production l'emporterait sur celui de la reproduction des moyens de production à la suite d'un développement des forces productives et en vertu d'une aggravation de la lutte des classes -l'exemple choisi par Lefebvre étant celui des stratégies mises en place par la bourgeoisie dans la crise des années trente-<sup>361</sup> .

La position de Lefebvre inverse donc celle d'Althusser : la reproduction est assimilée à un phénomène de conscience (une "stratégie") plutôt qu'à un phénomène systémique. Par un autre biais, elle se rapproche de la perspective que nous sommes en train de développer ici : pour Lefebvre, ce sont les phénomènes de changement qui, à partir d'un certain seuil critique, posent le problème de la reproduction. Mais elle diffère de notre perspective en deux points fondamentaux. D'une part, elle ne fait de la reproduction justement qu'un phénomène de conscience -d'où, d'ailleurs, son caractère conjoncturel et localisé-. D'autre part, Lefebvre conclut de l'existence de processus de changement ininterrompus à la fragmentation et à l'incohérence du "système -qui ne peut pas donc, dès lors, être saisi comme système- : le mode de production ou, plutôt le capitalisme est conçu comme une tendance historique essentiellement anarchique -la cohérence étant, nous l'avons vu, un objectif stratégique des classes capitalistes-.

Il semble plus plausible et plus fécond, surtout dans le cadre d'une théorie générale de la production de la socialité, de postuler que les pratiques des individus *peuvent* avoir des effets de reproduction (et de transformation) *non consciemment voulus*, que la conscience des individus *peut* être une condition de la reproduction (ou de la transformation) -mais dans certaines conditions sociohistoriques qu'il faut dès lors déterminer-, enfin que les effets voulus ou non voulus des sédimentations des pratiques des individus "font système" dans la mesure où ils s'articulent dans des tous organisés ayant des lois et des propriétés spécifiques : c'est la notion du mode de production de la socialité qui retient justement ce fait. Tout en saisissant le mode de production de la socialité comme un ensemble de processus de changement ininterrompus, la théorie fait donc place -davantage, donne une place essentielle au problème de l'articulation des effets systémiques de reproduction et de transformation, de la détermination systémique et de l'intervention de la conscience sous la forme concrète de détermination (historique) du *champ d'intervention de la conscience*.

C'est, d'une certaine manière, dans cette voie que s'engage Pierre Bourdieu avec sa notion d'"invention dans des limites" dans le cadre d'une théorie des "habitus"<sup>362</sup>. Les habitus sont pour Bourdieu, des "systèmes de *dispositions* durables", des "structures structurées prédisposées à fonctionner comme

<sup>361</sup> Voir Lefebvre, Henri, *ibid.* ainsi que l'Introduction à la critique de la vie quotidienne, tome 1, l'Arche, Paris, 1946 et La vie quotidienne dans le monde moderne, Gallimard, Paris, 1968.

<sup>362</sup> Bourdieu, Pierre, *ibid.*

structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principe de génération et de structuration de pratiques et de représentations". Ces habitus sont, à leur tour, produits par "les structures qui sont constitutives d'un environnement (e.g. les conditions matérielles d'existence caractéristiques d'une condition de classe) et qui peuvent être saisies empiriquement sous la forme des régularités associées à un environnement socialement structuré". Dans notre terminologie, ces "structures de l'environnement" constituent la dimension "systémique" dont l'effet est l'"habitus", c'est-à-dire l'effet de structuration des pratiques qui, cependant ne doit pas être saisi comme pure détermination systémique mais, au contraire, comme "limite de l'invention" pratique, comme détermination d'un champ de possibilités pratiques. Dans cette perspective, les effets systémiques de reproduction peuvent être saisis comme l'aspect structuré et structurant des habitus qui, à leur tour, apparaissent d'une part comme des sédimentations (structurées) de pratiques (antérieures et contemporaines), d'autre part comme des "principes de génération" de (nouvelles) pratiques "permettant de faire face à des situations imprévues et sans cesse renouvelées", au changement ininterrompu des situations tout en reproduisant les structures objectives et systémiques par "l'anticipation implicite" des conséquences des pratiques. Mais, et la remarque de Bourdieu est essentielle à cet égard, l'habitus est au principe d'enchaînement de 'coups' qui sont objectivement organisés comme des stratégies sans être aucunement le produit d'une véritable intention stratégique (ce qui supposerait par exemple qu'ils soient appréhendés comme une stratégie parmi d'autres)" -même "s'il n'est aucunement exclu que les réponses de l'habitus s'accompagnent d'un calcul stratégique" : ces réponses "se définissent d'abord par rapport à un champ de potentialités objectives" <sup>363</sup>.

La conception de Bourdieu permet ainsi d' "échapper au *réalisme de la structure* qui hypostasie les systèmes de relations objectives en les convertissant en totalités déjà constituées en dehors de l'histoire de l'individu et de l'histoire du groupe" (reproche que l'on peut valablement adresser à Althusser). Mais ce refus de l'idée de la pratique comme réaction mécanique, directement déterminée par les conditions antécédentes et entièrement réductible au fonctionnement mécanique de montages préétablis ("modèles", "normes" ou "rôles") n'implique aucunement, nous l'avons vu, accorder "à un libre arbitre créateur le pouvoir libre et arbitraire de constituer dans l'instant le sens de la situation en projetant les fins visant à le transformer ni que l'on réduise les intentions objectives et les significations constituées des actions et des oeuvres humaines aux intentions conscientes et délibérées de leurs auteurs" <sup>364</sup>. (Voir, en ce sens, la section 3.2. de la première partie de cet ouvrage). Seulement, cette dialectique si bien caractérisée par Bourdieu "d'intériorisation de l'extériorité et d'extériorisation de l'intériorité" qui est celle des pratiques humaines exige, pour être saisie dans son mécanisme concret, de repérer ce qui, dans l'"extériorité" (systémique) opère

<sup>363</sup> *Ibid.*, pp. 175-76.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 178.



comme des éléments structurants, et comment ils agissent spécifiquement (C'est la tâche dévolue au chapitre 6 de la première partie de cet ouvrage).

Il a été objecté autant à Althusser qu'à Bourdieu que leurs théories de la reproduction prennent pour acquis non seulement l'existence de rapports sociaux de production (de la sociabilité) mais aussi leur existence *sous une forme précise* - sous la forme de rapports de classe-. De cette sorte, pourrait-on ajouter, ils font abstraction de la dynamique historique -en particulier, de la dynamique historique de la lutte des classes- et, du même coup, de l'action des agents <sup>365</sup>. Mais cette objection, qui pourrait aussi être adressée à la perspective que nous développons ici, n'en est pas une que pour autant que l'on puisse démontrer que la dynamique historique ininterrompue (de la lutte des classes, en particulier) *modifie constamment la forme des rapports sociaux*. Or, ce n'est certainement pas le cas : malgré les changements qu'elle connaît à travers la lutte et le conflit, la structure de classes qui caractérise un mode de production (classiste) de la socialité maintient sa forme pendant une certaine période et à travers un certain espace social -ce qui permet, justement, de caractériser un "mode" de production de la socialité -. Cette forme est, à proprement parler, une propriété du mode (ou le résultat d'un ensemble de propriétés) qui définit, en quelque sorte, un *état* de la dynamique historique. Il ne s'agit donc pas dans une théorie satisfaisante de la reproduction de faire abstraction de la dynamique historique, du changement, mais de saisir les effets de reproduction dans le changement lui-même, dans des pratiques pourtant sans cesse renouvelées.

### 6.3. Distribution égalitaire et distribution inégalitaire : un exemple tiré de l'ethnologie.

[Retour à la table des matières](#)

Si, du point de vue des conditions matérielles de la reproduction, ce qui caractérise les modes non classistes de production de la socialité est une distribution égalitaire des biens et, tout particulièrement, de ces biens que sont les moyens de production, comment peut se faire pratiquement une telle distribution

---

<sup>365</sup> C'est l'objection de R. W. Connell : "Theories of reproduction, while analysing reproduction, have taken the nature and pattern of these relations for granted. This assumption is almost absolute in Althusser and Bourdieu". "Reproduction analysis, to put in the most general way, is based methodologically on a bracketing of history which, unless the most strenuous efforts are made to prevent it, must suppress the agency of people in creating history, in creating the very structures whose reproduction is being examined". Connell, R.W., *Which Way is Up?*, *Ibid.*, pp. 147-48.

égalitaire? Un exemple tiré de l'ethnologie nous permet d'illustrer un cas de distribution de ce genre. L'intérêt de ce cas est, en outre, qu'il nous permet aussi d'examiner le passage d'une distribution égalitaire à une distribution inégalitaire et, par là, l'émergence d'une société classiste. Bien entendu, et comme nous aurons l'occasion de le voir, ce passage est lié à des conditions particulières, mais le cas confirme les hypothèses générales sur le rôle de la distribution que nous venons de développer dans la première partie de cet ouvrage. Nous présenterons le cas en question en reproduisant des descriptions qu'en fait Ralph Linton <sup>366</sup>.

"Il y a environ deux cents ans, chez les Tanalas, tribu montagnarde de l'ouest de Madagascar, la base économique de l'existence était la culture sèche du riz, par la méthode de culture sur brûlis qui assurait une bonne récolte la première année et une récolte modérément bonne sur la même terre pendant les cinq à dix années suivantes. Après quoi, la terre devait être abandonnée pendant vingt à vingt-cinq ans au minimum, jusqu'à ce qu'elle ait produit à nouveau une brousse épaisse. Puisque la terre nouvellement défrichée produisait la meilleure récolte, la méthode habituelle consistait à utiliser toute la brousse qui pouvait être exploitée avec profit à partir d'un village central, puis à déplacer le village vers un nouvel emplacement et ainsi de suite. Dans ces conditions, la propriété individuelle ne pouvait pas apparaître. Le village dans son ensemble détenait un territoire à l'intérieur duquel il se déplaçait et les produits de la forêt tels que le gibier pris sur ce territoire, appartenaient à celui qui les avait acquis. Les familles étendues possédaient les récoltes venues sur la pièce de brousse qu'elles avaient défrichée, mais le partage de la terre à défricher était fait aussi équitablement que possible. Si l'on en croit la tradition, les anciens du village divisaient en parts égales la limite du territoire à défricher et en attribuaient une à chaque famille étendue. À partir de cette ligne, les membres de la famille défrichaient en commun aussi loin qu'ils le pensaient nécessaire pour satisfaire leurs besoins. Si l'une des familles avait eu une mauvaise récolte une année, on l'avantageait l'année suivante. Ainsi, aucune inégalité économique marquée ne se développait jamais entre les familles étendues. Comme il n'y avait pas de marché pour liquider un quelconque excédent, on ne tentait pas de cultiver plus de terre qu'il n'était vraiment nécessaire et le produit était partagé par le chef de la famille étendue, chaque ménage recevant une part correspondant à ses besoins". Analysons ces données à la lumière de notre problématique.

Le mode de production dominant de la socialité chez les Tanalas était le mode dit "communiste primitif". D'une part, en effet, il n'y a pas propriété privée du moyen de production principal, qui est la terre, mais propriété communautaire - d'où l'appellation de "communiste"-, d'autre part il y a un faible développement des forces productives - dont un signe est l'inexistence d'un surproduit permanent ce qui aurait donné lieu à un marché -d'où l'appellation de "primitif" pour cette forme de communisme. (Il est à remarquer que dans la description de Linton la relation

---

<sup>366</sup> Linton, Ralph, *De l'homme*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968, spéc. pp. 382 et suivantes.

causale est inversée : le manque d'excédent -de surproduit- est attribué à l'absence de marché lorsque, bien entendu, c'est l'absence d'un excédent constant qui explique l'absence de marché). La propriété collective ou communautaire porte sur le moyen de production principal -la terre- mais il y a propriété privée d'autres biens (produits de la forêt). À l'encontre de l'affirmation de Linton -qui, d'ailleurs, sera rectifiée plus tard par Linton lui-même-, il y a donc bel et bien propriété individuelle, mais restreinte et n'affectant pas la source matérielle décisive de la communauté. La force de travail est fournie par les familles étendues qui constituent les véritables agents économiques de la communauté. Le problème crucial de la reproduction des conditions matérielles ou économiques se pose donc en termes de distribution de la terre parmi les familles étendues. Dans ce mode de production non classiste de la socialité le problème est résolu dans un double mouvement : par un partage équitable de la terre à défricher parmi les familles étendues, et par une correction du montant de la terre allouée lorsque, éventuellement des inégalités non voulues se produisent. Ce modèle de distribution ne portait pas seulement sur le moyen de production, mais aussi sur les moyens de consommation : Linton signale que "le produit était partagé par le chef de la famille étendue, chaque ménage recevant une part correspondant à ses besoins" -besoins de reproduction de la force de travail-. Comme nous l'avons signalé, le cas des Tanalas permet de saisir une forme de transition à une société classiste et, en particulier, l'émergence d'une distribution non égalitaire. Nous revenons donc aux descriptions de ces phénomènes.

"La culture irriguée du riz, empruntée aux Betsiléos, fit son apparition dans les clans de la bordure septentrionale du territoire tanala d'abord comme simple auxiliaire de la riziculture sèche puisqu'elle était implantée en des endroits naturellement humides, au fond des vallées. Il semble que, dès l'origine, ce travail ait été accompli par des ménages plutôt que par des familles étendues, la tâche étant trop réduite pour nécessiter la coopération du groupe entier. Plus tard vint s'ajouter un système de terrasses, empruntées elles aussi; mais, à l'époque où ce perfectionnement fut accepté, le modèle de la culture par ménage était déjà fermement établi et les familles étendues, en tant que telles, bâtirent rarement des terrasses et partagèrent rarement le produit de la récolte ainsi obtenue".

"Même avant l'introduction de la culture irriguée du riz, les Tanalas avaient des modèles élaborés de propriété personnelle et ces modèles, conjugués avec la notion du droit sur la terre que détenait la famille pendant la brève période où elle faisait lever une récolte, permirent à l'idée de propriété personnelle de la terre et du droit exclusif du ménage sur la parcelle de riz qu'il cultivait de se développer. Puisque les terrasses de riz permettaient de faire lever des récoltes pendant la plus grande partie de l'année et devaient être entretenues même entre les saisons, la terre qu'elles occupaient n'était jamais vraiment hors d'usage et ne revenait donc jamais au village pour être redistribuée. La surface qui pouvait être utilisée pour la culture irriguée étant limitée -ceci pour des raisons tenant au sol, au volume d'eau disponible pour l'irrigation et à d'autres facteurs naturels- les ménages qui

n'avaient pas eu l'énergie et la prévoyance de prendre une terre à riz dès le début se trouvèrent bientôt exclus définitivement. Insensiblement, à l'intérieur de ce qui avait d'abord été une société sans classes, il se forma une classe de propriétaires fonciers (...)"

Le phénomène clé dans ce nouvel état de choses est à chercher dans le fait qu'une partie des terres ne revient plus au village pour être redistribuée. La conséquence est fondamentale : dorénavant, une fraction de la communauté se trouve dépourvue du moyen de production principal. Il est intéressant de remarquer qu'apparaît alors dans cette description pour la première (et unique) fois un jugement moral destiné à justifier l'émergence de la propriété privée : ce serait le manque d'énergie et de prévoyance de certains ménages qui se trouverait à l'origine de leur exclusion. Ce jugement bien entendu, vient du seul ethnologue. En fait, il faut distinguer deux situations : la première est celle des ménages qui, pour des raisons probablement aléatoires, se trouvent avec une terre susceptible d'être destinée à la culture irriguée du riz, la deuxième est celle de terres qui ne reviennent plus au village pour redistribution. Entre les deux situations, il y a un rapport compréhensible, mais non pas nécessaire. En effet, puisque le système des terrasses demandait un travail d'entretien constant, le ménage pouvait avoir tendance à s'installer définitivement sur la terre qu'il travaillait. L'intérêt à s'y installer pouvait, d'ailleurs, être d'autant plus grand que le système de terrasses permettait de faire lever des récoltes pendant la plus grande partie de l'année. Mais pour que cet intérêt ait pu prévaloir il a sans doute fallu lutter contre le modèle traditionnel de distribution égalitaire si profondément ancré dans les mœurs et déterminant d'une manière si vaste l'organisation sociale de la communauté. Dans la description de Linton, tout se passe comme si l'introduction d'une technique ait été suffisante pour déclencher un processus linéaire de transformations sans luttes et sans conflits.

Quoi qu'il en soit, le cas des Tanalas illustre le rôle décisif de la distribution dans le mécanisme matériel de la reproduction. Dorénavant, la distribution des terres les plus productives se fait à l'intérieur du seul groupe de ménages qui possèdent déjà ces terres et la condition de cette distribution est la propriété privée de ce moyen de production. Comme le remarque Linton, le "modèle" d'une telle forme de propriété était culturellement disponible, mais il a dû se "conjuguer" avec "la notion du droit sur la terre que détenait la famille pendant la brève période où elle faisait lever une récolte". La "conjugaison" de la possession et de la propriété n'aurait cependant pas donné lieu à une société classiste si tous les ménages étaient devenus possesseurs/propriétaires : on aurait eu affaire alors à l'émergence d'un mode de production de petits propriétaires. C'est parce qu'une fraction de la communauté se voit dépourvue de l'accès à la propriété que les Tanalas évoluent vers un mode de production classiste de la socialité. (D'ailleurs, les Tanalas développeront par la suite des formes esclavagistes).

## 6.4. Contrat social et division du travail comme fondements de la socialité.

[Retour à la table des matières](#)

L'existence d'une dimension normative de la socialité est une donnée sociologique fondamentale. C'est pour cette raison que nous consacrerons le chapitre 10 de la première partie de cet ouvrage à l'analyse de cette dimension et le dernier chapitre de cette deuxième partie à la discussion de la problématique que soulève cette analyse. Pourtant, nous nous référerons ici, et ne serait-ce qu'en ce qui concerne ses traits les plus marquants, à la manière dont la pensée politique d'abord -au XVIIIe siècle-, la pensée sociologique ensuite -au XIXe siècle- ont thématiqué la question de la place du normatif dans l'émergence de la socialité elle-même et, par ce biais, du rôle des normes dans la reproduction des rapports sociaux. Ces deux thématiques ont successivement pris la forme de question du contrat social et de question de la division du travail. En fait, la question du contrat social ou du contrat de socialité domine la philosophie politique du XVIIIe siècle et celle de la division du travail se trouve à l'origine même de la problématique sociologique au XIXe siècle et accompagne donc l'émergence de la sociologie comme discipline scientifique.

Dans la perspective de la reproduction des rapports sociaux, l'idée d'un contrat social ou, dirons-nous dorénavant, d'un contrat de socialité<sup>367</sup> signifie poser comme fondement de la socialité et mécanisme essentiel de reproduction de la forme de celle-ci un accord d'association volontaire d'individus libres -accord dont la nature est essentiellement juridique puisqu'il a comme objet et objectif la fixation de normes (et de sanctions)<sup>368</sup>. Quelque soit la *cause* de ce contrat -et, en général, la réflexion philosophique l'a associé à la nécessité rationnelle de

<sup>367</sup> Nous sommes conscients que nous procédons ainsi d'emblée à une restriction de la problématique du contrat social, car dans l'idée de ce contrat, et depuis déjà les Sophistes, se trouvent deux références : celle d'un contrat de société -*pactum associationis*-, et celle d'un contrat politique ou de gouvernement -*pactum subjectionis*-. Voir, à propos de cette ambiguïté, Goyard-Fabre, Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, Éditions de l'université d'Ottawa, Ottawa, 1983, p. 181. Mais nous reviendrons sur cette restriction.

<sup>368</sup> Puisqu'elle domine la pensée politique du XVIIIe siècle, les références à la problématique du contrat social sont trop vastes pour être signalées ici. Il appartient pourtant au philosophe anglais Thomas Hobbes (1588-1679) d'avoir réalisé la première élaboration moderne de l'idée et à Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) d'avoir proposé une des théories les plus importantes du contrat social. C'est, enfin, avec Emmanuel Kant (1724-1804) et Fichte (1762-1814) que l'idée du contrat social acquiert une autorité exceptionnelle dans la philosophie juridico-politique allemande.

s'arracher à un état de nature dans laquelle les individus seraient la proie de leurs passions et de leurs instincts-, quelque soit aussi le *statut épistémologique* du contrat social -une idée nécessaire pour expliquer l'origine et le fondement de la socialité ou un fait empirique- -et, en général, la réflexion philosophique en a fait une idée de la raison-, quelque soit, enfin, la manière dont on a pensé ce contrat - et l'histoire de ses avatars constitue une "interminable querelle"-, ce qui nous importe de retenir dans la question du contrat social est l'idée suivant laquelle la socialité humaine naît et se perpétue par un accord volontaire de sujets libres et, corrélativement, l'idée suivant laquelle les individus sont des *acteurs* -et pas seulement des agents.

L'idée d'un contrat de socialité s'oppose à celle d'une socialité naturelle de l'être humain. Dans l'idée du contrat de socialité, la société apparaît comme une création des individus et, par conséquent, elle les présuppose -en tant qu'individus non sociaux, voire asociaux des individus solitaires, livrés à leurs passions et à leurs instincts. Le contrat de socialité crée la société et, en arrachant les individus non seulement à leur solitude, mais aussi à leurs passions et à leurs instincts, il fonde un ordre (social) sur la norme et la loi. C'est pourquoi dans cette idée du contrat la dimension normative fait un avec la société, avec son émergence et la continuité de son existence. Au XIXe siècle, avec la nouvelle pensée sociologique, l'idée d'un contrat de socialité comme fondement de la société humaine se verra substituée par l'idée de la division du travail.

Le principe de la division du travail comme fondement de la socialité signifie le retour de l'idée d'une socialité naturelle de l'être humain : la coopération est dorénavant inscrite à nouveau dans la nature humaine. Davantage, l'humanité même de l'être humain sera vue comme indissociable de la socialité. La société ne sera plus pensée comme création des individus, au contraire même les individus seront saisis comme produits de la société.

Pourtant, deux manières d'envisager la question de la division du travail séparent radicalement les constructions sociologiques du XIXe siècle. D'une part, et dans les variantes du paradigme organiciste, le phénomène sera traité comme expression et réalisation non seulement de la socialité mais aussi, et avant tout, de la coopération sociale. Dans ces variantes qui, comme nous l'avons vu, se prolongent dans le fonctionnalisme et le systémisme sociologiques contemporains, la division du travail se trouve dans l'intersection de la socialité et de la coopération. D'autre part, et dans les variantes du paradigme marxiste, une distinction sera faite entre division *technique* du travail -expression et réalisation de la coopération qui *peut* caractériser *certaines* formes de socialité-, et division *sociale* inégalitaire du travail -expression et réalisation de formes de socialité dans lesquelles la coopération, le fait de travailler ensemble ne signifie nullement entraide ou solidarité mais exploitation et assujettissement.

Dans une perspective comme dans l'autre la dimension normative qui découle de, ou est présumée dans la division du travail s'avère, par là même, une dimension intrinsèque à la socialité humaine, davantage à l'humanité même de l'être humain. Mais dans la variante marxiste le système des normes est à replacer dans le contexte de la *forme sociale* de la division du travail : il n'est pas donc nécessairement le produit de la volonté d'individus libres mais peut être, et l'est en fait dans les sociétés classistes, expression et réalisation de l'exploitation et de l'assujettissement. Le système des normes apparaît ainsi comme élément de la reproduction de la *forme* des rapports sociaux, et non pas seulement de ces rapports eux-mêmes.

C'est en ces termes que les courants socialistes du XIXe siècle ont examiné critiquement l'idée du contrat social <sup>369</sup>. Autant Proudhon (1809-1865) que Marx, par exemple, lui reprochent son caractère démagogique et mensonger, le volontarisme mystificateur qu'elle comporte. L'analyse de l'idée du contrat social doit pourtant replacer cette idée dans le contexte socio-politique dans lequel elle a produit ses effets idéologiques. En tant qu'idée d'un contrat *politique* ou de gouvernement, elle soutient sans doute une conception de la démocratie de la plus grande importance. En tant qu'idée d'un contrat *de socialité*, elle ne résiste pas à l'analyse empirique ni ne s'avère une idée nécessaire pour comprendre la socialité humaine.

## 6.5. La problématique marxiste du droit et la sphère de la circulation.

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'à la publication de l'ouvrage d'E.B. Pasukanis, *La théorie générale du droit et le marxisme* <sup>370</sup>, peu d'interrogations sur le droit avaient été réalisées dans une perspective marxiste. Même si l'étude de Pasukanis a fait l'objet de plusieurs analyses critiques -y compris bien avant sa traduction française-, l'intention de Pasukanis de trouver dans le rapport entre la sphère de la circulation et la sphère de la production la clé pour la compréhension de la dimension juridique demeure chez bon nombre de théoriciens marxistes du droit. Et pour cause, car l'intention de Pasukanis semble trouver directement chez Marx son inspiration. Le texte décisif de Marx à cet égard est le suivant

<sup>369</sup> Bien que non seulement dans le courant socialiste se trouve une analyse critique de l'idée du contrat social : le philosophe allemand Hegel (1770-1831) notamment réalise une critique impitoyable de cette idée.

<sup>370</sup> Pasukanis, E.B., *La théorie générale du droit et le marxisme*, Paris, Études et documentation internationales, 1970). (La première édition russe de l'ouvrage est de 1924).



"La sphère de la circulation des marchandises, où s'accomplissent la vente et l'achat de la force de travail, est en réalité un véritable Éden des droits naturels de l'homme et du citoyen. Ce qui y règne seul, c'est Liberté, Égalité, Propriété et Bentham. Liberté! car ni l'acheteur ni le vendeur d'une marchandise n'agissent par contrainte; au contraire, ils ne sont déterminés que par leur libre arbitre. Ils passent contrat ensemble en qualité de personnes libres et possédant les mêmes droits. Le contrat est le libre produit dans lequel leurs volontés se donnent une expression juridique commune. Égalité! car ils n'entrent en rapport l'un avec l'autre qu'à titre de possesseurs de marchandise, et ils échangent équivalent contre équivalent. Propriété! car chacun ne dispose que de ce qui lui appartient" <sup>371</sup>.

En effet s'appuyant essentiellement sur ce passage, Pasukanis associe les propriétés du sujet de droit à celles du sujet de l'échange. Le contenu du rapport juridique est dès lors "donné par le rapport économique lui-même" <sup>372</sup> : le fétichisme juridique (du sujet libre, égal) est explicable par le fétichisme de la marchandise. Cette problématique, qui a donné lieu à nombre de réflexions portant surtout sur l'idéologie juridique de l'égalité des sujets en régime capitaliste -à laquelle nous nous référons dans la section 6.3. de la première partie de cet ouvrage-, nous permet maintenant d'introduire certaines clarifications concernant le rapport entre dimension normative et dimension économique.

Pour examiner le rôle que jouent les normes et les sanctions dans la reproduction des rapports sociaux, nous avons choisi comme point de départ *stratégique* le phénomène de la division du travail. Il s'agit d'une stratégie puisque la division du travail saisie à son niveau le plus général, à savoir celui d'une division *technique*, implique, exprime, et réalise la coopération sociale mais ne l'épuise pas -à moins de donner à la notion du travail une généralité telle qu'elle embrasse l'ensemble des pratiques humaines. En ce sens, la division du travail est à la coopération sociale ce que le travail est à la pratique humaine : ce que la division du travail révèle vaut comme révélation de la coopération sociale -tout comme ce que le travail révèle vaut comme révélation de la pratique humaine. En particulier, la normativité que dégage la division du travail et qui se révèle dans l'échange que celle-ci permet et instaure, vaut pour la normativité *en général*, pour la dimension de la normativité dans la coopération sociale. Dans le même mouvement, et comme nous l'examinons dans la section 6.2. de la première partie de cet ouvrage, la constitution juridique du sujet en sujet de droit qui se révèle à l'analyse du mécanisme principal de cette dimension vaut en général, c'est-à-dire pour tout sujet humain -et au-delà de la pure détermination économique des agents. La problématique de Pasukanis -et, avant lui, de Marx -dégagée de la référence cruciale du *Capital* que nous avons transcrite est toute autre.

En effet, dans cette problématique il est question de formes *particulières* de normativité et d'individualité correspondant à, et dégagées de l'analyse non pas de

<sup>371</sup> Marx, Karl, *Le capital*, Garnier-Flammarion, Paris, 1963, tome 1, p. 136.

<sup>372</sup> Pasukanis, E.B., *Ibid.*, p. 85.

l'échange impliqué dans toute division technique du travail, mais de la circulation du capital et du travail dans le mode capitaliste de production de la socialité. Le noyau interprétatif de cette analyse est le phénomène du "fétichisme" et il est clair que ce phénomène ne peut pas être généralisé au-delà des conditions de ce mode de production particulier. Cette différence n'est nullement une subtilité de l'analyse, car il est tout à fait décisif de distinguer le mécanisme général d'engendrement d'une normativité et celui, particulier, de production d'une forme spécifique de normativité - comme il est aussi tout à fait décisif de distinguer le mécanisme général d'engendrement d'individus (processus d'individuation) et celui, particulier, de production d'une forme spécifique d'individualité. Les hypothèses destinées à rendre compte de l'engendrement d'une normativité ou du processus d'individuation se situent au niveau d'une théorie générale de la socialité, celles destinées à rendre compte d'une normativité particulière et d'une forme spécifique d'individualité font partie des théories des modes particuliers de production de la socialité.

## 6.6. La constitution du sujet.

[Retour à la table des matières](#)

Même s'il ne s'agit que des "notes pour une recherche", l'article de Louis Althusser "Idéologie et appareils idéologiques d'État" publié en 1970 <sup>373</sup> contient des éléments théoriques d'une grande importance pour le traitement de la question de la constitution du sujet. D'ailleurs, ils s'inscrivent d'une manière directe dans notre problématique dans la mesure où cette question est traitée par Althusser dans le double contexte d'une théorie de la reproduction des rapports sociaux de production et d'une théorie (générale) de l'idéologie. La constitution du sujet apparaît ainsi comme mécanisme idéationnel ou symbolique fondamental dans la reproduction de ces rapports, et ceci, pour toute formation sociale, c'est-à-dire pour toute forme de socialité humaine.

Althusser part du constat suivant. les individus croient -en Dieu, ou au Devoir, ou à la justice, etc.- et ces croyances sont censées relever des idées des individus, donc d'eux-mêmes, comme sujets ayant une conscience, dans laquelle précisément sont contenues les idées de leurs croyances. Moyennant quoi les pratiques des sujets en découlent naturellement. Mais ces pratiques sont, en fait, celles de l'"appareil idéologique" dont dépendent les idées -l'"appareil idéologique" religieux, moral, juridique, etc.- Pourtant, ces idées se présentent comme idées "librement choisies en toute conscience", en tant justement qu'idées

---

<sup>373</sup> Althusser, Louis, "Idéologie et appareils idéologiques d'État", *La Pensée*, No. 151, mai-juin, 1970.

d'un "sujet". Ces "appareils" ont une existence matérielle -bien que sous une modalité d'existence autre que celle d'un objet physique-, de sorte que l'existence des idées de la croyance d'un individu est aussi matérielle- ces idées sont, en fait, les actes matériels de l'individu insérés dans ses pratiques matérielles, réglées par des rituels matériels eux-mêmes définis par l'appareil idéologique matériel dont relèvent les idées de l'individu. Il en résulte que "le sujet agit *en tant qu'il est agi* par le système suivant (énoncé dans son ordre de détermination réelle) : idéologie existant dans un appareil idéologique matériel, prescrivant des pratiques matérielles réglées par un rituel matériel, lesquelles pratiques existent dans les actes matériels d'un sujet agissant en toute conscience selon sa croyance" <sup>374</sup>. Or, s'il n'est pas de pratique que par et sous une idéologie, il en résulte que *l'effet fondamental de toute idéologie est de constituer les individus en sujets*, c'est-à-dire en agents "agissant librement selon leur conscience". Mais puisqu'en fait les individus agissent en tant qu'ils sont agis (par l'idéologie), cet effet est un effet *idéologique*, davantage l'effet idéologique élémentaire de *toute* idéologie : l'individu s'y reconnaît comme agent et s'y *méconnaît* comme agi.

Suivant quel mécanisme s'opère cette reconnaissance /méconnaissance selon Althusser? "Nous suggérons, écrit-il, (...) que l'idéologie 'agit' ou 'fonctionne' de telle sorte qu'elle 'recrute' des sujets parmi les individus (elle les recrute tous), ou 'transforme' les individus en sujets (elle les transforme tous) par cette opération très précise que nous appelons *interpellation* (...)" <sup>375</sup> : dans l'acte même de *s'adresser à* (l'individu) l'idéologie constituerait le sujet en sujet libre de se soumettre aux ordres (d'un Sujet), donc d'accomplir "tout seul" les gestes et les actes de son assujettissement.

L'"interpellation" constitutive de tout sujet dans la théorie althussérienne peut être reformulée et précisée dans le mécanisme de désignation/assignation. Lorsque, par exemple, l'individu est interpellé comme homme/adulte/ père/noble et qui, de ce fait, il est constitué comme individualité dans l'intersection de ces catégories sociales il lui est, de ce fait aussi, assigné un champ de pratiques - pratiques que, pourtant, il est censé effectuer "librement" et que, effectivement, il effectue "dans la majorité des cas" "tout seul", c'est-à-dire sans contrainte extérieure. En ce sens, la découverte althussérienne de l'effet primordial de l'interpellation qui est celui de constitution de l'individu en sujet est une découverte fondamentale pour expliquer le rôle de l'idéologie ou, plus

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 29. (C'est nous qui soulignons).

<sup>375</sup> *bid.*, p. 31. (Souligné par Althusser). Il s'agirait pourtant d'une opération complexe suivant l'examen que réalise Althusser du cas privilégié de l'idéologie religieuse, car cet examen montrerait la structure doublement *spéculaire* de toute idéologie- les individus y sont interpellés en sujets au nom d'un Sujet Unique et Absolu -ce qui signifierait que toute idéologie est *centrée*- auquel ils sont assujettis. *Ibid.*, pp. 33-36. Donald Martel a montré la dette d'Althusser par rapport à la théorie psychanalytique de Lacan en ce qui concerne la question de la constitution psychique du sujet in Martel, Donald, *L'anthropologie d'Althusser*, Éditions de l'université d'Ottawa, Ottawa, 1984.

généralement, de l'idéationnel ou symbolique dans la reproduction des rapports sociaux de production de la socialité. Elle permet, en particulier, d'expliquer le fait que les individus "marchent tout seuls" (du point de vue de la reproduction). Pourtant, comme nous l'avons remarqué dans la section 6.2. précédente, la théorie d'Althusser rend impensables les mécanismes du changement et de la transformation, car si les individus "marchent tout seuls dans l'immense majorité des cas", c'est-à-dire s'insèrent (toujours) dans les pratiques gouvernées par les appareils d'État, reconnaissent (toujours) l'état de choses existant comme étant celui qui doit être, comment insérer alors l'agir producteur du nouveau dans une telle théorie?

Coward et Ellis ont signalé l'importance cruciale du problème de la constitution du sujet dans le cadre d'une théorie marxiste et, en particulier, l'intérêt de la conception d'Althusser. Mais ils lui reprochent de ne pas avoir vu que le sujet est toujours constitué comme sujet contradictoire, conflictif. Davantage : si, d'une part, le travail de l'idéologie est bel et bien la production de la continuité de l'ego, il le fait pourtant non seulement en le rendant responsable de ses propres actions mais encore, et surtout, en lui renvoyant l'image d'un sujet *unitaire*, homogène et cohérent, bref par la négation de ses contradictions. Ils en concluent que si le processus dialectique de la société est bel et bien basé sur des contradictions, il laisse pourtant l'individu "untouched as a unity, in conflict with others but never with himself" <sup>376</sup>.

Si la conception de Coward et Ellis permet d'introduire la problématique du changement via le conflit *idéologique* entre l'individu et la société (les "autres") et de surmonter ainsi, en principe, les difficultés d'une théorie qui ne voit dans le sujet qu'un pur porteur de pratiques déterminées de part en part (par les appareils idéologiques); si leur conception permet encore de comprendre que l'individu puisse se saisir comme "sujet" responsable de ses actes, davantage comme sujet "unitaire" responsable dans la continuité de ses actes -ce qui fait l'identité de tout individu, autant psychologique que sociale-, la conclusion qu'ils en tirent d'une cohérence et d'une homogénéité du sujet ne permet pas de concevoir le conflit à *l'intérieur même du sujet* et par là, interdit d'élaborer une théorie de la conscience comme processus dynamique, une théorie du sujet comme processus, une théorie de l'identité subjective comme phénomène complexe, sujet à des crises. Si, dans la perspective de la reproduction, ce sont les phénomènes de constitution d'un sujet assujetti -et qui pourtant se vit toujours comme sujet "libre" qui sont thématés, cette perspective ne peut pas fermer la voie à une compréhension des mécanismes qui font de l'individu le sujet possible de sa propre libération des assujettissements -même dans l'inconscience des effets libérateurs de ses pratiques-.

---

<sup>376</sup> Coward, R. - Ellis, J., *Language of Materialism*, Routledge & Kegan Paul, 1977, p. 91.

Coward et Ellis élaborent une théorie de l'idéologie et de la constitution du sujet dans le cadre d'une théorie du langage<sup>377</sup>. Cette approche permet de voir que c'est par et dans le langage que les représentations sociales (l'"idéologie") agissent sur les individus lors de leur constitution comme sujets désignés de telle ou telle manière et, par suite, assignés à des tels ou tels champs pratiques. Mais ce "travail" du langage suppose un "dispositif" non langagier, il ne peut pas être examiné au niveau purement discursif. C'est à l'examen de ce "dispositif" qu'est consacrée la suite du présent chapitre.

## 6.7. Le réseau des agents de la mise en condition

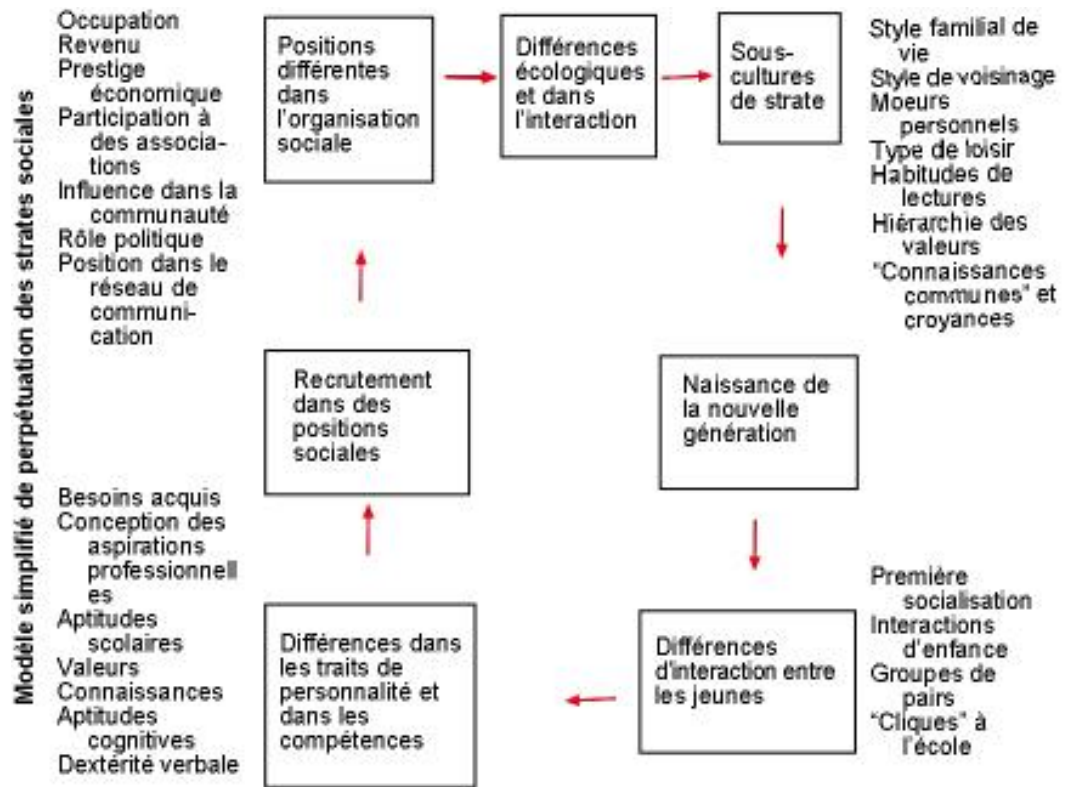
[Retour à la table des matières](#)

K. B. Mayer et W. Buckley ont construit un "modèle de la perpétuation des classes" -qui est, en fait, un modèle de la reproduction des individus de classe ou, plus exactement encore, de leur constitution comme individus de classe- qui permet moyennant certaines corrections d'importance, de visualiser le réseau des agents de cette reproduction et le mode d'opération empirique de celle-ci<sup>378</sup>. Schématiquement, ce modèle -qui porte sur le *cycle de vie* d'un individu typique-, se laisse décrire de la manière suivante : les membres adultes typiques appartenant à des différentes classes sociales occupent des positions différentes dans l'organisation sociale -et, tout particulièrement, dans l'organisation économique-. Ce fait crée et perpétue des interactions différentes, en ce sens que les membres d'une classe tendent à interagir avec des membres de la même classe et, corrélativement, à pratiquer une ségrégation par rapport aux membres des autres classes. C'est pourquoi des sous-cultures différentes émergent et se développent. Les nouvelles générations d'enfants seront socialisées et éduquées à l'intérieur de ces sous-cultures et par conséquent d'une manière différente. La conséquence de cette socialisation et éducation sera l'acquisition de traits de personnalité et des compétences différentes qui, dans la mesure où ils sont pertinents par rapport aux qualifications requises pour occuper des positions sociales à l'âge adulte,

<sup>377</sup> L'idéologie apparaît alors comme "a practice of representation, a practice to produce a specific articulation, that is, producing certain meaning and necessitating certain subjects as their supports". *Ibid.*, p. 67. La caractéristique principale de cette articulation serait la clôture, le fait qu'elle fixe des limites à l'horizon mental. Ils voient aussi dans la théorie psychanalytique lacanienne un apport substantiel à la compréhension du processus psychique de constitution du sujet.

<sup>378</sup> Mayer, Kurt B. - Buckley, Walter, *Class and Society*, Random House, New York, Third Edition, Revised and Reset, 1969, pp. 51-60.

détermineront le recrutement différentiel des individus et ainsi, la perpétuation des classes sociales à travers le temps. Le schéma qui se trouve plus bas représente ce modèle. Les facteurs signalés à côté des boîtes constituent les variables les plus importantes liées aux différences de classe. La moitié droite du schéma renvoie aux mécanismes de constitution de l'individu (de classe), la moitié gauche aux mécanismes de leur recrutement dans des positions sociales (de classe).



Ce modèle permet de voir le rôle fondamental de l'institution familiale d'abord, des autres groupes "primaires" ensuite. Il permet aussi de voir que la personnalité de l'individu et ses compétences techniques se trouvent déterminées ou conditionnées par sa position de classe, autrement dit que les individus sont constitués toujours en tant qu'individus-de-classe. Bien entendu, ce modèle porte sur des individus *typiques* en ce sens qu'il ne tient pas compte des individus qui échappent à leur destin de classe (cas d'une mobilité sociale de classe, ascendante ou descendante. Voir section 5.8. de la première partie). Par contre, le modèle ne permet pas de saisir clairement : (a) l'importance décisive de la *distribution* économique différentielle -à travers les différences de revenu dans les phénomènes de ségrégation matérielle et de socialisation et éducation différentielles : le modèle ne hiérarchise pas les variables selon leur pouvoir de détermination ou de conditionnement, (b) le rôle du système normatif et, plus particulièrement, légal sur les phénomènes d'interaction (dans un système de castes, par exemple, les interactions sont régies par des normes et non seulement par des affinités spatiales et/ou culturelles); les mécanismes de contrainte qui opèrent différemment suivant l'appartenance de classe de l'individu; (c) la poursuite du travail de perpétuation des formes différentielles de personnalité et de compétence pendant l'âge adulte à travers des mécanismes divers, (d) le rôle du



politique dans le maintien de cette causalité linéaire, autrement dit dans la reproduction de cette articulation entre les différentes positions sociales au point de départ du cycle et, à travers une série de phases ou d'étapes du cycle, les mêmes positions sociales à son point d'arrivée. Mais, surtout, le modèle implique une relation de causalité d'un autre ordre, la causalité entre la position sociale de l'individu à sa naissance et sa "personnalité" -y compris donc sa "représentation du monde social", son "idéologie"-, davantage l'"homogénéité" ou la "cohérence" de cette personnalité. Il exclut donc par principe une double possibilité : la possibilité d'une "réaction" de l'individu au système des conditionnements, et celle d'un conflit subjectif, à l'intérieur même de l'individu, par suite d'expériences de conflit objectivement vécu. En ce sens, le modèle renvoie à une conception du sujet comme pur porteur de déterminations sociales et ne laisse pas de place à la compréhension des phénomènes de changement -sauf pour des situations de changement social *individuel* : cas de mobilité sociale-.

En fait, la question cruciale que pose ce modèle est celle de savoir s'il est également applicable à *toutes* les situations de classe. Il est clair que pour les individus des classes dominantes le parcours des étapes du cycle risque peu de soulever des conflits avec la représentation (idéologique) dominante du monde social parce qu'elle correspond justement aux intérêts des individus qui composent ces classes. Ce n'est certainement pas le cas pour les individus des classes dominées qui, au cours de leur cycle de vie ont à subir non seulement les situations objectives découlant de leur subordination sociale, mais aussi les conflits idéationnels ou idéologiques qui naissent de la contradiction entre la représentation du monde sociale dominante qui leur est imposée, et celle qui peut naître de l'expérience de leur subordination. Que la reproduction sociale des classes dominantes se rapproche de ce modèle de causalité linéaire est dès lors compréhensible puisque leur intérêt est, justement, la reproduction de leur domination de classe. Mais le mécanisme de la reproduction sociale des classes dominées ne se rapproche de ce modèle que dans la mesure où ce mécanisme réussit effectivement à obtenir des effets de causalité linéaire, c'est-à-dire à éliminer ou à contrôler les conflits. C'est pourquoi si une théorie de la reproduction sociale comme rapport causal linéaire assume pratiquement le point de vue des classes dominantes, une théorie de la transformation sociale ne peut qu'assumer le point de vue des classes dominées -toujours dans le cadre de formations sociales stratifiées en classes sociales-.

## 6.8. La "disciplinarisation" " chez Foucault

[Retour à la table des matières](#)

Un exemple particulièrement éclairant d'un système de techniques de la mise en condition -comportant, d'ailleurs, une analyse du dispositif tactique des pratiques qui sont l'objet préférentiel de la mise en condition- peut être trouvé dans l'étude réalisée par Michel Foucault des procédures de "disciplinarisation" qui ont rendu possible l'instauration de l'ordre social capitaliste. L'ouvrage de Foucault *Surveiller et punir* où nous puisons cet exemple est un modèle non encore dépassé d'une étude de ce genre <sup>379</sup>.

Si le décollage économique de l'Occident, affirme Foucault, a commencé avec les procédés qui ont permis l'accumulation du capital, seuls des procédés permettant la gestion de l'accumulation des hommes ont permis un décollage politique par rapport à des formes de pouvoir traditionnelles, précapitalistes. Foucault appelle "disciplines" l'ensemble de ces tactiques nouvelles de pouvoir.

Les "disciplines" répondent à trois critères : rendre l'exercice du pouvoir le moins coûteux possible (économiquement, par la faible dépense qu'il entraîne; politiquement par sa discrétion, sa faible extériorisation, sa relative invisibilité, le peu de résistances qu'il suscite); faire que les effets de ce pouvoir social soient portés à leur maximum d'intensité et étendus aussi loin que possible, sans échec, ni lacune; faire croître à la fois la docilité et l'utilité de tous les éléments du système. Les "disciplines" ont pour objet le corps et pour objectif le dressage du corps. La "disciplinarisation" constitue donc une méthode de gestion de l'accumulation des individus, de contrôle de leurs pratiques par le biais du dressage, du façonnement, de l'assujettissement du corps. La grande découverte des XVIIe et XVIIIe siècles serait, en ce sens, celle du corps comme objet et cible de pouvoir. C'est pourquoi le système punitif qu'est la disciplinarisation est à replacer dans une véritable "économie politique" du corps : "économie" parce que l'investissement (politique) du corps est lié à son utilisation économique (en tant que force de production), "politique" parce que le corps est investi de rapports de pouvoir et de domination, c'est-à-dire d'assujettissement. Foucault parlera d'une "microphysique du pouvoir".

---

<sup>379</sup> Foucault, Michel, *Surveiller et punir*. Naissance de la prison, Gallimard, Paris, 1975

Foucault examine cette "microphysique" suivant quatre dimensions. La première est celle des processus historiques de formation d'une société disciplinaire : processus *économiques* (croissance de l'appareil de production, poussée démographique du XVIIIe siècle), *juridico-politiques* (cadre juridique explicite, codé, formellement égalitaire, et organisation d'un régime de type parlementaire et représentatif), *scientifiques* enfin (sciences de l'homme). La deuxième dimension est celle des *techniques disciplinaires* : de répartition des individus (clôture et codification des espaces, quadrillage et mise en rang des individus), de contrôle de leur activité, d'organisation de leur temps, de composition des forces du corps afin d'obtenir un appareil efficace. Ce qui est impliqué dans la mise en place de ces techniques, souligne Foucault, et qui définit à proprement parler les "disciplines" est une triple transformation : dans *l'échelle* du contrôle (travailler le corps dans le détail), dans *l'objet* du contrôle (l'économie, l'efficacité et non pas les éléments symboliques de la conduite), dans la *modalité* du contrôle (coercition ininterrompue). Ces techniques, on les trouve d'abord dans les collèges, plus tard dans les écoles élémentaires. Elles investissent ensuite l'espace hospitalier, restructurent l'organisation militaire, s'appliquent enfin à l'espace du travail (les usines). La troisième dimension est celle des *instruments du pouvoir disciplinaire*, notamment la surveillance hiérarchique, la sanction normalisatrice (qui se laisse exprimer dans la formule : "est pénalisable le domaine du non-conforme"), enfin le recours à des épreuves ou des examens. La quatrième dimension est celle de *l'institution-prison* et signale le moment où les mécanismes disciplinaires colonisent l'institution judiciaire et y sont portés à leur intensité la plus forte.

Nous nous devons ici de faire l'économie des analyses empiriques qui sous-tendent la théorie de la "disciplinarisation" et qui revêtent cependant le plus grand intérêt. Nous ne pouvons pas non plus nous référer à l'analyse comparative à laquelle se livre Foucault pour marquer la différence entre les techniques de "disciplinarisation" capitalistes et les techniques précapitalistes. Nous signalerons seulement deux points de l'étude de Foucault ayant des conséquences théoriques de la plus grande importance.

Le premier point réfère au rapport entre cadre juridique capitaliste et "disciplines" : "Historiquement, écrit Foucault, le processus par lequel la bourgeoisie est devenue au cours du XVIIIe siècle la classe politiquement dominante s'est abrité derrière la mise en place d'un ordre juridique (...) formellement égalitaire (...). Mais le développement et la généralisation des dispositifs disciplinaires ont constitué l'autre versant obscur, de ces processus. La forme juridique générale qui garantissait un système de droits en principe égaux était sous-tendue par ces mécanismes menus, quotidiens et physiques, par tous ces systèmes de micropouvoir essentiellement inégaux et dissymétriques que constituent les disciplines. (...). Les disciplines réelles et

corporelles ont constitué le sous-sol des libertés formelles et juridiques" <sup>380</sup>. Ce que Foucault met ici en lumière c'est la complémentarité cachée (par l'idéologie), mais décisive, entre l'assujettissement réel des individus rendu effectif par le contrôle de leurs pratiques au niveau le plus "matériel" -celui du corps-, et l'égalité formelle des individus exprimée dans le droit. En d'autres termes, la négation idéologique et juridique du système de classes se double, dans le système capitaliste, d'une production et d'une reproduction d'individus (de classe) au niveau de leurs pratiques matérielles.

Ce qui nous amène au deuxième point à signaler : la forme particulière d'individuation des sociétés capitalistes. "On dit souvent, écrit encore Foucault, que le modèle d'une société qui aurait pour éléments constituants des individus est emprunté aux formes juridiques abstraites du contrat et de l'échange. (...) Peut-être. (...) Mais il ne faut pas oublier qu'il a existé à la même époque une technique pour constituer effectivement les individus comme éléments corrélatifs d'un pouvoir et d'un savoir. L'individu, c'est sans doute l'atome fictif d'une représentation 'idéologique' de la société; mais il est aussi une réalité fabriquée par cette technologie spécifique de pouvoir qu'on appelle la 'discipline'" <sup>381</sup>. En ce sens, les "disciplines" marqueraient le moment où s'effectue le renversement de l'axe politique de l'individualisation : maximale du côté où s'exerce la souveraineté dans les sociétés précapitalistes, elle se concentre dans le "bas", dans les individus assujettis, dans le capitalisme <sup>382</sup>.

Si le rapport de complémentarité entre égalité juridique et idéologique formelle des individus et assujettissement pratique réel induit par les disciplines éclaire d'une manière originale la question de l'institutionnalisation du juridique dans les formations sociales "Modernes", le traitement de la question de la forme d'individuation propre aux sociétés capitalistes démasque les contenus idéologiques de l'individualisme. Max Weber a remarqué le paradoxe apparent d'une rationalisation de plus en plus poussée au niveau des effets systémiques de la sédimentation des pratiques en régime capitaliste et d'une irrationalité de plus en plus profonde au niveau des attitudes des agents. Comme nous verrons plus tard (chapitre 10 de cette partie), la rationalisation et avec elle, la juridisation peuvent être saisies comme des conditions de la formation inconsciente et automatique d'"habitudes" comportementales. La théorie de la "disciplinarisation" de Foucault se présente comme une réponse à la question qui peut dès lors être posée, à savoir celle des *mécanismes* de la formation inconsciente et automatique de ces "habitudes". Cette formation s'avère être bel et bien inconsciente, en ce sens qu'elle vise le corps plutôt que l'"âme", l'"esprit", ou la conscience. Elle n'est

<sup>380</sup> *Ibid.*, pp. 223-24.

<sup>381</sup> *Ibid.*, pp. 195-96.

<sup>382</sup> C'est pourquoi, affirme Foucault, à l'épique qui raconte les exploits du héros, succède le roman qui est le récit des singularités. *Ibid.*, p. 195. Et, en effet, le roman est le genre littéraire qui naît avec la bourgeoisie.

pas pourtant "automatique" en ce sens qu'elle renvoie à des "stratégies", à des dispositifs, à des réseaux que l'analyse peut et se doit de découvrir.

Il s'éclaire aussi et en même temps l'idéologie de l'individualisme, pièce essentielle dans la représentation idéationnelle du capitalisme. Cette idéologie fait des agents sociaux des "producteurs" libres autant de leurs pratiques que des formes de socialité dans lesquelles ils produisent leurs pratiques. En effet si, d'une part, les "disciplines" produisent réellement une individuation "par le bas", d'autre part elles produisent des individus disciplinés, c'est-à-dire assujettis. La "normalisation" des comportements visée par les disciplines renvoie au "déviant" et même au "pathologique" tout ce qui s'avère "non conforme" -aux règles sociales dominantes, c'est-à-dire imposées par les classes dominantes-.

Si, du point de vue de la reproduction, l'étude de Foucault constitue un apport substantiel à la compréhension des mécanismes de la "mise en condition" des individus en régime capitaliste, elle tend cependant en permanence à ne retenir que les effets reproductifs de ces mécanismes, c'est-à-dire à les saisir dans une logique de pure causalité linéaire, déterministe. Les phénomènes de résistance occupent une place secondaire et se trouvent sommairement examinés <sup>383</sup>. L'étude de Foucault ne laisse donc pas de place pour une compréhension satisfaisante des effets de changement et de transformation qui émergent au coeur même des pratiques de mise en condition.

## 6.9. La théorie de la socialisation.

[Retour à la table des matières](#)

C'est dans le premier quart de ce siècle que les jalons d'une théorie de la socialisation ont été posés dans le cadre de la réflexion sociologique académique. Cette théorie allait connaître par la suite un développement fulgurant et devenir une pièce essentielle de cette sociologie. La théorie de la socialisation naît au confluent de deux thématiques : celle de la constitution de la personnalité des individus, et celle de la reproduction de la forme de socialité d'une société. Elle constitue une tentative de résoudre simultanément deux problèmes, à savoir comment le social intervient dans la formation des personnalités des individus, et comment les individus ainsi formés assurent la permanence des institutions sociales <sup>384</sup>.

<sup>383</sup> L'examen de certains de ces phénomènes de résistance occupe quelques pages seulement de l'ouvrage. Voir *Ibid.*, pp. 291-99.

<sup>384</sup> L'articulation de cette double thématique est formulée par Mendras dans les termes suivants : "La personnalité est (...) le produit, à certains égards, d'une civilisation et des institutions

L'articulation de ces deux problèmes est rendue possible par deux postulats qui, dès lors, constituent la base même de toute théorie de la socialisation. Le premier postulat affirme que le système normatif est la structure fondamentale d'intégration d'une société et, par conséquent que la reproduction de la forme de socialité d'une société est assurée par la transmission du système normatif de génération en génération. Le deuxième postulat affirme que le système normatif est transmis aux nouvelles générations essentiellement pendant l'enfance et par le mécanisme de l'"intérieurisation" des normes sociales.

En ce qui concerne le problème de la constitution de la personnalité des individus, celle-ci apparaît comme le résultat de trois données : la constitution biologique de l'individu, l'intériorisation des normes, et l'histoire personnelle de l'individu. Puisque seule l'intériorisation des normes est la donnée supra-individuelle en ce sens qu'elle constitue un processus vécu par des groupes d'individus -voire, ne serait-ce que dans une certaine mesure, par tous les membres d'une société-, il s'ensuit qu'à tout type de "civilisation" correspond un type de personnalité, c'est-à-dire un ensemble de traits psychiques partagés par tous les membres du groupe<sup>385</sup>. En ce qui concerne la question de la reproduction de la forme de socialité par l'intériorisation des normes, il s'ensuit de ces postulats que toute interaction sociale suppose un "modèle" normatif. Ces "modèles" comportent une définition de la situation d'interaction, une définition des rôles à remplir par les individus qui se trouvent dans la situation, et des normes sociales qui président à l'accomplissement des rôles. L'on voit alors que ce serait parce que les individus suivent les normes socialement prescrites pour chaque situation d'interaction et d'après le rôle qui leur échoue que se reproduirait la forme de socialité propre au groupe.

L'importance décisive donnée au mécanisme d'intériorisation des normes sociales pendant l'enfance est l'héritage de la théorie freudienne. Freud (1856-1939) distingue le "ça", formé par les instincts de l'individu, le "sur-moi" qui lui est imposé par la société et dont la nature est normative, et l'"ego" ou "moi" qui se crée dans le rapport entre le "ça" et le "sur-moi". Pour Freud, la dynamique

---

d'une société; la personnalité se développe selon un certain modèle fixé par la société. En retournant la perspective, on peut dire qu'aucune société ne peut exister sans les individus qui la font et qu'elle se survit et transmet sa civilisation à travers ses individus : c'est parce qu'elle est vécue par un certain nombre d'individus qu'une société existe". Mendras, Henri, *Éléments de sociologie*, Armand Collin, Paris, 1975, p. 23. Dans la dernière phrase de cette formulation, on voit bien située au niveau des individus et de leur personnalité -voire de leur subjectivité- la question de l'existence et de la persistance des formes de socialité. Nous reviendrons sur ce postulat.

<sup>385</sup> Ce sont les ethnologues qui, les premiers, se sont posés les problèmes du rapport entre personnalité et société, et avancé l'hypothèse qu'à chaque type de civilisation correspond un type de personnalité. Voir, par exemple, Benedict, Ruth, *Échantillons de civilisations*, Gallimard, Paris, 1950. (Mais les études anthropologiques et sociologiques visant à prouver cette hypothèse sont légion).

fondamentale de constitution de la personnalité de l'individu a lieu lors de la phase "oedipienne", lorsque l'individu se doit de réprimer les instincts du "ça", d'intérioriser les normes sociales, et d'arriver à un compromis psychique représenté par le moi. Pour Freud, la "civilisation", voire la socialité n'est donc rendue possible que par la répression instinctuelle <sup>386</sup>.

Si la sociologie académique n'a pas toujours fait siennes les théories freudiennes, elle en a retenu explicitement ou implicitement l'importance accordée à la première enfance et au concept de l'intériorisation. Le phénomène de l'intériorisation est pensé dans la théorie psychanalytique par le concept d'"introjection". L'introjection y est définie comme un processus inconscient par lequel l'image d'une personne est incorporée au moi et au sur-moi. Corrélativement, l'intériorisation des normes sociales sera pensée comme un processus inconscient par lequel le système normatif est incorporé au moi et au sur-moi.

La sociologie académique doit à Georges Herbert Mead la première et plus importante théorie sociologique du mécanisme d'intériorisation des normes sociales comportant, par conséquent, une théorie de la personnalité. Schématiquement, cette théorie se développe de la manière suivante <sup>387</sup> Le point de départ de la théorie est l'acte social défini, premièrement, comme une situation d'interaction entre au moins deux individus, deuxièmement comme une situation dans laquelle il y a adaptation réciproque des comportements. Qu'est-ce qui rend possibles cette adaptation réciproque et, donc, une interaction? Au niveau animal, c'est le geste. Le geste est pour Mead, cette partie de l'acte social qui agit comme stimulus d'une réaction. Lorsque le geste représente une idée et provoque une idée chez l'autre, nous avons un symbole signifiant. Le geste devient alors langage. Si le langage s'inscrit dans la continuité du geste, il constitue cependant une mutation fondamentale de celui-ci car, d'une part, les symboles du langage ont une signification non seulement pour le récepteur, mais aussi pour l'émetteur, d'autre part du fait que le langage est constitué de symboles communs qui fonctionnent selon des règles logiques il rend possible un haut degré de précision en même temps que de plasticité dans le comportement social. C'est pourquoi le langage peut exprimer infiniment plus de choses que le geste, et avec infiniment plus de précision. En somme, pour Mead l'interaction humaine passe par le langage, c'est-à-dire par les symboles, elle est donc interaction symbolique -d'où l'expression "interactionnisme symbolique" pour désigner cette théorie-

<sup>386</sup> Pour une présentation schématique de cette thématique voir Freud, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1969, spéc. section 2, pp. 300-318. Concernant sa théorie de la civilisation, voir Freud, Sigmund, *Totem et tabou*, Payot, Paris, 1947.

<sup>387</sup> Mead, George Herbert, *L'esprit, le soi et la société*, Presses universitaires de France, Paris, 1963.



Mais il y a plus : lorsque le processus social ainsi considéré comme interaction symbolique pénètre dans l'expérience de l'individu, l'"esprit" commence à se former. C'est alors que l'individu devient conscient de soi-même, qu'il acquiert un soi. Comment le processus social pénètre-t-il concrètement dans l'expérience de l'individu et par conséquent, forme le soi? Ce serait par le biais de l'acquisition de rôles ("*role-taking*"). Selon Mead, les jeux constituent le mécanisme essentiel de l'acquisition des rôles. En ce sens, deux stages seraient à distinguer. Dans les "jeux de rôle ("*plays*") (jouer à la maman, au pompier, au soldat, etc.) se produirait l'organisation des attitudes *particulières* des autres par rapport à soi-même; avec les "jeux organisés" ("*games*") se produirait l'organisation des attitudes sociales de ce que Mead appelle "autrui généralisé". En effet, le caractère décisif du jeu organisé ou réglementé (jouer au hockey, au soccer, etc.) consisterait dans l'intériorisation d'un *ensemble* d'attitudes possibles organisées sous la forme de normes ou de règles. Ce serait pourquoi tandis que dans le jeu "libre" ("*play*") *autrui* est un *autrui* particulier (maman, pompier, soldat, etc.), dans le jeu réglementé *autrui* est un *autrui* généralisé. Avec les jeux réglementés, l'individu fait alors selon Mead l'apprentissage de l'intériorisation des normes sociales, car la communauté peut et doit être considérée comme l'"*autrui* généralisé". À la différence donc de Freud pour qui l'intériorisation des normes sociales suppose la répression (instinctuelle), pour Mead cette intériorisation se fait essentiellement par l'activité ludique des enfants.

Les réflexions de Mead sur les aspects symboliques de l'interaction humaine constituent un apport fondamental à la théorie sociologique. L'analyse de Mead du rôle du langage dans la formation de la structure psychique a sans doute notablement contribué à la construction d'une théorie de la personnalité. L'importance qu'il a accordée à l'activité ludique dans l'intériorisation des attitudes et des normes sociales répond sans doute aussi à la réalité d'un phénomène. Pourtant, la théorie de Mead peut être l'objet d'une critique qui affecte sa base même, car cette critique porte sur les postulats de la théorie de la socialisation que Mead partage sans discussion.

Le premier postulat, rappelons-le, affirme que le système normatif constitue la structure fondamentale d'intégration d'une société et que, par conséquent, la transmission de ce système de génération en génération constitue le mécanisme crucial de reproduction de la forme de socialité. Trois objections peuvent être formulées à l'encontre de ce postulat : premièrement, il néglige, voire méconnaît le rôle des dimensions économiques et politiques dans les processus de reproduction <sup>388</sup>; deuxièmement, il néglige aussi d'examiner le rapport complexe

---

<sup>388</sup> Comme le signale Ropers, "Mead dilutes the sociological foundation of his conception of meaning as a social relation, when in effect he 'fetishez' the sign situation and meaning. (...) Meanings seem to have more reality and power in determining the structure of social relationships than social relationships have in determining the nature of the meanings assigned to them". Ropers, Richard, "Mead, Marx and Social Psychology", *Catalyst*, No. 7, Winter 1973, p. 52.

existant entre le système normatif et la structure idéationnelle ou idéologique; troisièmement, il présuppose une structure idéationnelle homogène – l'"autrui généralisé" étant conçu comme un système cohérent d'attitudes-. En ce sens, le "game" comme "modèle" d'activité sociale ne permet pas d'"intérieuriser" des normes et des attitudes qui peuvent être conflictives <sup>389</sup>.

Le deuxième postulat, rappelons-le aussi, affirme que le système normatif est transmis aux nouvelles générations essentiellement pendant l'enfance et par l'intériorisation des normes -dont l'activité ludique constitue, pour Mead, le mécanisme central sinon unique-. Trois objections au moins peuvent encore être adressées à ce postulat : premièrement, il néglige ou méconnaît le travail systématique de "mise en condition" qui s'exerce sur les individus pendant l'ensemble de leur vie; comme conséquence, et deuxièmement, il néglige d'examiner des mécanismes de "mise en condition" autres que l'activité ludique -repérable surtout sinon exclusivement dans l'enfance-; enfin, l'imposition d'attitudes par coercition et violence, y compris pendant l'enfance, n'est pas non plus examinée, le processus de socialisation se présentant alors comme un processus qui s'effectue en douceur. En ce sens, la théorie freudienne présente l'avantage de faire place justement aux mécanismes de contrainte -bien qu'elle tombe, à son tour, dans la position extrême qui fait de la répression le seul mécanisme de l'intériorisation des normes-.

Voir la suite du livre :  
Chapitre 7.

---

<sup>389</sup> Les critiques adressés au fonctionnalisme par Giddens se retrouvent dans cet examen de l'interactionnisme. Et pour cause, car les postulats de la théorie de la socialisation ont été adoptés par le fonctionnalisme avec l'adoption de la théorie de la socialisation. Giddens formule, en effet, ces critiques dans les termes suivants : "One (...) : the reduction of human agency to the 'internalization of values'. Second : the concomitant failure to treat social life as *actively constituted* through the doings of its members. Third : the treatment of power as a *secondary* phenomenon, with norm or 'value' residing in solitary state as the most basic feature of social activity and consequently of social theory. Fourth : the failure to make conceptually central the *negotiated* character of norms, as open to divergent and conflicting 'interpretations' in relation to divergent and conflicting *interests* in society". Giddens, Anthony, *New Rules of Sociological Method*, Hutchinson & Co., London, 1976, p. 21.