

Roberto Miguelez

sociologue, département de sociologie, Université d'Ottawa

(1992)

# L'ANALYSE DES FORMATIONS SOCIALES

Deuxième partie :  
**PROBLÉMATIQUE**

**Chapitres 7 à 10.**

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  
Université d'Ottawa

## L'ANALYSE DES FORMATIONS SOCIALES

**DEUXIÈME PARTIE : PROBLÉMATIQUE** (pp. 217 à 625).  
Chapitre 7 à 10. (pp. 473 à 625)

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''

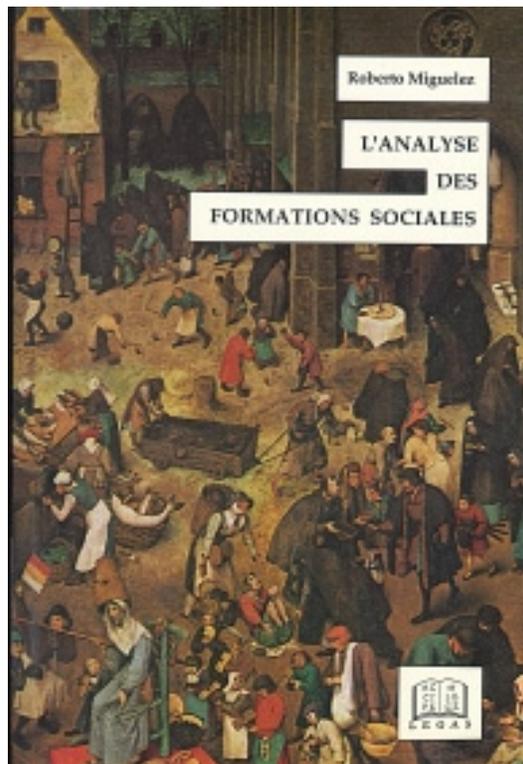
Édition complétée le 26 avril 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay,  
province de Québec.



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
- 6.4. Les rapports politiques dans la reproduction des rapports sociaux de production
- 6.5. La reproduction sociale des agents des pratiques
- 6.6. 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 et luttes 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 luttes 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.  
2e partie : Problématique*

## Chapitre 7

---

# Les phénomènes de changement et de transformation

[Retour à la table des matières](#)

Nous explorons dans ce chapitre quatre problématiques liées à la question du changement et de la transformation sociaux. Dans les sections 7.1. et 7.4. nous passons en revue la manière dont cette question est envisagée au niveau des grands paradigmes sociologiques et à celui des théories sociologiques académiques elles-mêmes, respectivement. C'est à ce niveau des théories que se montrent l'éclectisme et le relativisme généralisés des réponses qu'offre la sociologie académique à cette question cruciale du changement et de la transformation sociaux.

Dans la section 7.2. nous nous attachons à l'examen de la question de la contradiction principale d'un mode de production de la socialité. Du moment où, dans la perspective théorique que nous développons dans cet ouvrage, la dynamique d'une structure sociale est censée trouver son origine ou son explication dans un déséquilibre engendré par le développement de tendances, la caractérisation de la notion de contradiction et le repérage de ces tendances deviennent des impératifs majeurs de l'analyse du changement et de la transformation.

Les sections 7.3. et 7.5. sont consacrées à la problématique de la transition bien que par rapport à des questions différentes. La section 7.3. envisage cette question à un niveau général et plutôt épistémologique : la transition, a-t-elle une structure, voire peut-elle être considérée elle-même comme un mode de production de la socialité? La section 7.5. s'attache, pour sa part, à la question théorique,

mais aussi politique fondamentale des situations les plus propices dans lesquelles peut se trouver une formation sociale pour que des processus de transformation se déclenchent.

Enfin, les sections 7.6. et 7.7. soulèvent deux questions reliées au thème des classes sociales et de leur rôle dans les processus de changement et de transformation. La première concerne la pertinence de l'analyse des luttes de classe dans les processus contemporains de changement social. En effet, cette pertinence a été discutée par la sociologie académique à partir d'un certain nombre de constats empiriques. La deuxième question concerne le rôle des intellectuels dans la transformation sociale et elle aussi a été soulevée à la lumière de processus contemporains de changement social. Elle a pourtant une importance qui dépasse cette question empirique.

## 7.1. Changement et transformation dans les paradigmes sociologiques.

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'Introduction à cet ouvrage, nous avons examiné la notion de "paradigme scientifique" ainsi que les principes les plus généraux des paradigmes qui ont marqué, jusqu'à présent, la réflexion sociologique. De quelle manière ces paradigmes sociologiques permettent-ils d'envisager, sur la base de leurs principes, la problématique du changement et de la transformation?

Le paradigme organiciste, rappelons-le, repose sur l'idée suivant laquelle la société est semblable à un organisme et, par conséquent, exhibe les propriétés fondamentales d'un être doté de vie : systématisme ou totalisme, fonctionnalité des parties, complémentarité des fonctions, équilibre fonctionnel et comme résultat, activité vitale. En effet, le sens de cette activité s'épuise, dans le modèle analogique organiciste, justement dans le maintien de la vie de l'organisme social, la condition de ce maintien -de la survie de l'organisme- étant la fonctionnalité et la complémentarité de leurs fonctions. Le "bon" remplissage de ces fonctions dans le cadre d'une division institutionnelle "adéquate" du travail définit un état de "santé" de l'organisme social. Corrélativement, un état de "perturbation" sociale analogue à un état de maladie renvoie à l'existence de "dysfonctions" et/ou d'inadéquations dans la division fonctionnelle des tâches. Dans cette perspective, on le voit, les mécanismes de *reproduction* de la forme de l'organisme social sont privilégiés, et les changements et les transformations mettant en cause cette forme tendent à apparaître comme des phénomènes "pathologiques". La reproduction de la forme de l'organisme social est, à son tour, conçue essentiellement comme phé-

nomène qui présuppose l'accord, l'harmonie des différentes parties de la société. Corrélativement, le conflit est appréhendé comme symptôme de dysfonctions, donc d'un état pathologique ou quasi pathologique<sup>1</sup>. Dans la mesure où, et parce que tout organisme vivant est un système "ouvert", c'est-à-dire dépendant pour sa survie de ses échanges avec l'extérieur, les phénomènes de dysfonctionnalité seront généralement attribués à l'action de facteurs extérieurs au système en question ou, ce qui revient au même, à l'incapacité conjoncturelle de l'organisme à réagir convenablement à des facteurs extérieurs perturbateurs.

Cette manière d'envisager le changement ne caractérise pas pourtant le paradigme organiciste dans sa totalité, mais seulement une de ses variantes. L'autre variante représentée par l'évolutionnisme prend justement en charge l'explication du changement et de la transformation qui sont observables dans tout organisme vivant sous la forme de "croissance" organique suivant des "phases" ou de "stades". Dans la variante évolutionniste, l'explication du changement et de la transformation ne renvoie donc plus à des facteurs extérieurs, mais fait appel à des lois naturelles de développement de l'organisme social lui-même. Dans une interprétation organiciste littérale, les "phases" ou "stades" de ce développement correspondent au cycle de vie (enfance, maturité, mort)<sup>2</sup>. Dans une interprétation plus flexible de l'analogie organique, ces "phases" ou "stades" s'inscrivent dans une ligne progressive caractérisée de multiples manières -le plus fréquemment, comme progrès du simple, petit, indifférencié et homogène au complexe, grand, différencié et hétérogène, ces dernières propriétés caractérisant postule-t-on, les sociétés "modernes"-<sup>3</sup>. Le principe de la complémentarité des fonctions est non seulement retenu, mais encore mis au service de l'explication du changement et de la transformation, car la croissance de l'organisme social apparaît fondée sur la fonctionnalité de ses parties et l'harmonie de leur activité. Le conflit social comme symptôme de dysfonctionnalités est, bien entendu, dès lors aussi retenu, mais il deviendra par surcroît responsable de problèmes ou de défaillances dans le développement de l'organisme social.

---

<sup>1</sup> Rappelons que nous faisons ici une analyse au niveau *paradigmatique*, les théories concrètes dans lesquelles le paradigme trouve sa réalisation effective pouvant présenter des variations importantes par rapport au paradigme. Ainsi, par exemple, Coser a développé une approche originale du conflit social dans le cadre de ce paradigme en postulant la "fonctionnalité" de ce conflit. Voir Coser, Lewis A., *Les fonctions du conflit social*, Presses universitaires de France, Paris, 1982.

<sup>2</sup> Il n'est pas étonnant que ce soit chez des historiens que l'on trouve développée cette variante. La grande oeuvre de l'historien anglais Arnold Toynbee (1869-1975), *Study of History*, en 12 volumes (1934-1961), constitue l'exemple le plus représentatif d'une telle théorie appliquée à l'analyse des civilisations.

<sup>3</sup> La première formulation achevée de cette idée se trouve chez Herbert Spencer. Elle réapparaît dans pratiquement toutes les théories sociologiques et anthropologiques d'inspiration plus ou moins organiciste et même en dehors de ce cadre paradigmatique. Elle est ainsi devenue un lieu commun dans la réflexion sociologique contemporaine que l'on accepte généralement sans nuances.

Pour sa part le paradigme mécaniste, rappelons-le, conçoit le social comme un espace dans lequel des éléments occupant des positions fixes ou plus ou moins fixes se trouvent engagés dans un jeu d'attractions et de répulsions. Ces éléments sont les individus et les groupes, et leurs actions ou leurs interactions constituent un jeu de forces dont le résultat est le système social. La notion de "système social" suppose celle d'un équilibre plus ou moins stable des forces sociales, du jeu d'attractions et de répulsions en quoi consistent essentiellement les interactions. Dans ce paradigme, le conflit social trouve donc une place parce qu'il découle logiquement des forces qui s'opposent, mais il est encore associé, comme dans le paradigme organiciste, à l'idée d'un déséquilibre potentiel nuisible au maintien du système. D'où, d'une part, le privilège accordé encore dans ce paradigme aux mécanismes tendant à maintenir l'équilibre du système -mécanismes de reproduction-, d'autre part la possibilité théorique d'incorporer dans ce paradigme la notion de "dysfonction" ou une notion remplissant un rôle théorique semblable <sup>1</sup>.

Nous avons aussi fait référence à l'importante tentative parsonienne d'articulation des principes des paradigmes organiciste et mécaniste. Un examen, ne serait-ce que rapide, de la théorisation parsonienne des phénomènes de changement et de transformation peut illustrer autant qu'éclairer les remarques précédentes. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 3.3. de cette partie, le problème central chez Parsons est celui d'expliquer la stabilité, l'équilibre ou, tout simplement l'existence, la survie d'un système social. Celui-ci est conçu comme système autorégulé comportant des sous-systèmes dont le fonctionnement constitue un processus de satisfaction de besoins ou de prérequis qui assure l'existence ou la survie du système. Il y a donc une dynamique du système, mais qui s'inscrit dans une logique de la reproduction, car elle tend justement à maintenir le système en vie. Le changement social relève donc d'une toute autre logique et il se présente, chez Parsons, sous deux formes distinctes : les changements de structure et l'évolution à long terme.

Les changements de structure, c'est-à-dire les transformations qui s'opèrent dans l'organisation et le fonctionnement d'un système social ou d'un sous-système

---

<sup>1</sup> George H. Mead développe ces idées d'une manière particulièrement conséquente. Pour Mead, deux tendances fondamentales de comportement -voire deux impulsions sociophysiologiques- sont communes à tous les êtres humains : celles qui conduisent à la coopération sociale et celles qui mènent à l'antagonisme entre les individus et constituent, donc, des tendances "antisociales". Pourtant, ces tendances "antisociales" sont généralement réprimées et contrôlées -selon Mead, par le système légal- et peuvent même être incorporées dans le système comme des éléments d'intégration, voire comme des forces d'impulsion nécessaires pour le progrès social. Ce serait notamment le cas des comportements de compétition et de rivalité économiques qui deviendraient alors des "motivations d'activités sociales fonctionnellement nécessaires". Voir Mead, George H., *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1934, chap. 39. Il est à remarquer que dans cet ouvrage fondamental de Mead aucun chapitre n'est consacré aux problèmes de changement et de transformation sociaux, les idées auxquelles nous venons de faire référence se trouvant développées dans un chapitre portant comme titre "Conflit et intégration".

trouvent leur source, soit à l'extérieur du système -par exemple, dans les modifications du milieu physique, de la technologie, voire dans les modifications génétiques de l'organisme-, soit à l'intérieur du système ou du sous-système, et ceci dû essentiellement à l'existence de "tensions" (*strains*) découlant d'inadaptations accumulées et non positivement intégrées. Ces tensions internes paraissent cependant être la conséquence de, ou la réaction interne aux facteurs exogènes. Conditions nécessaires du changement, ces facteurs ne constituent pas cependant des conditions suffisantes : il faut selon Parsons, d'abord que les tensions atteignent un certain degré de puissance susceptible de provoquer et de maintenir la motivation exigée par la réalisation d'un changement, deuxièmement qu'elles conduisent à la création de mécanismes efficaces pour briser ou contourner la résistance à changer le *statu quo*, troisièmement qu'un projet de nouvel ordre social soit en mesure de s'imposer, enfin qu'un nouvel ordre normatif soit mis en place pour assurer la reproduction de l'ordre social nouveau. Le point stratégique dans ce processus de changement se trouve pour Parsons au niveau "superstructurel" des symboles et des valeurs (dimension idéationnelle), et ceci, par analogie avec le modèle cybernétique dans lequel les flux d'information contrôlent et déterminent les flux énergétiques.

Les changements et transformations à longue échéance se rapportent à une autre logique encore, celle de l'évolution. Cette logique répond selon Parsons à deux lois dont l'une, tirée de la biologie, en précise le principe et l'autre, tirée de la cybernétique, en indique la direction. Poursuivant l'analogie organiciste, Parsons trouve dans la capacité biologique de l'adaptation la loi régissant l'évolution de tous les organismes vivants, y compris de l'organisme social. Cette adaptation opère suivant les processus complémentaires de différenciation et d'intégration croissantes. Le modèle cybernétique fournit la deuxième loi, à savoir celle qui voit dans les changements dans le système de la culture les étapes fondamentales de l'évolution sociale. Sur la base de cette loi, Parsons distingue trois stades majeurs dans cette évolution : la société primitive, la société dite intermédiaire, et la société moderne, celle-ci étant caractérisée par un système culturel plus différencié, plus stable et plus riche <sup>1</sup>.

La théorisation de Parsons, parce qu'elle articule et développe d'une manière particulièrement cohérente les paradigmes de la sociologie académique se prête bien à une analyse des implications et des limites de la perspective sociologique académique du changement et de la transformation sociaux. En ce sens, les points suivants sont à signaler.

Primo, la problématique de la dynamique sociale est envisagée suivant trois logiques : celle d'une dynamique de la *reproduction* de la forme de l'organisation

---

<sup>1</sup> C'est dans ses derniers écrits que Parsons développe cette théorie évolutionniste très proche d'ailleurs de celle de Herbert Spencer. Voir, à cet égard, Parsons, Talcott, *Societies : Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1966 et *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1971.

sociale, celle d'une dynamique du *changement* et de la *transformation* de cette organisation et enfin, celle d'une dynamique de la *direction historique* de ces transformations. Or, ces trois logiques ne se trouvent pas explicitement coordonnées : on ne voit pas concrètement comment la loi évolutive universelle de l'adaptation induirait chez les organismes que sont les sociétés, à *la suite et par l'effet d'une contrainte extérieure*, des processus de différenciation et d'intégration internes croissantes qui contrediraient pourtant la tendance inhérente aux sociétés de reproduire leur forme organisationnelle. Si les phénomènes de reproduction et ceux de changement et de transformation peuvent et doivent être examinés séparément, ce ne l'est pourtant que dans la mesure où les logiques différentes auxquelles ils répondent se trouvent coordonnées. L'hypothèse suivant laquelle les facteurs de reproduction deviennent des facteurs de changement et de transformation *au cours même de leur développement et sous certaines conditions précises* est la seule qui permet de satisfaire cette double exigence.

Secundo, en situant l'origine ou la cause des phénomènes de changement et de transformation à l'extérieur du système en question, voire dans une "téléonomie" ou finalité régissant les processus vitaux de tous les systèmes organiques sans exception<sup>1</sup>, les facteurs internes et, tout particulièrement, ceux qui réfèrent aux conflits d'intérêts et aux phénomènes concomitants de pouvoir et de domination sont, sinon ignorés, au moins considérés comme secondaires. Ils apparaissent en tout cas comme des phénomènes quasi pathologiques parce qu'exprimant des inadaptations accumulées et non positivement intégrées. L'hypothèse suivant laquelle la cause des changements et des transformations est à chercher dans la dynamique interne des sociétés -dynamique qui se manifeste sous la forme de conflits qui opposent des intérêts sociaux particuliers et qui n'ont donc en rien un caractère pathologique- non seulement exclut le recours à une finalité suprasociale, elle permet de traiter les phénomènes de pouvoir et de domination comme des phénomènes constitutifs de formes historiques de socialité.

Tercio, l'introduction du modèle cybernétique dans l'explication des phénomènes d'adaptation et d'évolution sociale ne fait que raffiner et renforcer la vision organiciste de la société- la notion de "hiérarchie cybernétique" qui privilégie le niveau systémique de stockage et de traitement de l'information fait de la "superstructure" des valeurs et des symboles l'équivalent du cerveau et du système nerveux. Du même coup, non seulement se trouvent raffinées et renforcées les catégories explicatives de l'organicisme -fonctionnalité, intégration et équilibre fonctionnel comme des "finalités" du système de stockage et de traitement de l'information- mais aussi se trouve raffinée et renforcée une perspective idéaliste de la société puisque c'est la dimension idéationnelle qui est dès lors censée jouer un

---

<sup>1</sup> L'idée apparaît explicitement énoncée chez Parsons. Voir, par exemple, Parsons, Talcott, "Action, Symbols, and Cybernetic Control", in Rossi, Ino, Structural Sociology, New York, Columbia University Press, 1982, p. 50.

rôle décisif dans l'explication de la dynamique sociale <sup>1</sup>. Dans le cadre d'une théorie de l'évolution sociale, cette perspective conduit à concevoir les sociétés "modernes", c'est-à-dire capitalistes comme des sociétés culturellement supérieures. Elle fournit ainsi une légitimation à proprement parler idéologique de ces sociétés fondées sur une notion de culture restreinte à la seule quantité et capacité de manipulation d'informations. Plus importante pour notre discussion, l'analogie postulée par Parsons entre symbole (culturel) et code génétique a comme première conséquence de transporter au socioculturel les lois du changement et de la transformation génétiques <sup>2</sup>. Étant conçues essentiellement comme des lois de sélection *naturelle*, le biologisme de cette conception non seulement enlève toute spécificité réelle à une dynamique du changement et de la transformation sociale, elle fait aussi de cette dynamique un mécanisme aveugle à la conscience des agents (individus ou groupes) puisque prédéterminée téléologiquement au niveau macrosociologique du système.

---

<sup>1</sup> La discussion des "*Realfaktoren*" -dont le facteur économique- et des "*Idealfaktoren*" qu'entreprend Parsons repose sur deux prémisses non questionnées : la première, que l'action humaine et la vie organique constituent les deux "principaux univers d'analyse et de discours" signifiés par la phrase "systèmes vivants", autrement dit que l'action humaine est redevable d'une analyse en termes des catégories applicables aux systèmes vivants; la deuxième, que l'action humaine constitue un système vivant "high in information but low in energy". C'est pourquoi il lui est applicable le modèle cybernétique : "Cybernetics concerns the conditions under which it is possible for systems which are high in information but low in energy to exert effective control over systems where energy and information stand in the reverse relationship". Parsons, Talcott, *ibid.*, pp. 49 et 54.

<sup>2</sup> Le transport de ces lois au domaine socioculturel se réalise, chez Parsons, avec une naïveté désarmante : "The process of protein synthesis involves a rather drastic *selection* among the materials present and available and their *combination* in highly specific ways. In a similar way, at the macro-organic level, by no means every trait which is carried in the genetic heritage of a species, survives in the phenotypic populations of individual organisms which characterize a species. Many variations are eliminated in the process of natural selection, that is, are not selected, and those which are selected are combined in highly specific ways. The process in systems of human action which is analogous, on the one hand to natural selection, on the other to the synthesis of proteins, is what some sociologists have come to call the process of institutionalization. Notably at the cultural levels of symbolic organization, innovations continually occur. However, only part of these become part of the going structure and determinative of it (...). Cultural innovations have to be institutionalized for this occur, and institutionalization, from this point of view, is a process of selection on the one hand, of combination of the other". Parsons, Talcott, *ibid.*, pp. 60/61, et Parsons, Talcott, "Comparative studies and evolutionary change" in Ivan Vallier, ed., *Comparative Methods in Sociology*, Berkeley : University of California Press, 1971, pp. 97-139.

## 7.2. La question de la contradiction principale d'un mode de production.

[Retour à la table des matières](#)

C'est au moins dans certains cas, parce que la distinction n'est pas faite des niveaux d'analyse du changement et de la transformation que des problèmes apparemment insolubles peuvent se présenter concernant la question de la contradiction principale qui déclencherait le processus de transformation d'une formation sociale. Ces problèmes se sont posés tout particulièrement par rapport à l'organisation sociale capitaliste, mais ils constituent une illustration valable de la question théorique et méthodologique qui nous occupe ici.

Quelle est la contradiction principale du mode de production capitaliste? Ainsi formulée, cette question a donné lieu à des réponses différentes. Pour certains, il s'agit de la contradiction entre forces productives et rapports sociaux de production <sup>1</sup>, pour d'autres, entre capital et travail <sup>2</sup> pour d'autres encore entre valeurs d'usage et valeurs d'échange <sup>3</sup>, pour d'autres, enfin, entre production sociale et appropriation privée <sup>4</sup>. S'agit-il d'alternatives parmi lesquelles le chercheur se doit de choisir, ce choix impliquant l'exclusion des autres? Ou s'agit-il, au contraire, de niveaux différents d'appréhension de la contradiction ou, d'un point de vue plus rigoureux peut-être, de manifestations de niveau différent d'une seule et même contradiction centrale? C'est cette dernière hypothèse qui s'avère, nous allons le voir, la plus féconde.

La contradiction entre forces productives et rapports sociaux de production devrait, dans cette hypothèse, être considérée comme un principe d'intelligibilité valable pour *l'ensemble* des modes de production de la socialité et, en ce sens, comme loi générale du développement historique. Cette loi renvoie, comme nous l'avons vu, d'une part à la tendance des forces productives à s'accroître au cours de

---

<sup>1</sup> Voir, par exemple, LOJKINE, J., "Sur l'usage du concept de contradiction dans une analyse matérialiste de l'État", *La Pensée*, No. 197, Février, 1978. Aussi, GODELIER, Maurice, *Rationalité et irrationalité en économie*, *ibid.*, tome 1, spéc. pp. 91-96.

<sup>2</sup> Voir, par exemple, LARRAIN, J., *Marxism and Ideology*, *ibid.*, pp. 153-54.

<sup>3</sup> Voir, par exemple, COLLETTI, L., "Marxism and the Dialectic", *New Left Review*, No. 93, September-October 1975. Aussi, MEIKLE, S., "Dialectical Contradiction and Necessity", in MEPHAM, J. - RUGEN, D.H. (eds.), *Issues in Marxist Philosophy*, Harvester Press, Brighton, 1979, vol. 1, pp. 16.

<sup>4</sup> Voir, par exemple, GIDDENS, A., *Central Problems in Social Theory*, McMillan, London, 1974, p. 136.

l'histoire humaine, d'autre part à la tendance des rapports sociaux de production à se figer dans des formes historiques précises -dans la mesure, précisément, où ces formes répondent aux intérêts des classes dominantes ou assurent la domination de certaines classes-. À cet égard, nous l'avons vu aussi (section 2.6.), il ne faut pas déduire de la thèse du développement des forces productives celle de leur primauté. D'ailleurs, rappelons-le, il ne faut pas non plus faire du développement de ces forces une loi observable dans *chaque* formation sociale, mais une tendance qui concerne seulement l'histoire humaine dans son ensemble.

Mais, en deuxième lieu, c'est sous la forme spécifique de contradiction entre capital et travail que cette contradiction se manifeste dans le mode de production particulier de la socialité qu'est le capitalisme. Plus exactement encore, la contradiction entre forces productives et rapports sociaux de production se réfléchit à *l'intérieur* de ceux-ci entre les pôles capital/travail dont les "représentants" sociaux sont des classes dès lors antagonistes : bourgeoisie/ prolétariat. Mais cette contradiction entre forces productives et rapports sociaux de production se réfléchit aussi au sein même des forces productives dans la contradiction entre socialisation de la production et appropriation privée des valeurs produites. De son côté, la contradiction entre valeurs d'usage et valeurs d'échange constitue une autre manifestation particulière, cette fois-ci au niveau de la *forme* des biens produits en régime capitaliste (les marchandises) des contradictions repérées à d'autres niveaux.

Nous avons donc affaire dans cette perspective à des systèmes de relations ou de contradictions qui se réfléchissent les unes et les autres non seulement à des différents niveaux, mais aussi dans des domaines de phénomènes différents. Nous pourrions même repérer d'autres contradictions que celles que nous venons de signaler, et ce repérage devrait permettre de saisir des formes particulières concrètes selon le niveau ou le domaine considéré -ainsi, par exemple, la contradiction entre "centre" et "périphérie" au niveau de l'"accumulation mondiale" si notre unité d'analyse est le système mondial capitaliste-<sup>1</sup>. Certes, toutes ces contradictions ne sont pas équivalentes du point de vue de leur importance théorique et méthodologique : si la contradiction entre forces productives et rapports sociaux de production constitue un principe général d'intelligibilité, c'est la contradiction entre capital et travail qui caractérise le mode de production capitaliste de la socialité, et la contradiction de classes qui l'exprime ou dans laquelle se manifeste

---

<sup>1</sup> Nous retrouvons chez Marx à des multiples reprises ce repérage de contradictions qui se réfléchissent les unes les autres suivant toujours des modalités précises. Ainsi, par exemple : "(...) the fact that the *exchange-value* of the commodity *assumes an independent existence* in money is itself the result of the process of exchange, the development of the contradiction of use-value and exchange-value embodied in the commodity, and of another no less important contradiction embodied in it, namely, that the definite, particular labor of the private individual must manifest itself as its opposite, as equal, necessary, general labour". MARX, Karl, *Theories of Surplus-value, ibid.*, vol. III, p. 130 (Souligné par Marx).

au niveau des agents sociaux s'avère alors être la contradiction décisive du mode dans l'explication de sa dynamique historique.

Maurice Godelier a proposé une solution quelque peu différente à ce problème et qui ne manque certainement pas d'avoir un grand intérêt<sup>1</sup>. Après avoir recensé les occasions multiples à propos desquelles Marx parle de contradiction et signalé la nécessité de distinguer ces contradictions par rapport à leur nature autant qu'à leur importance, Godelier considère le mode de production capitaliste comme la combinaison de deux structures, à savoir les rapports de production et les forces productives, et voit dans la contradiction entre capital et travail, bourgeoisie et classe ouvrière, une contradiction *interne* à la structure des rapports de production tandis que la contradiction entre forces productives et rapports sociaux de production devrait alors être saisie comme contradiction *entre* structures. La première contradiction caractériserait le système ou la structure des rapports de production *dès son origine* et le fonctionnement même de cette structure la reproduirait sans cesse. C'est elle qui, bien entendu, s'exprimerait à travers la lutte des classes. Cependant, elle ne serait pas la contradiction fondamentale. celle-ci serait de nature intersystémique : la contradiction entre la structure des forces productives et celle des rapports sociaux de production. Le paradoxe est, que cette contradiction fondamentale n'est pas, selon Godelier, originaire : elle apparaît à une certaine étape de l'évolution -dans l'étape de la grande industrie-. Ce serait pourquoi à une phase première de l'évolution du mode, la structure des rapports sociaux, loin de contredire le développement des forces productives l'impulserait, seul le développement ultérieur des forces productives amenant à une non-adéquation, non-compatibilité, ou contradiction entre les deux structures. Ce serait, par conséquent, cette contradiction intersystémique ou interstructurelle qui fournirait aux contradictions de classe la possibilité de leur résolution historique.

L'originalité de la proposition de Godelier réside dans le fait que, tout en acceptant que c'est bel et bien la contradiction entre capital et travail (ou entre classe capitaliste et classe ouvrière) qui caractérise le mode de production capitaliste, elle n'en fait pas pour autant la contradiction fondamentale. Certes, cette approche permet à Godelier d'expliquer d'une manière cohérente qu'à une phase de correspondance ou non contradiction puisse suivre une autre de non correspondance ou de contradiction, même si dans une et autre phase la contradiction de classe est toujours présente. Davantage, Godelier peut aussi répondre d'une manière cohérente à la question des conditions "objectives" ou "matérielles" de la transformation sociale. En effet, on peut ainsi comprendre que si la lutte des classes est toujours présente, elle ne peut déboucher sur la transformation de l'organisation sociale qu'à un certain moment ou à une certaine phase du développement du mode, à savoir lorsque la relation entre forces productives et rapports sociaux de production devient contradictoire. Cette contradiction, manifestée dans les crises périodiques qui commencent à affecter le mode -et, pour le mode de production capita-

---

<sup>1</sup> GODELIER, Maurice, *ibid.*

liste en particulier, plus profondément dans la baisse tendancielle du taux de profit- aurait alors comme effet justement d'approfondir la contradiction *interne* aux rapports de production, c'est-à-dire la lutte des classes.

Le prix à payer pour pouvoir répondre à ces questions de cette manière est cependant l'autonomisation du processus de développement des forces productives. Tout se passe, en effet, dans cette théorie comme si la lutte des classes était extérieure à ce processus, ne l'affecterait pas, et serait seulement affectée par lui - d'ailleurs, dans une phase seconde-. Or, le développement des forces productives suppose et condense, à son niveau, la lutte des classes, la relation antagoniste entre capital et travail. Comme nous l'avons vu dans la section 2.8. précédente, et comme l'a examiné surtout S.A. Marglin <sup>1</sup>, la révolution industrielle a présupposé une certaine forme de division *sociale* du travail, laquelle a été *imposée* par la bourgeoisie à la classe ouvrière à travers la dépossession des travailleurs du contrôle des moyens de production. En d'autres mots, puisque la production suppose toujours des rapports sociaux (de production), non seulement la contradiction *interne* aux rapports sociaux exprime ou manifeste la contradiction entre structures -pour employer le langage de Godelier-, elle affecte *dès l'départ* le déroulement de cette contradiction -via la forme de développement des termes de celle-ci-.

Enfin, si cette solution satisfait les exigences d'une position structuraliste en faisant de la transformation sociale le résultat d'une contradiction inintentionnelle, sans finalité, objective plutôt que subjective ("causalité de la structure sur elle-même", suivant les termes de Godelier); si elle peut même répondre à la question de l'émergence d'une conscience de classe puisque cette causalité de la structure aurait cependant des effets sur la conscience, elle tend pourtant et par là-même à sous-estimer l'autonomie relative de la dimension idéationnelle <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> MARGLIN, S.A., "Origines et fonctions de la parcellisation des tâches. À quoi servent les patrons?", *ibid.*, pp. 45-46.

<sup>2</sup> GODELIER, Maurice, *ibid.*, p. 96. Dans son ouvrage *L'idéal et le matériel*, Godelier nuance cependant ces affirmations : "L'histoire, y écrit-il, n'est pas seulement le produit d'encastresments et de destructions involontaires. Elle naît des effets de deux types de rationalités, les unes intentionnelles, les autres inintentionnelles. Et l'inintentionnelle ne se réduit pas aux conséquences involontaires des actions humaines; il renvoie à un domaine qui déborde l'action des hommes". Et Godelier n'hésite pas alors à signaler la nécessité d'élaborer une théorie des "circonstances". (Voir GODELIER, Maurice, *ibid.*, pp. 227-28). Or, une théorie des "circonstances" doit prendre comme unité d'analyse ou objet les formations sociales concrètes et ne peut pas demeurer donc au seul niveau abstrait du mode de production.

### 7.3. La problématique de la transition

[Retour à la table des matières](#)

Dans certains courants de la littérature sociologique contemporaine, la problématique du changement et de la transformation sociaux est venue à être envisagée comme problématique de la "transition" <sup>1</sup>. Qu'est-ce que recouvre cette nouvelle terminologie au niveau des approches et des enjeux?

Le concept de la transition, mais non pas le terme, semble bien être l'indice d'une question qui a sous-tendu pratiquement toute la réflexion sociologique du XIXe siècle et qui réapparaît, cette fois-ci sous ce terme, vers les années soixante de notre siècle. Il n'est pas téméraire d'affirmer que la discipline sociologique naît du constat de l'émergence de sociétés d'un type radicalement nouveau et de la tentative d'expliquer cette émergence en faisant appel à des mécanismes "objectifs", à une "causalité" ou à une rationalité spécifique. C'est pourquoi toute la sociologie du XIXe siècle se laisse organiser, par rapport à cette question, autour d'une classification dichotomique de sociétés diversement nommées, mais que les couples "traditionnels/modernes", "précapitalistes/capitalistes" capturent pour l'essentiel. Ce qui est en creux dans ce constat ou pensé d'une manière explicite, c'est justement la question de l'"émergence" d'un type de société à partir d'une autre, du "passage" d'une forme de société dans une autre. Il est à remarquer que l'on pourrait appeler question de la "transition" cette problématique de l'"émergence", du "passage", ou de la "transformation", mais pour autant que l'on s'en tienne à un sens seulement du mot "transition" mais qui est son sens étymologique (lat. *transitio*, proprement "passage"), à savoir "manière de passer" -d'une situation, d'un état d'un niveau, etc., à un autre-. Il va falloir attendre jusqu'aux années soixante de notre siècle pour que, avec la reprise de la question de la transition, un autre sens s'ajoute ou, plus exactement, se substitue subtilement à celui que nous venons de signaler.

La reprise de la problématique de la transition a lieu alors essentiellement sinon exclusivement dans le cadre des approches dites "structuralistes". Dans ce cadre, la transition cesse d'être pensée comme une "manière de passer" -d'une situation, d'un état d'un niveau, etc., à un autre- pour être thématisée elle-même comme situation, état, niveau, etc. -dont la caractéristique est, bien entendu, d'être intermédiaire entre deux situations, états, niveaux, etc., l'un lui précédent, l'autre le succédant dans le temps.

---

<sup>1</sup> Voir, par exemple, le numéro consacré à cette problématique sous cette rubrique par la revue *Sociologie et sociétés*, Vol. XXII, No. 1, avril 1990.

Cette transformation ou substitution qui s'opère au niveau de l'extension ou dénotation du terme de "transition" a déjà des conséquences éventuelles décisives pour la problématique de la transition. Si la transition est pensée comme une "manière de passer", la recherche s'orientera naturellement vers la découverte des *mécanismes* du passage, voire des lois du changement ou de la transformation sociale. Ce n'est donc nullement arbitraire que toute la sociologie du XIXe siècle soit marquée par la recherche de ces mécanismes ou de ces lois : l'accroissement des connaissances ou le progrès de l'esprit humain chez Auguste Comte, celui de la taille des unités sociales et de leur différenciation interne chez Herbert Spencer, le développement des forces productives et la dynamique de la lutte des classes chez Karl Marx, la croissance démographique et sa double conséquence sur la division du travail et la "densité morale" chez Émile Durkheim, etc. Ce n'est pas non plus nullement arbitraire que pour la sociologie du XIXe siècle il n'y a pas, à strictement parler, des sociétés "en transition" : elles sont ou ont été théologiques, métaphysiques ou scientifiques (Comte), ou militaires ou industrielles (Spencer), ou esclavagistes, féodales ou capitalistes (Marx), ou à solidarité mécanique ou organique (Durkheim), etc., des *états* intermédiaires entre ces types, formes ou phases étant impensables.

Si, par contre, la transition est pensée comme état, situation ou phase (intermédiaire), la recherche s'orientera naturellement non pas tellement vers la découverte des mécanismes ou des lois du changement ou de la transformation mais, plutôt, vers la description ou, plus exactement, la reconstruction (hypothétique) de la *structure* de l'état transitionnel ou intermédiaire, voire de celle d'une société "en transition". Toute la problématique contemporaine du capitalisme "commercial", ou de la phase "commerciale" du capitalisme comme état de transition en témoigne, mais l'exemple le plus illustratif d'une telle approche par son caractère excessif est fourni par l'idée de la transition comme mode elle-même de production.

Dans un texte qui a eu une grande importance dans les années soixante pour la problématique structuraliste de la transition <sup>1</sup>, Étienne Balibar avance, entre autres, deux propositions majeures : la première, que l'analyse de l'accumulation primitive que fait Marx dans *Le capital* est une analyse "généalogique" des éléments qui constituent la structure du mode de production capitaliste, à savoir le travailleur "libre" (histoire de la séparation du producteur et des moyens de production), et le capital (histoire de l'usure, du capital marchand, etc.). Cette analyse est "généalogique" parce qu'elle retrace, à partir du présent une filiation dans le passé. Par conséquent, elle est rétrospective, elle dépend de la connaissance du *résultat* du mouvement et en plus, elle est "distributive" en ce sens qu'elle envi-

---

<sup>1</sup> Balibar, Étienne, "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", in Althusser, L. - Balibar, R. - Establet, R., *Lire le Capital*, tome II, F. Maspéro, Paris, 1965, spéc. IV : Éléments pour une théorie du passage, pp. 277-324.

sage *séparément* la formation des deux éléments constitutifs du nouveau mode. La conséquence décisive de cette interprétation de Balibar est la reconnaissance de la *diversité des voies historiques* de formation d'un nouveau mode de production puisque les éléments constitutifs d'un mode sont produits diversement et dans une indépendance (relative). Cette interprétation a le mérite non seulement de correspondre aux données de l'histoire, mais d'articuler une analyse théorique de la structure (d'un mode de production de la socialité) à une analyse empirique de la *diversité* des formes d'existence de la structure.

La deuxième proposition majeure avancée par Balibar est que les formes de passage sont elles-mêmes des modes de production. Cette proposition semble être fondée sur deux raisons : la première, l'impossibilité de penser la reproduction autrement que comme reproduction du même, la deuxième, et en conséquence, la nécessité de penser la transformation comme répondant à une dynamique autre que celle de la reproduction. Le résultat logique est de concevoir la transition comme "mode", c'est-à-dire comme structure spécifique de transformation. Le problème à résoudre alors ce sera celui de localiser et de décrire cette structure de la transition <sup>1</sup>.

Une telle approche projetée sur le plan du réel la distinction analytique entre reproduction et transformation : d'une part, il y aurait des modes de production qui se reproduisent d'autre part des transformations constituant des modes : les modes "de transition". L'idée de modes de transition" exprime ainsi cette impossibilité typique du structuralisme de construire une théorie de la reproduction *articulée* à une théorie du changement et de la transformation, de concevoir le changement et la transformation comme des effets de la *même* dynamique qui se trouve à l'œuvre dans la reproduction.

Lorsque la transition était pensée comme "manière de passer" et que la recherche s'orientait vers la découverte des mécanismes du passage, comme dans la sociologie du XIXe siècle, les conditions théoriques étaient réunies pour penser aussi la transition comme *mutation*, comme modification brusque. C'est pourquoi, comme nous l'avons remarqué, il n'y pas, pour cette sociologie, des sociétés "en transition". Dans les approches structuralistes contemporaines, l'état intermédiaire que constitue la transition suppose, par contre, la continuité mesurable du changement et de la transformation et, donc, la négation de l'idée de mutation.

---

<sup>1</sup> Balibar localise la structure de la transition au mode de production capitaliste dans la manufacture et examine cette structure à la lumière des concepts marxistes de "subsomption formelle" et de "subsomption réelle" du travail sous le capital. Dans la manufacture il y aurait "subsomption formelle", c'est-à-dire non-correspondance des forces productives et des rapports de production. La non-correspondance serait la forme générale des phases de transition et supposerait la coexistence de deux modes de production (ou plus). Balibar, E., *ibid.* Maurice Godelier reprend et développe les propositions de Balibar in "La théorie de la transition chez Marx", 1981 (manuscrit).

Il a été remarqué que des conditions sociohistoriques précises ont eu probablement quelque chose à voir avec l'intérêt porté à la fin des années soixante à la construction d'une théorie de la reproduction sociale dans le contexte du marxisme contemporain et, plus exactement encore, de la variante structuraliste de ce courant <sup>1</sup>. En fait, les formulations les plus importantes d'une telle théorie -celles d'Althusser, Bourdieu et Lefebvre (voir section 6-1.)- ont été produites dans les années qui ont suivi la crise française de 1968, c'est-à-dire immédiatement après ce moment dramatique qui a vu le capitalisme développé engendrer un mouvement révolutionnaire bien vite étouffé. La problématique de la transition envisagée comme état intermédiaire coïncide avec l'émergence de cet intérêt pour les mécanismes de reproduction du système. Il n'est pas aventureux de penser que l'effacement de la problématique de la transition comme mutation, comme changement brusque n'est pas qu'un pur événement théorique et a bien pu répondre, sous la forme de thématization de la durée et de la complexité des processus de changement, à l'expérience de l'efficacité des mécanismes de reproduction systématique.

## 7.4. La transformation des sociétés dans la théorie sociologique.

[Retour à la table des matières](#)

Récapitulons sous la forme de postulats l'approche à la question du changement et de la transformation que nous développons dans la première partie de cet ouvrage

P.1. ce sont les conflits sociaux qui constituent la dynamique décisive du changement et de la transformation des sociétés;

P.2. parmi les conflits sociaux, ce sont les conflits de classe qui doivent être retenus à titre de conflits fondamentaux dans le cas des sociétés stratifiées en classes sociales -ce qui ne signifie nullement que le conflit fondamental est toujours le conflit principal;

P.3. les conflits de classe ne sont pas purement et simplement économiques, mais renvoient cependant à des positions dans la structure économique des sociétés et, plus exactement, aux rapports (de propriété, de possession, de contrôle,

---

<sup>1</sup> Voir Connell, R.W., *Which way is up?*, George Allen & Unwin, Sydney, London, Boston, 1983, p. 142.

etc.) dans lesquels se trouvent les membres d'une société vis-à-vis les moyens de production;

P.4. ce renvoi ne doit pas être pensé comme un déterminisme linéaire, bien au contraire les formes non économiques des conflits de classe ont une dynamique propre, complexe, parce que répondant simultanément et à la nature particulière de la forme (normative, politique, idéationnelle) et aux contraintes, qui varient selon la conjoncture, provenant de la structure économique;

P.5. les formes historiques d'organisation sociale de la production (les rapports sociaux qui s'établissent, avant tout, dans la relation aux moyens de production) ne sont pas indépendantes des formes historiques d'appropriation de la nature. Bien au contraire, le processus d'appropriation de la nature, dont l'indice est le développement des forces productives, se trouve en relation dialectique avec les formes d'organisation sociale de la production et cette relation est, elle-même, soumise à la dynamique du conflit et de la contradiction;

P.6. il s'ensuit que le conflit et la contradiction appartiennent à la nature même d'une structure sociale, à sa dynamique, et ne constituent donc nullement des phénomènes "pathologiques", "occasionnels", "déviants" ou trouvant leur origine à l'extérieur de la structure en question.

La sociologie académique du changement et de la transformation sociaux peut être caractérisée soit comme négation systématique de ces postulats, soit comme tentative de reformulation de ces postulats donnant lieu à une multitude de points de vue incompatibles ou à un relativisme généralisé. C'est donc par rapport à ces postulats que nous pouvons baliser la problématique du changement et de la transformation dans la sociologie académique.

La première tentative -non pas d'un point de vue historique, mais d'un point de vue logique- est celle qui refuse de voir dans les conflits sociaux la dynamique décisive des processus de changement et de transformation sociaux (P.1.) et cherche la cause de cette dynamique dans des "facteurs- qui se trouvent, en quelque sorte, au-delà des individus et des groupes ou, plus exactement, de leurs rapports. Quels sont ces facteurs? Nous rencontrons ici une variété très considérable de réponses. Les plus importantes se laissent grouper autour de trois facteurs privilégiés : la démographie, la technique, et les valeurs, motivations et/ou idéologies - puisque valeurs, motivations et idéologies sont généralement difficilement discernables dans cette littérature <sup>1</sup>-.

---

<sup>1</sup> Pour une exposition élémentaire, mais toujours parfaitement illustrative de l'état de la question dans la sociologie académique rien de mieux, encore, que de se référer aux manuels d'introduction à la sociologie. Celui de Rocher offre, en ce sens, un exemple particulièrement éclairant de l'état de cette problématique, de son éclectisme et du relativisme qui la caractérisent. C'est pourquoi elle nous a servi de fil conducteur du traitement que nous en faisons. Voir

Nous avons vu (section 2.8. de cette partie) que, pour Durkheim, la cause de la division du travail constitue un phénomène complexe : la combinaison du volume de la population, de sa densité matérielle (concentration de la population), et de ce qu'il appelle sa densité "morale" (intensité des communications et des échanges). En fait, pour Durkheim, c'est la croissance de la densité démographique qui engendrerait en même temps le progrès dans la division du travail et la densité morale, et ceux-ci rendraient alors compte du progrès de la civilisation, autant économique que social et culturel. Durkheim arrive à appeler cette "loi", "loi de la gravitation du monde social" -par analogie avec la loi newtonienne de la gravitation universelle en physique- pour bien marquer le caractère fondamental qu'elle revêtirait <sup>1</sup>.

Quelle plausibilité pouvons-nous accorder à cette "loi"? Aucune des variables qu'elle met en rapport n'est assurément pas négligeable : la croissance démographique engendre certainement des besoins nouveaux, la complexité de la division du travail est un indice du degré de développement des forces productives, l'intensité des échanges et des communications crée des conditions nouvelles notamment -mais non pas exclusivement- au niveau culturel ou idéationnel. C'est le rapport de causalité que la "loi" postule entre ces variables qui ne résiste pas à l'épreuve empirique : ce n'est certainement pas là où il y a la plus forte densité démographique que l'on retrouve le plus grand progrès économique, social et culturel -pour autant d'ailleurs que l'on puisse définir d'une manière satisfaisante le "progrès", en particulier le "progrès culturel"-. La réfutation empirique de cette soi-disant "loi" est tellement concluante que la sociologie académique contemporaine est arrivée à voir dans la croissance démographique la cause -ou une des causes, tout au moins- de ce qu'elle appelle le "sous-développement". (Ce qui, d'autre part, n'est pas non plus crédible puisque l'industrialisation européenne s'est accompagnée d'une forte croissance démographique).

Henri Janne a cru possible de sauver la "loi" durkheimienne par une hypothèse *ad hoc* : l'accroissement démographique ne serait favorable que lorsqu'il y a des ressources suffisantes (facteur économique) et capacité technique de les exploiter (facteur culturel). Sans substituer au monisme causal de Durkheim un pluralisme de causes -comme feront tant d'autres-, Janne introduit des conditions nécessaires à l'action du facteur démographique. Le premier problème que soulève cette proposition est qu'elle paraît rendre tautologique l'explication du "progrès" : le facteur démographique est une cause du progrès de la civilisation pour autant qu'il y ait progrès culturel, donc progrès de la civilisation <sup>2</sup>. Le deuxième problème est

---

ROCHER, Guy, *Introduction à la sociologie générale*, Hurtubise, HMH, Montréal, 1969, tome 3 : Le changement social.

<sup>1</sup> Voir Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, spéc. p. 244, p. 327 et p. 330.

<sup>2</sup> Janne, Henri, "La technique et le système social", in Janne, Henri *et alii*, *Technique, développement économique et technocratie*, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 1963. Le caracté-

que l'existence de ce progrès culturel (mesuré par la capacité technique) demeure inexplicable ou, comme pour les ressources économiques, il a le statut d'un fait "naturel".

Nous avons déjà examiné (section 2.6. de cette partie) le technologisme, c'est-à-dire la perspective qui fait de la technique le facteur dominant ou décisif dans la dynamique sociale, y compris donc dans celle du changement et de la transformation. Nous ne reviendrons pas par conséquent sur les objections autant théoriques qu'empiriques que cette perspective soulève. Nous nous arrêterons par contre aux thèses qui octroient cette dominance aux valeurs et aux idéologies. À cet égard, la conception de Max Weber selon laquelle l'éthique calviniste a joué un rôle décisif dans l'émergence du capitalisme est présentée fréquemment comme un exemple classique de ces thèses.

Selon Max Weber le capitalisme n'aurait pas pu se consolider et se développer sans la présence d'un certain esprit, d'un type de conduite économique visant la recherche de profits toujours accrus grâce à une utilisation rationnelle des moyens de production. Or, selon Weber, ce serait la doctrine calviniste qui aurait engendré une morale individualiste, ascétique, productiviste et rationaliste sans laquelle l'accumulation du capital à une vaste échelle n'aurait pas été possible <sup>1</sup>. Les discussions qu'a suscitées cette thèse ont été extrêmement nombreuses et son interprétation même continue à être l'objet de multiples travaux. Il semble cependant douteux à la lumière des propres affirmations de Weber que sa conception constitue une interprétation causale purement et simplement "spiritualiste" de l'histoire, voire qu'elle néglige les conditions économiques <sup>2</sup>. Quoi qu'il en soit, s'il paraît difficile de nier l'importance des valeurs -tout comme, par ailleurs, des idéologies auxquelles se rattachent d'une manière ou d'une autre les valeurs-, ce n'est nullement la même chose reconnaître leur importance que leur octroyer un rôle dominant ou décisif dans la dynamique sociale. Chez Weber, l'éthique protestante semble bien constituer une condition nécessaire de l'émergence du capitalisme - sans être pour autant une condition suffisante.

Nous nous sommes déjà référés, et à plusieurs reprises, aux courants "culturalistes- qui privilégient une explication idéaliste de la dynamique sociale. Nous

---

tère tautologique de son hypothèse échappe à Janne même lorsqu'il écrit : "(...) les capacités d'amélioration technique doivent permettre de répondre aux besoins (...). Quand ce n'est pas le cas, il n'y a pas de progrès technique", *Ibid.*, pp. 32-33.

<sup>1</sup> Cette thèse est développée par Max Weber dans l'ouvrage *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-05), Paris, Plon, 1964.

<sup>2</sup> Ainsi, par exemple, Weber reconnaît la nécessité d'"élucider la façon dont l'ascétisme protestant a été à son tour influencé, dans son caractère et son devenir, par l'ensemble des conditions sociales, en particulier par les conditions économiques". Weber, Max, *ibid.*, p. 248. Et dans l'introduction à la réédition de cet ouvrage de 1920, il précise que "nous ne nous occuperons donc que d'un seul aspect de l'enchaînement causal", *ibid.*, p. 26. Pour une discussion de cette question voir, par exemple, Lowy, Michel, "Marx et Weber : notes sur un dialogue implicite", in Lowy, Michel, *Dialectique et révolution*, Éditions Anthropos, Paris, 1973.

signalerons ici l'existence d'une variante particulièrement dégradée de cette conception du rôle déterminant des valeurs. Il s'agit de ce que des théoriciens de la psychologie sociale et de la sociologie nord-américaines ont appelé l'"*achievement*" (la réussite). Prétendant s'inspirer de Max Weber, ces théoriciens considèrent que, du moment où la réussite est une valeur caractéristique de la mentalité des sociétés industrielles, une société qui ne valorise pas la réussite et le succès personnels ne pourra pas s'industrialiser. Certains sont arrivés même à postuler, sur la base de recherches soi-disant empiriques, que les classes sociales qui se trouvent aux échelons les plus bas de la hiérarchie sociale sont formées justement d'individus qui ne valorisent pas le succès, de sorte que la chance de s'élever dans la hiérarchie sociale dépend finalement de l'adoption de cette valeur.

Certes, la question se pose immédiatement de savoir pourquoi certains individus ont adopté cette valeur tandis que chez d'autres on ne l'observe pas. À cette question a essayé de répondre le psychologue social David McClelland en utilisant, entre autres techniques, des tests destinés à isoler et à mesurer dans la motivation des individus ce qu'il a appelé le "*need for achievement*" -ou *N Ach*- (besoin de réussite). Il croit ainsi avoir découvert les conditions favorables au "besoin de réussite", à savoir l'éducation reçue dans la famille, l'appartenance aux classes moyennes, les plus fortes aspirations de mobilité sociale et la "conversion" idéologique -pour McClelland, l'adoption d'une nouvelle idéologie, quelle qu'elle soit, entraîne une "motivation de réussite"- . Le "besoin de réussite" ne serait pas cependant qu'un trait psychologique affectant les seuls individus, il agirait comme facteur décisif du développement et du progrès économique et, par là, du développement et du progrès social quelque soit le régime social -capitaliste, socialiste ou communiste- <sup>1</sup>.

Dans cette perspective donc, ce n'est nullement la forme de l'organisation sociale ni, non plus, une variable sociale quelconque qui se trouverait à l'origine des processus de changement et de transformation, mais un facteur psychologique - même si ce facteur est parfois associé à des variables sociales comme le type d'éducation et l'appartenance de classe-. Outre le criticisme méthodologique que l'on peut adresser aux études conduites pour valider cette perspective, son rôle idéologique est manifeste : elle répercute sur les individus ou sur certains groupes sociaux "défavorisés" -voire sur certaines constellations familiales- la responsabilité de leur situation sociale, tout comme elle justifie du même coup des positions sociales privilégiées ou dominantes comme le simple résultat d'une réussite atteinte ... grâce à une motivation de réussite.

<sup>1</sup> McClelland, David C. *et alii*, *The Achievement Motive*, New York, Appleton-Century Crofts Inc., 1953; McClelland, David C., *The Achieving Society*, New York, The Free Press, 1961; Rosen, Bernard C., "The Achieving Syndrome : A Psychocultural Dimension of Social Stratification", *American Sociological Review*, vol. 21, avril 1956. Everett Hagen prétend compléter les analyses de McClelland avec une autre condition possible : le transfert de la révolte contre un père oppresseur à un groupe oppresseur (sic). Voir Hagen, Everett, *On the Theory of Social Change*, Homewood III., The Dorsey Press Inc., 1962.

D'autres tentatives d'explication de la dynamique des processus de changement et de transformation sociaux acceptent la notion de conflit entre groupes, mais à l'encontre du postulat P.2. qui situe dans les classes sociales et leur conflit le moteur de ces processus, elles le placent soit dans les "élites", soit dans les "mouvements sociaux", soit encore dans les "groupes de pression". Voyons de plus près certaines de ces tentatives d'explication.

Pour Vilfredo Pareto, l'"élite" est composée de tous ceux qui manifestent des qualités exceptionnelles ou qui font preuve d'aptitudes éminentes dans leur domaine, bref par les membres "supérieurs" d'une société -et dont la supériorité leur vient de dons naturels ou du travail-. La circulation des élites, c'est-à-dire le remplacement des élites anciennes par de nouvelles élites constitue, pour Pareto, non seulement un fait empirique, mais la condition du progrès d'une société <sup>1</sup>. Pour Gaetano Mosca, l'élite est composée de la minorité de personnes qui détiennent le pouvoir dans une société. Par son unité, et par la puissance des moyens dont elle dispose -notamment économiques-, l'élite du pouvoir façonne l'histoire contrôlant et dirigeant les masses mal organisées et impuissantes <sup>2</sup>.

Plus récemment, Alain Touraine a cru trouver dans les "mouvements sociaux" les agents du changement et de la transformation sociale. Pour Touraine, un mouvement social est essentiellement revendicateur et, pour exister en tant que tel, doit satisfaire à trois conditions : se donner une identité (qui il représente, au nom de qui il parle, quels intérêts protège ou défend), se donner un adversaire, et se présenter comme représentant des valeurs universelles. Lorsqu'un mouvement social existe réellement, c'est-à-dire a satisfait ces conditions, il devient alors agent du changement social <sup>3</sup>.

Pour d'autres sociologues, enfin, ce sont plutôt les "groupes de pression" qui, surtout agissent comme agents de changement dans les sociétés "modernes" dans la mesure où ils utilisent l'action sur l'appareil gouvernemental pour faire triompher leurs aspirations ou revendications <sup>4</sup>.

Il n'est pas question de réaliser ici une analyse particulière de ces conceptions. Il est néanmoins intéressant d'observer que chacune, à sa manière, retient *un* aspect réel des phénomènes en question, tout en l'extrapolant cependant d'une manière discutable ou difficilement admissible théoriquement ou empiriquement. Ainsi, lorsque Pareto ou Mosca découvrent le rôle des élites ils font implicitement référence à l'existence réelle de groupes dominants -intellectuellement, politique-

---

<sup>1</sup> Pareto, Vilfredo, *Traité de sociologie générale*, Paris, Payot, 1919.

<sup>2</sup> Mosca, Gaetano, *The Ruling Class*, New York, McGraw-Hill, 1939.

<sup>3</sup> Touraine, Alain, *Sociologie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.

<sup>4</sup> Voir, par exemple, Meynaud, Jean, *Les groupes de pression*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965.

ment, économiquement-, ce qui est un trait caractéristique des sociétés divisées en classes sociales. L'extrapolation discutable réside dans le fait que la dynamique historique est perçue comme le résultat de l'action de ces seuls groupes dominants -et, ce qui est encore plus discutable, dans le fait de considérer cette domination comme le résultat de qualités *naturelles* supérieures des individus qui composent l'élite.

Ainsi aussi, lorsque Touraine et Meynaud examinent le rôle des mouvements sociaux et des groupes de pression dans les sociétés contemporaines ils se donnent des objets légitimes d'étude dans la mesure où ces agents sociaux constituent des formes d'organisation revendicative observables dans ces sociétés. Ce qui est discutable ou difficilement admissible est de tirer de cet examen des conséquences générales sur la dynamique des processus de changement. Davantage, et c'est l'objection majeure que l'on peut adresser à ces conceptions, ces formes d'organisation revendicative ne représentent, justement, que des formes d'*organisation*. Or, il n'est certainement pas fécond de postuler que la dynamique historique se joue au seul niveau des organisations. Il faut plutôt penser que les organisations et leurs conflits sont l'expression de forces et de conflits plus profonds, parce qu'ancrés dans la structure sociale elle-même. Bien entendu, c'est le rôle décisif des classes sociales et de leur conflit qui est dans des perspectives comme celles de Touraine et de Meynaud, soit déplacé, soit tout simplement nié.

Une autre possibilité théorique existe dans laquelle ce conflit est réinterprété en transformant d'abord la notion de classe, ensuite la nature même du conflit social. C'est la possibilité explorée par Ralf Dahrendorf. Selon Dahrendorf, la principale source des conflits sociaux ne se trouverait pas dans la distribution inégale de la propriété des moyens de production (postulat P.3.) mais plutôt dans celle de l'autorité, l'autorité étant à distinguer du pouvoir en ce que la première est attachée au poste que l'on occupe tandis que le second le serait à la personne. Puisque toute organisation sociale comporte des postes, il s'ensuit que l'autorité est inhérente à toute organisation sociale, à toute collectivité humaine. Et Dahrendorf va plus loin encore puisqu'il postule que lorsqu'il y a autorité il y a toujours domination-sujétion, répartition dichotomique de l'autorité et, par conséquent conflit entre ceux qui exercent l'autorité et ceux qui doivent obéir. Certes, le conflit n'éclate pas partout et parmi tous : seuls les "groupes d'intérêts" sont, pour Dahrendorf, les véritables agents actifs. Ces "groupes d'intérêts" sont définis comme des ensembles d'individus qui possèdent une certaine organisation, un programme, des buts précis, et lorsque leurs intérêts latents deviennent "manifestes"<sup>1</sup>.

En somme, la "contribution" de Dahrendorf à la "sociologie des conflits" consiste à faire du conflit social une caractéristique intrinsèque à toute organisa-

---

<sup>1</sup> Dahrendorf, Ralf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford, Stanford University Press, 1959.

tion sociale parce que l'autorité et la division de l'autorité y seraient intrinsèques. Il est clair que cette conséquence n'est acceptable que si l'on suppose que tout exercice et répartition de l'autorité impliquent nécessairement des conflits d'intérêts. Mais cette supposition est gratuite : l'autorité dont est porteur le commandant d'un avion pendant un vol, ou le médecin lorsqu'il guérit son malade n'a comme implication aucun conflit d'intérêts, bien au contraire. La "correction" de Dahrendorf de la théorie de Marx des classes sociales dissout la lutte des classes dans un conflit ininterrompu, généralisé, transhistorique, dans lequel les classes apparaissent, tout au plus, comme le produit de la surimposition de groupes d'intérêts (et de "quasi-groupes d'intérêts") dont on ne voit pas bien pourquoi ils se surimposent. Au fond, la théorie de Dahrendorf n'est qu'une variante extrême des conceptions qui font de toute division *technique* du travail une division inexorablement socialement inégalitaire.

Le résultat de cet ensemble disparate de conceptions du changement et de la transformation de la sociologie académique est un éclectisme et un relativisme généralisés présentés pourtant parfois comme un

"acquis"<sup>1</sup> : faute d'une théorie générale satisfaisante du changement et de la transformation sociaux, la sociologie académique semble faire de nécessité vertu.

## 7.5. La position "périphérique" dans la transformation des formations sociales.

[Retour à la table des matières](#)

Les analyses historiques comparatives des grands processus de transformation sociale ont permis d'élaborer une hypothèse de conséquences décisives non seulement en ce qui concerne l'explication de ces processus, mais aussi d'un point de vue pratique ou politique. Cette hypothèse se laisse exprimer de la manière suivante : les processus de transformation sociale commencent ou ont tendance à commencer dans les formations sociales, voire dans les régions où le mode de production dominant de la socialité est le moins "développé", "avancé" ou "achevé".

---

<sup>1</sup> Ainsi Rocher tout en voulant se défendre d'ériger en système "la confusion pluraliste des causes" n'y retombe pas moins en affirmant qu'il doit y avoir une "hiérarchie des causes du changement social dans chaque situation concrète" -ce qui équivaut à affirmer l'existence d'autant de "hiérarchies de causes" que des situations concrètes! Voir Rocher, Guy, *ibid.*, p. 444.

Cette hypothèse a trouvé son inspiration dans les processus contemporains de transformation sociale. À l'encontre des prévisions de Karl Marx, qui considérait que la transformation du mode de production capitaliste aurait lieu dans les formations sociales dans lesquelles ce mode était le plus développé - en particulier l'Angleterre au XIXe siècle, mais en appliquant le même raisonnement, la France, l'Allemagne, les États-Unis ou le Japon au XXe siècle-, c'est dans la Russie - certes, engagée déjà dans un processus de développement capitaliste relativement important, mais nullement comparable à celui du reste des pays capitalistes européens- qui s'est produite la première révolution anticapitaliste et ce sera, de plus en plus, dans des formations sociales "arriérées" du point de vue du développement capitaliste des forces productives que les révolutions anti-capitalistes verront le jour : la Yougoslavie et l'Albanie en Europe, la Chine et le Vietnam en extrême orient, Cuba et le Nicaragua en Amérique Latine, l'Éthiopie et les ex-colonies portugaises en Afrique, par exemple <sup>1</sup>.

Cette hypothèse a trouvé une confirmation dans les analyses historiques de la transition au capitalisme : aux XVIIe et XVIIIe siècles, c'est dans l'Europe féodale et non pas au sein des civilisations de l'Orient, plus anciennes, plus brillantes et plus avancées depuis des siècles et parfois des millénaires que le capitalisme s'est frayée une voie.

Comment expliquer ce phénomène? Samir Amin, qui rappelle ces analyses, le fait dans les termes suivants :

"Au centre d'un système, c'est-à-dire là où les rapports de production sont les mieux assis, le développement des forces productives commandé par ces rapports renforce la cohérence de l'ensemble du système, tandis qu'à sa périphérie le développement insuffisant des forces productives donne plus de flexibilité, ce qui explique l'aboutissement révolutionnaire plus précoce" <sup>2</sup>.

Deux remarques sont pourtant nécessaires pour bien saisir cette explication. D'abord, elle présuppose la thèse du développement inégal, autrement dit la thèse suivant laquelle les modes de production de la socialité se développent à des rythmes différents dans les différentes formations sociales. La deuxième remarque porte sur les notions de "centre" et de "périphérie". En effet, ces notions sont applicables, (a) lorsque nous avons affaire à un *système* de formations sociales, c'est-à-dire à une articulation interformations avec interdépendance, et (b) lorsque

<sup>1</sup> La prévision de Marx avait pourtant un fondement empirique : la Commune de Paris avait constitué une expérience révolutionnaire au sein même d'une formation sociale avancée. Mais, vue dans une perspective historique, la Commune de Paris se présente comme une expérience plutôt exceptionnelle et dans le temps et dans l'espace. D'un autre côté, il manquait une théorie de l'impérialisme ou, plus exactement, des effets sociaux de l'impérialisme dans les formations sociales du "centre" du système. Pourtant, les difficultés, ensuite les échecs des la plupart des révolutions anticapitalistes semblent bien confirmer l'hypothèse de Marx suivant laquelle le socialisme ne peut succéder qu'à une forme avancée de capitalisme.

<sup>2</sup> Amin, Samir, *Classe et nation*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979, p. 25.

cette interdépendance est inégalitaire, c'est-à-dire lorsque certaines formations sont dominantes et d'autres dominées -ce qui est exprimé par les notions de "centre" et "périphérie" (voir sections 4.4. et 4.5. de la première partie de cet ouvrage). Or un tel système de formations sociales, s'il caractérise le capitalisme, il ne caractérise nullement des formations sociales à régime tributaire et/ou féodal. En d'autres termes, si les notions de "centre" et de "périphérie" sont applicables aux phénomènes de transformation du mode de production capitaliste de la socialité, elles ne le sont pas, à rigoureusement parler, lorsqu'il s'agit de l'émergence de ce mode à partir des formations sociales féodales européennes.

Cette précision comporte encore une importante conséquence. En effet, dans le cas du système capitaliste les formations sociales dominantes du "centre" sont autocentrées tandis que celles, dominées, de la "périphérie" sont extraverties. La position "périphérique" de ces dernières bloque leur développement économique, c'est pourquoi elles présentent, suivant l'hypothèse de Samir Amin, des conditions plus favorables à l'éclosion de phénomènes de changement et de transformation. Mais, du même coup aussi, ces conditions sont induites en quelque sorte de l'extérieur de la formation sociale en question -même si, comme le signale encore Samir Amir, ces conditions se trouvent "intériorisées" par les alliances de classe qui les reproduisent ou les expriment socialement-. Il n'en va nullement de même en ce qui concerne les modes précapitalistes de production de la socialité. Puisqu'il n'y a pas de système de formations sociales avec un "centre" et une "périphérie", l'"achèvement" ou l'"avancement" d'une formation sociale réfèrent ici non pas à la domination économique qu'elle exerce sur d'autres formations sociales au sein d'un système interformations, mais au degré de développement du mode dominant au sein même de la formation. Si le féodalisme européen, forme inachevée du mode tributaire, a été plus apte à engendrer le capitalisme que le mode tributaire achevé, ce n'est pas donc, constate Samir Amir, parce que les sociétés tributaires dominaient les sociétés féodales" <sup>1</sup>.

Cette différence radicale entre les deux processus de transition soulève cependant une question cruciale. Dans le cas d'une transition qui s'opère au sein d'un système de formations sociales comportant, comme dans le cas du système capitaliste, un "centre" et une "périphérie", les conditions du changement et de la transformation se trouvent dans la "périphérie" parce que les contradictions propres au mode de production dominant de la socialité sont *transférées, transportées* du centre dans la périphérie. La "cohérence" du centre à laquelle réfère Amin doit être conçue plutôt comme maîtrise ou contrôle des contradictions rendu possible par l'existence d'une périphérie qui, cependant, assume dès lors la charge de ces contradictions <sup>2</sup>. Corrélativement, la "flexibilité" de la périphérie à laquelle fait

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 28. C'est pourquoi, peut ajouter Amin, "il n'y a là aucune analogie avec la concordance entre libération nationale et socialisme de notre époque".

<sup>2</sup> Les flux de transferts de valeur qui vont de la "périphérie" au "centre" et qui constituent l'essence du problème de l'accumulation à l'échelle mondiale -comme l'a montré Samir Amin lui-même (voir section 4.8. de cette partie)- non seulement permettent le développement accéléré

référence Amin doit être examinée plutôt comme condensation ou concentration des contradictions, d'où le potentiel révolutionnaire de la périphérie. Qu'en est-il alors des transitions qui n'ont pas lieu dans le cadre de systèmes de formations sociales comportant un centre et une périphérie? Ou, plus exactement pourquoi, dans le cas de ces transitions, les transformations se sont opérées là où le mode de production dominant était le moins achevé ou avancé et par conséquent, ses contradictions les moins développées?

Dans le cas des sociétés tributaires, la lutte des producteurs paysans aurait eu comme conséquence d'obliger la classe tributaire dominante à compenser ce qu'elle perd à l'intérieur de la société qu'elle exploite par un expansionnisme qui lui permet de subjuguier d'autres peuples et de se substituer à leurs classes exploiteuses. C'est ainsi que Samir Amin explique les guerres féodales et signale le parallèle qui existerait alors avec la relation qui commande, dans le capitalisme, la dépendance de la politique extérieure à l'égard de la lutte des classes interne - même si la loi de l'accumulation capitaliste est différente dans sa nature-<sup>1</sup>. On pourrait alors avancer l'hypothèse que là où le mode tributaire était le moins achevé, c'est-à-dire là où l'organisation de la centralisation étatique du surplus tributaire était la moins achevée, la classe tributaire dominante était la plus faible et, par conséquent, le moins en mesure de compenser à l'extérieur par un expansionnisme militaire ce qu'elle perdait à l'intérieur au cours de la lutte des classes. L'histoire du féodalisme européen montre, en tout cas, jusqu'à quel point les conflits armés ont affaibli économiquement la classe féodale.

Mais une telle hypothèse ne serait encore valable que pour la transition au capitalisme à partir des modes de production tributaires -et du féodalisme européen en particulier-. Qu'en serait-il de l'émergence de ces modes tributaires de production de la socialité eux-mêmes? Si la recherche comparative historique permet d'avancer l'hypothèse générale que les processus de changement et de transformation commencent ou ont tendance à commencer là où le mode de production dominant de la socialité est le moins avancé ou achevé, elle ne permet pas -ou pas encore en tout cas- de formuler une hypothèse générale portant sur le pourquoi de cette tendance. Peut-être faudrait-il en conclure que les raisons de cette tendance varient selon les transitions et, donc, sont spécifiques à chaque processus de transformation d'un mode de production de la socialité.

---

des forces productives dans le "centre", ils permettent aussi d'y maintenir un niveau de vie élevé et, par ce biais, renforcent substantiellement le rôle des gratifications matérielles qui consiste à assurer la loyauté politique des masses. D'où la faible intensité des conflits de classe dans le "centre".

<sup>1</sup> Amin, Samir, *ibid.*, p. 62.

## 7.6. La pertinence de l'analyse des luttes de classe dans les processus contemporains de changement social.

[Retour à la table des matières](#)

La pertinence de l'analyse des luttes de classe dans les processus contemporains de changement social a été mise en doute sinon tout simplement niée à partir de deux perspectives différentes mais éventuellement complémentaires. Dans une de ces perspectives, c'est le rôle attribué aux classes dans le conflit social contemporain qui est discuté, dans l'autre perspective c'est le rôle attribué aux *conflits* de classe dans les processus de changement des sociétés contemporaines qui est mis en question. Une idée pourtant sous-tend aussi bien l'une que l'autre perspective, à savoir que les sociétés contemporaines, à la suite de transformations profondes de leur structure, ne seraient plus le théâtre, comme l'étaient peut-être les sociétés du XIXe siècle, de luttes ou de conflits significatifs de classe.

La première perspective tend à s'articuler avec ces théories de la stratification sociale qui, notamment à la suite de Max Weber, postulent non seulement le pluralisme des hiérarchies sociales et, corrélativement, des formes de domination sociale, mais aussi et surtout leur importance en principe identique (voir chap. 5.3. de cette partie). Mais elle se développe dans le contexte d'une théorie des sociétés contemporaines qui déplace l'axe des luttes et des conflits, des classes sociales vers les "mouvements sociaux". La notion de "mouvement social" sert justement à articuler l'idée d'un pluralisme non hiérarchisé de formes de domination à celle d'une société traversée par des conflits multiples -dont les conflits de classe n'en seraient qu'un exemple, et encore éventuel-. En effet, les mouvements sociaux ont comme caractéristique principale être des organisations revendicatrices d'intérêts, d'idées, de valeurs, etc. de toutes sortes -bien que toujours à connotation sociale<sup>1</sup>. Ainsi, par exemple, la sauvegarde de la nature (mouvement écologique), l'égalité de la femme (mouvement féministe), la défense de la paix (mouvement pacifiste)

---

<sup>1</sup> L'expression de "mouvement social" est utilisée dans le langage courant surtout pour désigner des *actions* collectives -comme dans les expressions "mouvement révolutionnaire" ou "mouvement littéraire"- mais dans la théorie sociologique contemporaine elle vient à désigner aussi les organisations sociales qui mènent ces actions collectives. La littérature est déjà importante dans ce domaine et nous nous limiterons à signaler quelques ouvrages principaux : Banks, J.A., *The Sociology of Social Movements*, Essex, Anchor Press Ltd., 1972; Kriesberg, Louis, *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, Greenwich, Conn., Jai Press Inc., 1978; Oberschall, Anthony, *Social Conflict and Social Movements*, New Jersey, Prentice-Hall, 1973; Touraine, Alain, *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973.

aussi bien que des revendications plus particularistes comme la défense de valeurs de type ethnique ou culturel.

Alain Touraine a été parmi les premiers à avancer l'hypothèse du rôle fondamental des mouvements sociaux dans les sociétés contemporaines <sup>1</sup>. Selon Touraine, dans la mesure où les mouvements sociaux constituent le lieu stratégique d'élaboration et d'explicitation de valeurs nouvelles, ils deviennent des agents décisifs du changement social, voire de l'action sociale tout court. Certes, des mouvements sociaux sont présents dans toutes les sociétés, y compris donc dans les sociétés "traditionnelles" mais leur progression et leur diversité dans les sociétés contemporaines serait l'indice le plus évident du rôle qu'ils jouent dans le changement social. Il en découle logiquement que dans ces sociétés l'analyse des conflits de classe deviendrait de moins en moins pertinente.

Il est incontestable qu'à l'époque contemporaine les mouvements sociaux ont connu une remarquable progression en nombre et en diversité. Il est aussi incontestable que leur rôle sur la scène des conflits et de luttes sociaux semble s'être considérablement accru. C'est ce qui explique l'intérêt qu'ils suscitent aujourd'hui dans certains courants de la recherche sociologique. Mais il ne s'ensuit nullement la non-pertinence des analyses des luttes et des conflits de classe, et ceci, pour trois raisons au moins.

D'abord, la progression en nombre et en diversité des mouvements sociaux ainsi que l'accroissement de leur rôle sur la scène des conflits sociaux constituent des phénomènes que l'on constate essentiellement dans les formations sociales "centrales" du système capitaliste, et ils se présentent effectivement dans ces formations sociales liés à une diminution considérable du nombre et de la diversité des formes de la lutte de classe -tout particulièrement des formes principales et antagonistes (voir chap. 5.8. de la première partie). Par contre, dans les formations sociales "périphériques" du système capitaliste, le phénomène observable est justement le contraire : une exacerbation de la lutte des classes -surtout dans sa forme principale et antagoniste-, et une importance très relative des mouvements sociaux <sup>2</sup>. La sociologie des mouvements sociaux, comme tant d'autres sociolo-

---

<sup>1</sup> Touraine, Alain, *Sociologie de l'action*, Seuil, Paris, 1965.

<sup>2</sup> Si la forme principale et antagoniste de la lutte de classes entre les classes dominantes et dominées du mode de production de la société dominant- se laisse observer et mesurer par le type de revendication et le degré de violence du conflit, alors la statistique suivante, réalisée pour l'année 1988, est une preuve de cette affirmation : ne tenant compte que des conflits qui ont provoqué 1.000 morts ou plus dans une année quelconque de leur existence, 25 conflits armés ont lieu dans le monde qui présentent les caractéristiques suivantes.

1. ils se situent *tous* dans le "Tiers-monde";

2. aux seules exceptions des conflits armés entre l'Iran et l'Irak et entre le Vietnam et la Chine, ces conflits sont des guerres civiles;

3. 7 de ces conflits -soit moins d'un tiers- sont des guerres d'indépendance ou de sécession. Éthiopie, Sahara occidental, Sudan, India (Punjab notamment), Indonésie (Timor), Philippines (Front national de libération Moro) et Sri Lanka;

gies académiques est en ce sens, une sociologie européocentrique : elle généralise à l'ensemble du système capitaliste, voire elle universalise des phénomènes ou des caractéristiques qui ne se retrouvent que dans les formations sociales "centrales".

Mais les mouvements sociaux sont, d'autre part loin de constituer un ensemble homogène. Il est nécessaire d'y distinguer au moins deux types : ceux dont les revendications sont de nature universaliste parce que leur enjeu immédiat est une valeur universelle -par exemple la défense de la nature, de la paix, des droits de l'individu, de l'égalité entre les sexes-, et ceux dont les revendications sont de nature particulariste parce qu'elles portent sur les droits de groupes spécifiques, généralement minoritaires. L'exemple en est fourni par tous les mouvements organisés autour des revendications de type ethnique ou culturel. Ce sont surtout les mouvements sociaux de type universaliste qui sont nés et se sont développés dans les formations sociales "centrales" à l'époque contemporaine -les mouvements axés autour de revendications ethniques ou culturelles étant plutôt une constante depuis la constitution des états-nations, modernes. Or, les mouvements de type universaliste, s'ils produisent ou cherchent à produire des changements importants dans les conditions concrètes de la vie des individus, n'ont pas un impact sur la forme même de la structure sociale capitaliste, ils n'ont donc pas des effets de transformation. C'est pourquoi ils ne rencontrent pas une résistance générale et formelle de la part des institutions du système. Voilà pourquoi aussi les conflits et les luttes qu'ils déclenchent ne sont jamais réprimés d'une manière violente.

Ce n'est pas le cas des mouvements sociaux organisés autour de revendications de type ethnique ou culturel qui soulèvent généralement des questions touchant directement le pouvoir politique et par ce biais, pouvant éventuellement -mais non pas nécessairement- avoir un impact sur la structure sociale capitaliste -à condition, bien entendu, de s'articuler sur une problématique de luttes de classe. Il est important de souligner qu'une telle articulation a eu lieu surtout sinon exclusivement dans les formations sociales "périphériques" dans lesquelles les revendications nationalitaires ont été majoritairement associées à des revendications de type socialiste, c'est-à-dire portant sur la forme même de l'organisation sociale. Il est aussi à noter que rien n'empêche -on serait même tenté de dire que c'est bien

---

4. étant donné que dans certains pays à des guerres d'indépendance ou de sécession s'ajoutent des conflits armés dont l'enjeu est une transformation des structures sociales et/ou politiques, il s'avère qu'au moins 15 des conflits actuels sont de ce dernier genre. Colombie, El Salvador, Guatemala, Nicaragua, Pérou, Liban, Angola, Namibie, Chad, Mozambique, Afrique du Sud, Uganda, Burma, Kampuchea et Philippines;

5. dans au moins 10 de ces conflits l'enjeu est une transformation de type socialiste des structures sociales et politiques : Colombie, El Salvador, Guatemala, Nicaragua, Pérou, Angola, Namibie, Mozambique, Kampuchea et Philippines. (Cette analyse est faite par *The Economist*, march 12, 1988, p. 19-22). Si ces données portant sur les conflits repérées en 1988 confirment largement notre analyse, une étude des conflits armés depuis la Deuxième Guerre mondiale renforcerait encore plus la validité de cette analyse puisque la plupart de ces conflits ont eu comme enjeu la transformation des structures sociales et/ou politiques dans des pays "périphériques". (Bien entendu, l'issue de ces conflits constitue un tout autre problème).

au contraire- les mouvements sociaux de type universaliste de s'articuler à une problématique critique des formes d'organisation capitaliste et devenir ainsi des réels agents de transformation <sup>1</sup>. Mais cette articulation n'a pas eu généralement lieu.

Enfin, si dans les formations sociales "centrales" les conflits et les luttes des classes ont pu connaître une diminution importante du point de vue de leur nombre et de leur diversité, ils n'ont pas disparu pour autant -notamment sous la forme de luttes syndicales-, et la possibilité d'une brusque aggravation de ces luttes et d'une multiplication de leurs formes n'est pas à exclure à la lumière des expériences historiques <sup>2</sup>.

Mais la pertinence de l'analyse des luttes et des conflits de classe est en dernière instance à discuter par rapport à la fécondité de l'analyse dans l'explication des phénomènes constatés. L'importance accordée aux mouvements sociaux par la sociologie académique actuelle résulte, nous l'avons noté, d'une perspective partielle puisqu'axée sur l'observation des seules formations sociales "centrales" -et même partielle puisque privilégiant les mouvements de type universaliste-. Cette partialité signifie ne pas tenir compte du système capitaliste justement comme système, et plus exactement comme système à dominance de formations sociales comportant un "centre" dominant et une "périphérie" dominée (voir chap. 4.4. et 4.5. de la première partie). L'analyse des luttes et des conflits de classe dans le contexte du système capitaliste mondial permet d'avancer l'hypothèse suivant laquelle les mouvements sociaux de type universaliste ne mettant pas en question la forme capitaliste de l'organisation sociale caractérisent les conflits sociaux dans les formations sociales du "centre" parce que les contradictions du système sont "exportées" vers la "périphérie" -ce qui explique la "concentration" et l'aggravation des conflits et des luttes de classe dans cette "périphérie" du système. Cette "exportation" des contradictions peut à son tour être examinée rigoureusement à partir des mécanismes de l'accumulation à l'échelle mondiale, c'est-à-dire du transfert de biens de la "périphérie" vers le "centre" -dont une partie est redistribuée aux masses salariées afin de maintenir leur loyauté au système. En ce sens, l'importance des mouvements sociaux dans le "centre du système, loin d'impliquer la non-pertinence de l'analyse des luttes de classe, exige cette analyse.

La deuxième perspective à partir de laquelle est discutée cette pertinence vise plutôt le rôle des conflits et des luttes -de classe ou autres- dans les processus de changement des sociétés contemporaines. On affirmera alors qu'à la différence du capitalisme du XIXe siècle, celui des sociétés "avancées" contemporaines se ca-

---

<sup>1</sup> Par exemple, et tout particulièrement, le mouvement écologique pourrait trouver dans la compétition exacerbée pour la recherche du profit caractéristique des sociétés capitalistes contemporaines l'explication la plus adéquate des phénomènes de destruction de la nature ou de rupture d'équilibres fonctionnels naturels.

<sup>2</sup> Nous nous référons évidemment à l'immense explosion sociale qu'a connue la France en 1968 et qu'aucun analyste social n'avait prévue.

ractérisé par une dynamique de changements impliquant la concertation plutôt que l'opposition et le conflit. Les sociétés du capitalisme "avancé" seraient ainsi parvenues à mettre en place des mécanismes permettant aux différents groupes d'intérêts -y compris les différents mouvements sociaux de négocier leurs revendications et d'arriver à imposer des changements par la voie du compromis et de l'entente.

Dans cette perspective donc le pluralisme non hiérarchisé d'intérêts sociaux amène, comme dans la perspective précédente, à une pluralité de formes d'organisation ("groupes d'intérêts") qui s'affrontent sur le terrain de la "société civile", mais qui à la différence de la perspective précédente, n'impliquent pas un pluralisme de formes de domination puisque la reconnaissance de la différence des intérêts, voire de leur opposition conduit via le dialogue et la concession, à leur harmonisation. Par rapport à l'analyse des mouvements sociaux qui conçoit la possibilité de leur articulation -y compris dans le cas des mouvements sociaux de type universaliste- à des revendications classistes visant la transformation de la forme du système social, cette perspective suppose, au contraire, qu'au-delà des différences et des oppositions des intérêts de groupe ces groupes ont des intérêts communs, un intérêt collectif qui serait le seul rendant possible l'harmonisation des intérêts de groupe. Cet intérêt collectif serait l'expansion et la croissance - surtout sinon exclusivement économiques.

Les remarques adressées à la théorie des mouvements sociaux sont également valables par rapport à cette perspective. La diminution du nombre de conflits sociaux -et pas seulement de classe- et de leur intensité est une donnée propre aux formations sociales "centrales" -et se trouve en corrélation avec une augmentation du nombre et de l'intensité des conflits, surtout de classe, dans les formations sociales "périphériques". Cette corrélation est explicable à partir de l'analyse du système *mondial* capitaliste, c'est-à-dire des rapports entre "centre" et "périphérie". Loin donc de supprimer les conflits et les luttes comme mécanismes de transformation, le capitalisme contemporain ne fait que les déplacer du "centre" à la "périphérie". Mais ce déplacement permet aussi d'engendrer ce que l'on a pu bien appeler un "effet de coopération", c'est-à-dire l'idéologie d'une relation d'adversaires égaux du point de vue de leurs possibilités de négociation mais alliés dans la poursuite des intérêts collectifs<sup>1</sup>. Cette idéologie ne fait alors qu'exprimer la possibilité dans laquelle se trouvent les classes dominantes des formations capitalistes "centrales" d'essayer d'associer l'ensemble du peuple à l'objectif du maintien des

---

<sup>1</sup> Cet "effet de coopération" a été examiné par Koula Mellos dans sa contribution à *L'idéologie et la reproduction du capital*, I. State and Ideology in Advanced Capitalism, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1986 : "The 'co-operative effect', écrit Mellos, redistributes the agents of production from exploiter-exploited, powerful-powerless, to equal adversaries whose differences are ultimately united by the goals of expansion and growth derived from the common interest. The political recognition of conflict of interest is also a political containment of the economic class struggle within the institution of collective bargaining". *Ibid.*, p. 35.

rapports de domination et d'exploitation des formations "périphériques". Cette possibilité trouve ses racines dans la capacité économique des classes dominantes des formations sociales "centrales" de redistribuer une partie du surplus globalement produit - y compris par les formations sociales "périphériques"- au sein même du peuple. Par conséquent, cette idéologie de la "coopération" n'est pas qu'une pure idéologie, elle renvoie à une possibilité réelle du système.

En résumé, dans la perspective de la théorie des mouvements sociaux, l'absence (bien que relative) de conflits de classe dans les formations sociales "centrales" a fait croire au "dépassement" ou à la non-pertinence de l'analyse des luttes de classe lorsque c'est une telle analyse -mais conduite au niveau adéquat, à savoir celui du système mondial- qui permet de comprendre la substitution qui s'y opère au profit de ces "acteurs" relativement nouveaux que sont les mouvements sociaux. Semblablement, la substitution (bien que relative) de la négociation au conflit social n'implique nullement, comme certains théoriciens ont été amenés à le croire, le "dépassement" ou la non-pertinence d'une "sociologie des conflits" dans la compréhension des changements sociaux à l'époque contemporaine. Bien au contraire, cette substitution elle-même, qui n'a lieu que dans les formations sociales "centrales", ne peut être saisie que comme l'effet particulier d'un conflit dont les mécanismes profonds doivent être plus que jamais examinés dans le cadre du système mondial capitaliste.

## 7.7. Théorie et pratique : le rôle des intellectuels dans la transformation sociale.

[Retour à la table des matières](#)

Il est important de rappeler l'origine religieuse du mot de théorie. Ce mot vient du grec *theôrein*, qui signifie "observer", "contempler". Mais il est aussi associé à Théoros, le représentant envoyé par les Cités grecques aux Jeux publics. Par la *théoria*, c'est-à-dire en regardant Théoros se perdait dans l'événement sacré qu'étaient les Jeux grecs. Dans le langage philosophique se produit le transfert de la *théoria* au spectacle du cosmos <sup>1</sup>. À partir de cette origine, deux voies s'ouvrent au destin du mot. Une voie est celle qui fait de la théorie le moyen -comme chez Théoros- de s'accorder au mouvement ordonné du cosmos, de reproduire en soi cette harmonie. À travers cet accord, la théorie passe ainsi dans la pratique, elle informe la pratique. Ce concept de la théorie a dominé la philosophie depuis ses

---

<sup>1</sup> C'est pourquoi, au XIVe siècle, le terme de "théorie" désigne dans le lexique français la science de la contemplation.

origines jusqu'à l'époque moderne où la théorie devient simplement ensemble d'hypothèses. L'autre voie qui s'ouvre est celle qui fait de la théorie le pur produit de la contemplation ou, plus exactement, de l'observation. C'est ce sens que l'on retrouvera à l'époque moderne et qui brise le rapport entre théorie et forme de vie, *éthos*<sup>1</sup>. Théorie et pratique deviennent alors les termes d'une opposition qui recouvre celle entre observation intellectuelle -contemplation de l'esprit, aussi active soit-elle-, et activité matérielle de transformation.

Cette opposition conceptuelle se trouve réalisée socialement depuis la séparation entre travail intellectuel et travail matériel et, en fait, ce n'est qu'"à partir de ce moment que la conscience *peut* vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante, qu'elle "est en état de s'émanciper du monde et de passer à la formation de la théorie 'pure'"<sup>2</sup>. L'opposition entre théorie et pratique s'avère ainsi opposition engendrée par la pratique elle-même -au sens, bien entendu, de la pratique sociale- dans la division du travail. Mais cette division du travail engendre aussi, du même coup, une certaine forme de pratique puisque la théorie "pure" se définit justement par la négation de son articulation avec la pratique ("elle s' imagine qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique"). Il y a donc une dialectique dans les rapports entre théorie et pratique, et cette dialectique ne se laisse saisir que dans l'examen des conditions sociales de ces rapports.

Ces remarques de nature plutôt abstraite et générale trouvent leur application concrète dans la discussion du rôle des intellectuels dans la transformation sociale. Si nous partons du principe que toute action humaine se définit par la présence d'une composante idéelle qui, d'ailleurs, renvoie d'une manière ou d'une autre à un ensemble de représentations sociales et si, d'autre part, nous définissons les intellectuels par leur position dans la division du travail, à savoir comme producteurs -ou reproducteurs- de représentations sociales -et non pas tout simplement d'idées, car tout individu humain est producteur d'idées-, alors les intellectuels jouent un rôle décisif dans toute pratique, y compris donc dans les pratiques ayant des effets de transformation. Mais ce principe est encore trop général et abstrait pour servir à une analyse sociologique concrète.

À un niveau plus spécifique de traitement de la problématique, il est possible d'avancer l'hypothèse que la forme de légitimation des modes de production de la socialité fixe la place et le rôle des systèmes de représentation et, par là, des producteurs de ces représentations. Dans le cas des modes de production "traditionnels" ou précapitalistes de la socialité, la légitimation du pouvoir de classe et des inégalités sociales repose sur une représentation surnaturelle du monde qui fait de ce monde le produit d'une volonté ou d'un principe divin et fournit ainsi une vali-

---

<sup>1</sup> Voir Habermas, Jürgen, "Connaissance et intérêt", in *La technique et la science comme 'idéologie'*, Gallimard, Paris, 1973, pp. 134/35.

<sup>2</sup> Marx, Karl - Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968, p. 60.

dation indiscutable à son ordre. Dans ces modes donc les systèmes de représentation jouent un rôle stratégique dans les mécanismes de reproduction et, par conséquent, les producteurs de ces représentations -chamans, prêtres, théologiens- occupent des positions sociales dominantes dans la structure du pouvoir. La transformation de ces formes d'organisation de la vie sociale a supposé une désacralisation, une "naturalisation" du monde dans laquelle les sciences modernes de la nature ont joué un rôle essentiel. Le nouveau type d'intellectuel n'est donc plus le prêtre, mais l'homme de science et le philosophe.

Dans le mode de production capitaliste de la socialité, le mécanisme économique du marché est censé opérer une distribution des pouvoirs et des biens en accord avec les mérites individuels et suivant les besoins sociaux. Cette légitimation "par le bas" (par l'économie) des inégalités ne dissout pas les systèmes de représentation sociale, mais change radicalement leur forme ainsi que leur position dans les mécanismes de reproduction et de transformation. Les intellectuels qui dans les sociétés "traditionnelles" ou précapitalistes faisaient partie des classes dominantes et/ou étaient assujettis à celles-ci connaissent, à leur tour et corrélativement une transformation importante dans leur condition : ils deviennent "disponibles" du point de vue de leur articulation de classe et par rapport au type de production idéale <sup>1</sup>. C'est pourquoi ils constituent une "catégorie" (voir section 5.4. de la première partie). La possibilité est dès lors ouverte pour qu'une fraction de l'intelligentsia adopte le point de vue des classes et des groupes dominés et contribue à la création et au développement de théories pouvant s'articuler à des représentations sociales de nature critique ayant, donc, des effets éventuels de transformation.

Il est essentiel de remarquer que l'articulation des idées et des théories à une représentation sociale n'est inhérente ni aux idées et théories ni aux représentations sociales, mais dépend en dernier lieu de la structure profonde de l'organisation sociale. Si Giordano Bruno a été condamné au bûcher par l'Inquisition ce n'est pas simplement à cause de ses idées, mais parce qu'elles avaient un effet critique dans le contexte d'une organisation sociale particulière. À leur tour, ces idées critiques ne pouvaient trouver les conditions de leur développement que dans un contexte social particulier, à savoir celui d'une classe sociale porteuse d'une représentation du monde dans laquelle ces idées pouvaient et devaient être articulées afin de provoquer des effets de transformation. Il en découle que les effets de reproduction ou de transformation de la pratique des intellectuels ne sont pas non plus inhérents à cette pratique, mais dépendent, au niveau des modes de

---

<sup>1</sup> "The expanding market for intellectual skills freed men of ideas from the shackles of ecclesiastical and courtly patronage. Whereas in mediaeval times their political allegiances had been more or less rigidly constrained by the interests of their patrons, an element of indeterminacy entered their lives as they began to sell their skills on the open market. Intellectuals in the modern world had to come to grips with such questions as to which class (if any) they belonged and to which political current they adhered". Brym, Robert J., *Intellectuals and Politics*, London, George Allen & Unwin, 1980, p. 11,

production de la socialité, de l'organisation de ceux-ci- et par rapport aux formations sociales, de la conjoncture dans laquelle celles-ci se trouvent.

À ce niveau des formations sociales, et dans le contexte des formations sociales capitalistes, quelles conditions doivent présenter la conjoncture pour que les intellectuels adoptent le point de vue des classes et des groupes dominants ou celui des classes et des groupes dominés? Ces conditions semblent bien être dépendantes, d'une part de la situation matérielle concrète dans laquelle se trouve la catégorie, d'autre part des rapports établis par les classes "fondamentales" avec la catégorie ou des fractions de la catégorie des intellectuels.

La première condition vise le degré d'"embourgeoisement" ou de "prolétarisation" de la catégorie. D'ailleurs, cette condition permet de voir que la catégorie des intellectuels est loin d'être homogène par rapport à ces variables- à l'intérieur de la catégorie il faut distinguer des couches séparées par le salaire, le prestige, etc. <sup>1</sup>. La deuxième condition vise surtout les liens idéologiques et politiques tissés tout particulièrement par la bourgeoisie et les secteurs populaires avec les intellectuels ou certaines couches des intellectuels. Cette condition fait donc référence à l'état de la lutte idéologique et politique <sup>2</sup>. Ce qui n'est pas étonnant, car si les intellectuels sont des producteurs et des reproducteurs de représentations, ils sont aussi sinon avant tout soumis à l'influence de ces représentations -tout particulièrement de leur contenu idéal-. Les deux conditions se trouvent dans un certain rapport, car en principe, il faut s'attendre à ce qu'une "prolétarisation" de leur condition matérielle amène les intellectuels à être plus sensibles aux idéologies et aux politiques des classes et des groupes dominés --et, inversement, qu'un "embourgeoisement" de leur condition matérielle les rend plus sensibles aux idéologies et politiques des classes dominantes- mais ce rapport n'est que tendanciel.

---

<sup>1</sup> Il suffit de constater les énormes différences de salaire, de prestige, de conditions de travail et de possibilités de création qui existent au niveau académique entre les professeurs permanents et les professeurs à temps partiel.

<sup>2</sup> Brym postule aussi cette deuxième condition, mais il l'interprète dans des termes plutôt matériels qu'idéologiques et politiques. Après avoir examiné quelques cas concrets, il affirme : "In each of these cases, then, an important determinant of the middle stratum's politics was the direction of its social ties to society's major classes. It follows that the relative power of fundamental classes (and other major groups) in a given time and place is often an important factor leading the middle strata in one political direction or another, for the more powerful classes and groups will have a greater capacity to create occupational and political opportunities for members of the middle strata, and through these linkages influence them ideologically". *Ibid.*, p. 71. (Brym se réfère toujours à ce secteur moyen des intellectuels).

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

## Chapitre 8

---

### La question du pouvoir

[Retour à la table des matières](#)

La question du pouvoir a constitué, depuis presque les origines mêmes de la réflexion philosophique occidentale -pour nous restreinte à cette seule tradition-, le motif d'interrogations renouvelées sans cesse, y compris bien entendu au sein de la discipline sociologique. Elle est venue occuper la place centrale dans la théorie politique, le pouvoir étant associé, depuis toujours, au gouvernement de la "cité" (*polis*). C'est dire que le pouvoir s'est présenté à l'évidence comme une composante de la socialité elle-même. Pourtant, cette présence du pouvoir dans la socialité humaine se laisse envisager de manières multiples, et concerne des dimensions qu'il est nécessaire de distinguer soigneusement.

La première section de ce chapitre examine un certain nombre de perspectives théoriques fondamentales sur le pouvoir. L'enjeu de ces perspectives est à situer dans la manière d'envisager le rapport entre pouvoir et interaction. Il se pose alors le problème, devenu crucial dans la réflexion et dans la pratique politiques contemporaines, de l'acceptation sociale du pouvoir ou, plus précisément, de la domination "légitime". Nous traitons ce problème dans la deuxième section de ce chapitre. Dans la section suivante, nous examinons le rapport entre pouvoir et politique à la lumière d'un certain nombre de perspectives concernant la dimension du politique. Dans la section 8.5. nous nous référons au problème spécifiquement moderne d'émergence d'une "société civile" et de son rapport avec le politique. Les sections 8.4. et 8.7. examinent, l'une à un niveau général, l'autre en rapport avec la forme du politique propre aux formations sociales capitalistes, le

rapport entre le pouvoir, le politique, et les classes sociales. Les sections 8.6. et 8.8., pour leur part, traitent de l'État en tant qu'institution du politique propre aux formations sociales classistes, en particulier la question des types d'État et celle de l'émergence et de la disparition de l'État. Les examens critiques réalisés dans ce chapitre sont présidés par quelques propositions fondamentales développées dans la première partie de cet ouvrage, en particulier (1) que le pouvoir fait partie de la socialité humaine sans que, pourtant, celle-ci n'y soit pas réductible, (2) que le pouvoir politique est une forme de pouvoir et, surtout, une forme seulement de politique, (3) que le pouvoir politique -ou le politique défini par le pouvoir- est à penser en rapport avec les classes sociales, enfin, (4) que l'État est un lieu de condensation du politique en tant que défini par des rapports de pouvoir et, donc, par des rapports de classe.

## 8.1. Pouvoir et interaction.

[Retour à la table des matières](#)

La question du pouvoir se trouve à l'origine de réflexions à proprement parler philosophiques puisqu'elles portent sur la nature des rapports humains et, par là, sur la nature humaine elle-même, sur la question anthropologique. C'est pourquoi la problématique du pouvoir a pu être considérée comme une problématique paradigmatique en sciences sociales, tout particulièrement en sociologie. Dans la section 2 de l'Introduction à cette partie, nous avons formulé les caractéristiques des trois paradigmes sociologiques qui émergent au XIXe siècle avec la discipline sociologique elle-même. Ces caractéristiques, nous pouvons donc les examiner à la lumière de la problématique du pouvoir. Inversement, cet examen nous permettra de considérer un certain nombre de perspectives théoriques fondamentales sur le pouvoir.

Dans le paradigme organiciste, le principe de la complémentarité des fonctions qui fait de la société un tout organique vivant suppose la solidarité des parties -des institutions aussi bien que des individus. Comment pouvait-on concevoir cette complémentarité et solidarité? Comme le résultat d'une tendance propre à l'être humain, ou à l'opposé, comme le produit d'une contrainte ou d'une imposition? D'un point de vue purement épistémologique, l'adoption intégrale d'un modèle organique amenait naturellement à concevoir cette complémentarité comme le résultat de l'action d'une institution supérieure, suffisamment puissante pour garantir et, si nécessaire, imposer l'ordre social analogue au système nerveux des organismes développés. Ainsi, chez Comte, toute société est gouvernée par un centre intellectuel auquel sont et doivent être subordonnées toutes les autres parties. C'est pourquoi, pour Comte, l'ordre social repose sur deux conditions : la division du travail et la subordination à celui qui commande. Le pouvoir apparaît

donc comme un phénomène intrinsèque aux sociétés humaines. Davantage, pour Comte, une société est dominée, et ne peut pas ne pas être dominée par la force - même si sa contrepartie est le pouvoir spirituel <sup>1</sup>.

Durkheim apporte à cette idée un fondement anthropologique. Pour Durkheim, l'homme est un être insatiable, aux désirs illimités de sorte que, "pour que l'ordre social règne (...) il faut de toute nécessité qu'il y ait une autorité, dont ils reconnaissent la supériorité, et qui dise le droit" <sup>2</sup>. Certes, pour Durkheim, cette autorité est ou doit être "morale", c'est-à-dire s'imposer non pas par la violence matérielle, mais par son "ascendant" sur les masses. Il n'en demeure pas moins que le pouvoir apparaît encore comme une condition nécessaire de l'ordre social ancrée dans la nature humaine.

Il est compréhensible que chez Herbert Spencer, le troisième grand organiciste du XIXe siècle, une conception minimaliste du pouvoir exige une restriction du modèle organique. Pour Spencer, en effet une différence "cardinale" sépare les organismes biologiques et les organismes sociaux : dans les premiers, la conscience est concentrée dans une petite partie de l'agrégat tandis que dans les seconds elle est répandue partout dans l'agrégat <sup>3</sup> de sorte que, dans l'organisme social, l'autorité centrale doit voir ses fonctions réduites au minimum.

Nous pouvons voir ainsi que c'est la réponse à la question du pouvoir qui permet de distinguer des variantes très importantes au sein même du paradigme organiciste. Ces réponses, nous le constatons, ont des conséquences directes sur la forme même d'adoption du modèle organique -ce qui permet, en même temps, de constater la subordination de l'épistémologie à l'idéologie. L'ordre social apparaît en effet, garanti en dernière instance chez Comte par la répression, chez Durkheim par la persuasion, chez Spencer par le jeu libre de la compétition. Pouvoir répressif, pouvoir persuasif, pouvoir minimal du libéralisme définissent ainsi chacune de ces variantes de l'organicisme <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> "C'est ainsi que le seul principe de la coopération, sur lequel repose la société politique proprement dite, suscite naturellement le gouvernement qui doit la maintenir et la développer. Une telle puissance se présente, à la vérité, comme essentiellement matérielle, puisqu'elle résulte toujours de la grandeur ou de la richesse (...). Le célèbre principe de Hobbes sur la domination spontanée de la force constitue, au fond, le seul pas capital qu'ait encore fait, depuis Aristote jusqu'à moi, la théorie politique du gouvernement". Comte, Auguste, *Système de politique positive*, 5e éd., Paris, au siège de la Société positiviste, 1929, tome II, p. 299.

<sup>2</sup> Durkheim, Émile, *Le socialisme*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1928, p. 291.

<sup>3</sup> Spencer, Herbert, *Principes de sociologie*, Paris, Germer Baillière et Cie, 1879, pp. 388/89.

<sup>4</sup> Ces variantes se laissent expliquer par la conjoncture. En effet, Comte élabore sa théorie du rôle du pouvoir répressif dans le contexte d'une situation sociale marquée par des luttes et des conflits sociaux et politiques d'une gravité extrême. En fait, la France du XIXe est entièrement traversée par ces conflits. Durkheim, à son tour, élabore sa théorie du pouvoir persuasif dans le cadre d'une société fortement imprégnée des idées socialistes et dont la forme principale du conflit s'était déplacée à la dimension idéationnelle (la France de la fin du XIXe et du début

Dans le paradigme mécaniste, le social est conçu comme un espace dans lequel on trouve des éléments -individus et groupes- entre lesquels il y a un jeu de forces. C'est pourquoi à la place de la notion organiciste de "complémentarité des fonctions sociales" nous trouvons dans ce paradigme celle d'équilibre des forces sociales". La question qui se pose alors, analogue à la question posée à l'organicisme, est de savoir comment ou en vertu de quels principes cet équilibre peut être assuré. L'"atomisme" qui caractérise ce paradigme amènera à chercher au niveau des individus et de leur interaction le principe explicatif de l'ordre social. Ainsi, par exemple, pour George Mead, deux "impulsions sociophysiologiques fondamentales ou tendances de comportement communes à tous les hommes" permettent d'expliquer l'organisation sociale : "celles qui font naître des attitudes et des relations amicales, et celles qui produisent de l'hostilité entre les individus". Pour Mead, l'État naît de l'association entre les attitudes amicales et les impulsions de protection et de conservation. Le système légal a pour fonction de contenir et de réprimer les "effets antisociaux" des attitudes humaines et, dans le cas où l'État doit employer la répression, il combine les impulsions hostiles et les impulsions amicales<sup>1</sup>. Suivant Mead, pendant longtemps l'organisation sociale a été fondée sur, et assurée par la subordination acceptée (cas typique de la monarchie). Mais il est possible de concevoir une organisation sociale fondée sur la coopération et la division rationnelle des tâches : la démocratie. Pour Mead donc les phénomènes de subordination et de domination sociales sont purement historiques.

Chez Marx, et dans le paradigme marxiste en général, la subordination et la domination sociales sont aussi des phénomènes de nature purement historique et il est possible de concevoir une société fondée sur la coopération, mais à la différence de Mead, les phénomènes historiques de domination ne se caractérisent pas par l'acceptation de la subordination, mais par le conflit et la lutte. Comme nous l'avons déjà signalé, et à plusieurs reprises, dans ce troisième paradigme le concept de luttes et de conflits de classe devient un outil conceptuel essentiel pour penser les sociétés "historiques" caractérisées par l'appropriation et le contrôle privés des moyens de production, fondement de formes généralisées de domination sociale. À la différence de Mead aussi, dans le paradigme marxiste l'organisation sociale n'est pas explicable à partir d'"impulsions sociophysiologiques", mais, plutôt au contraire, la forme de ces "impulsions" est conditionnée par l'organisation sociale. Il en découle que l'"hostilité" -tout comme la "sympathie"- n'est pas ancrée dans la nature humaine et, par conséquent, la question de la contrainte et du pouvoir ne peut être examinée en dehors des formes d'organisation sociale.

---

du XXe siècles). Spencer, enfin, formule sa théorie dans une Angleterre qui consolide et développe socialement, politiquement et économiquement l'ordre capitaliste -l'époque victorienne.

<sup>1</sup> Mead donne la guerre comme exemple, car dans la guerre l'hostilité envers l'ennemi extérieur se double d'un renforcement des tendances amicales à l'intérieur du groupe. Mead, George Herbert, *L'esprit, le soi et la société*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, section 39.

Chez Max Weber, dont les théories constituent une variante du paradigme mécaniste, le combat est un rapport social fondamental et omnihistorique. Ce rapport social du combat se définit par la volonté de chacun des agents d'imposer sa volonté malgré la résistance de l'autre. Puisque la puissance est définie par la chance que possède un agent d'imposer sa volonté à un autre, même contre la résistance de celui-ci, il s'ensuit que la puissance ou le pouvoir est, pour Weber, un rapport social fondamental. La perspective de Weber a joué un rôle de la plus grande importance dans les théories sociologiques contemporaines du pouvoir et c'est pour cette raison que nous reviendrons sur cette perspective dans la prochaine section. Nous nous référerons maintenant à deux théories contemporaines dans lesquelles le pouvoir est considéré non pas seulement comme un rapport social fondamental, mais comme *le* rapport social fondamental.

Dans les approches "systémiques", le pouvoir se situe toujours dans l'interaction, mais toute interaction apparaît caractérisée nécessairement par une relation de pouvoir. Ainsi pourra-t-on affirmer que "toute interaction mettant en jeu au moins deux acteurs situés socialement est nécessairement et intrinsèquement placée sous le signe de la dépendance (domination) (...)"<sup>1</sup>. L'universalité de la relation de pouvoir suppose une universalisation non discriminée des bases du pouvoir ainsi que des sources du contrôle de ces bases. Biens et services matériels, biens symboliques et, bien entendu, la force, peuvent être des bases du pouvoir et leur contrôle peut se fonder sur la position hiérarchique, sur les caractéristiques personnelles, sur la compétence, etc. Il s'agit d'une universalisation non discriminée parce qu'elle rend toutes les positions de pouvoir socialement équivalentes, c'est-à-dire non hiérarchiquement organisées. Certes, l'existence du pouvoir politique soulève la question d'une position spécifique de pouvoir comportant un statut particulier. Dans la perspective systémique, ce pouvoir est caractérisé comme celui qui, par son usage "légitime" de la coercition, a comme fonction de réguler les antagonismes de façon à éviter que leur extension incontrôlée ne mette en péril la cohésion, voire l'existence même du groupe. Le systémisme rejoint ici, à un point fondamental, le fonctionnalisme classique qui voit dans le pouvoir politique, et plus précisément dans l'État, une institution neutre vis-à-vis les enjeux des conflits sociaux et au seul service de la communauté dans son intégralité.

La théorie du pouvoir formulée par Michel Foucault reprend la prémisse du systémisme qui voit dans toute interaction humaine une relation de pouvoir, mais écarte toute conséquence fonctionnaliste. Dans cette théorie, la socialité apparaît comme un champ traversé et constitué par une multiplicité de rapports de force qui, certes, se cristallisent institutionnellement dans les appareils étatiques, dans les normes juridiques et, bien entendu, dans les hégémonies sociales, mais qui ne

<sup>1</sup> Croze, Richard, "Le pouvoir comme relation entre les agents : une analyse systémique", in *L'efficacité du symbolique*, textes publiés sous la direction de J. Boulad-Ayoub, Cahiers Recherches et Théories, UQAM, Montréal, 1987. Ce texte fournit une remarquable formalisation de l'analyse systémique du pouvoir. C'est pourquoi nous l'utilisons ici comme texte de référence pour cette perspective.

s'y réduisent nullement : plutôt qu'une institution, le pouvoir est pensé comme "situation stratégique complexe" ou, plus exactement encore, comme une multitude de situations stratégiques complexes <sup>1</sup>. Une conséquence fondamentale de ce postulat est que, pour Foucault, il n'y a pas un lieu central de condensation de toutes ces situations de sorte que, corrélativement, il n'y a que des multiples résistances avec les formes les plus variées. L'État est dès lors pensé comme une forme institutionnelle d'intégration des rapports de pouvoir n'ayant autre signification que d'être la conséquence du jeu de ces rapports de force.

Ces perspectives paradigmatiques -ou quasi paradigmatiques - retiennent des aspects importants de la question du pouvoir, mais la manière dont elles les élaborent peut être questionnée. L'organicisme voit certainement bien que la dimension du politique doit être conçue comme celle des pratiques et des rapports d'articulation ou de coordination -nous revenons sur ce thème dans la section 8.4.- mais il vide de leur contenu de classe ces pratiques et ces rapports en postulant une complémentarité de fonctions qui est, à ce niveau, un postulat idéologique sur la complémentarité des intérêts des diverses fractions et/ou classes sociales. Le constat empirique du "désordre" -de conflits et de luttes sociaux- est alors interprété en termes d'une nature humaine "insatiable". Le pouvoir -coercitif ou persuasif- trouve ainsi une justification anthropologique et, dans le cas de la sociobiologie, une justification biologique. (Voir section 1.1 de cette partie). Cette complémentarité d'intérêts peut aussi être conçue comme étant réalisée plus ou moins automatiquement et involontairement par l'institution du marché. C'est pourquoi le libéralisme classique restreindra les fonctions de l'État au minimum exigé par le maintien de l'ordre social.

Les perspectives "atomistes" qui caractérisent les approches mécanistes permettent de corriger une déviation possible des perspectives "totalisantes" comme celle de l'organicisme, à savoir la tendance à assimiler pouvoir et pouvoir d'État et, plus généralement, à institutionnaliser l'ensemble des pratiques et des rapports politiques. Elles orientent donc l'attention vers les phénomènes de "micropouvoir", parfois subtiles, mais d'une importance parfois aussi décisive dans la compréhension des phénomènes de domination sociale. Elles tendent pourtant à faire du pouvoir un phénomène intrinsèque aux interactions humaines et, à la limite, le fondement de la socialité elle-même. Toute possibilité d'une forme de société fondée sur la coopération est ainsi exclue et, du même coup, les formes historiques de domination apparaissent sinon comme des phénomènes légitimes, au moins comme des phénomènes inévitables. Mais, d'un autre côté, le constat de l'ordre dans le cadre d'une perspective universalisante du pouvoir a amené à soulever l'importante question sociologique de l'acceptation sociale du pouvoir, des formes de légitimation de la domination -question à laquelle nous consacrerons la section suivante-.

---

<sup>1</sup> Pour une caractérisation synthétique de cette théorie, voir Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité*, Volume I : *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 121/29.

## 8.2. La question de la "légitimité" du pouvoir

[Retour à la table des matières](#)

Si, comme nous l'avons vu dans la section précédente de ce volume, la question du pouvoir se trouve liée d'une manière intime à celle qui porte sur la nature des rapports humains, sur l'interaction humaine et, par là, à la question anthropologique elle-même, inversement la manière dont on envisage la socialité et ses formes répercute sur la conception du pouvoir. En faisant abstraction des multiples variantes qui les sous-tendent, deux perspectives générales de la socialité s'opposent : l'une qui privilégie la solidarité, le consensus, la coopération, l'autre qui examine dans la socialité surtout les phénomènes d'antagonisme, de dissension, de conflit. Dans les deux perspectives, le pouvoir sera toujours placé sous le signe de la dépendance, mais tandis que dans la deuxième perspective la coercition sera considérée comme une composante essentielle de la dépendance et, donc, de la relation de pouvoir, dans la première perspective dépendance et pouvoir ne seront pas perçus comme étant nécessairement liés à la contrainte. Bref, dans une sociologie du consensus la dépendance instaurée par le pouvoir sera conçue comme dépendance acceptée, tandis que dans une sociologie du conflit elle sera conçue comme dépendance imposée. Or, sur la base du constat empirique de l'existence de phénomènes d'acceptation aussi bien de la dépendance que de la coercition, on peut adresser à ces perspectives les questions cruciales suivantes : si le pouvoir n'est pas lié à la contrainte, comment se fait-il que l'on puisse accepter la dépendance? Et si le pouvoir est toujours coercitif, comment se fait-il que l'on puisse accepter la coercition? Dans les réponses à ces questions, les deux perspectives ouvrent des problématiques spécifiques du pouvoir avec d'importantes conséquences sociologiques.

Dans le cadre d'une perspective "consensuelle" de la socialité - dont l'illustration est fournie, nous le savons, par les théories fonctionnalistes-, l'acceptation de la dépendance et, donc, du pouvoir, sont expliquées en termes d'avantages ou de récompenses <sup>1</sup>. La soumission au pouvoir entraînerait, ou serait perçue comme

---

<sup>1</sup> Mais pas seulement dans une perspective "consensuelle" et, encore moins, fonctionnaliste. Comme nous l'avons vu dans la section 5.5. précédente, Godelier, pour expliquer le rôle de l'imaginaire dans l'origine des classes sociales, avance l'hypothèse suivant laquelle la domination se présente comme un rapport d'échange inégal, mais dans lequel les dominants offrent ou, plutôt, semblent offrir plus, ou un service plus important que les dominés (le contrôle sur-naturel, par exemple).

pouvant entraîner une amélioration de la situation de l'agent puisqu'il recevrait en échange des avantages matériels et/ou symboliques. La récompense définirait la "sanction positive" et, du moment où la mise en œuvre d'une sanction positive n'exige pas la contrainte, elle pointerait vers un type ou une modalité spécifique de pouvoir : le "pouvoir d'influence". (Pour sa part, la modalité de pouvoir liée à la contrainte -ou à la "sanction négative"- pourrait être appelée "pouvoir d'injonction" de sorte qu'il y aurait un pouvoir coercitif -"injonction"-, et un pouvoir non coercitif -"influence"-).

La difficulté que rencontre cette réponse se trouve dans l'universalisation pratique des relations de pouvoir qu'elle opère : les relations de pouvoir finissent par coïncider avec les relations sociales elles-mêmes. En effet, il devient dès lors impossible de songer à une relation sociale quelconque qui ne présente pas soit un phénomène d'influence, soit un phénomène d'injonction -car s'il y a indifférence, alors il n'y a pratiquement pas de relation sociale-<sup>1</sup>. Plus important encore -, car après tout, on pourrait bien postuler que toute relation sociale est une relation de pouvoir-, c'est la notion même de dépendance *asymétrique*, inhérente à toute idée de pouvoir, qui est dès lors rendue problématique. En effet, lorsqu'il y a récompense -ou sanction "positive"-, il y a échange. Si dans l'échange il y a réciprocité, alors il n'y a pas dépendance asymétrique et, donc, il n'y a pas pouvoir : l'interdépendance dissout le pouvoir. Mais si dans l'échange il n'y a pas réciprocité il reste alors à expliquer pourquoi l'asymétrie de l'échange est acceptée. La théorie de la soumission par récompense doit postuler soit que la récompense est toujours perçue comme plus importante que les désavantages de la soumission, soit que les individus sont suffisamment bêtes pour ne pas percevoir l'inégalité de l'échange. Dans les deux cas, il semble bien que la théorie ne peut pas se passer d'une conception de l'"imaginaire" ou, plus exactement, de l'intervention de l'idéationnel -ou idéologique-.

Enfin, si le "pouvoir d'influence" renvoie à la possession de *certain*s moyens de pouvoir -en particulier, des moyens idéationnels-, ce pouvoir n'est pas toujours ni essentiellement lié à des sanctions "positives", à des récompenses -même s'il n'apparaît pas non plus lié clairement à des sanctions "négatives", à la contrainte. Cette forme de pouvoir soulève donc un problème particulier et complexe que la théorie de la soumission par récompense ne paraît pas pouvoir résoudre. C'est plutôt dans le contexte de l'autre perspective, celle du conflit, que ce problème trouvera une réponse.

Dans une sociologie du conflit le problème n'est pas d'expliquer la dépendance, car celle-ci est conçue comme dépendance *imposée* -par la coercition- : le problème est d'expliquer le phénomène empirique d'acceptation de la coercition

---

<sup>1</sup> Cette universalisation est postulée explicitement dans une approche systémique comme celle de Richard Croze dont nous avons tiré cette distinction entre sanctions positive et négative, pouvoirs d'influence et d'injonction. Croze, Richard, *ibid.*, pp. 148/52.

et, par là, d'acceptation *sociale* du pouvoir. Une telle explication a été construite par Max Weber dans le cadre d'une théorie de la domination "légitime". Suivant Weber <sup>1</sup>, il faut distinguer les phénomènes de puissance (*Macht*) et les phénomènes de domination (*Herrschaft*). Dans les deux cas il y a asymétrie ou inégalité, dépendance et imposition, mais dans le cas de la domination l'obéissance découle de l'acceptation de l'imposition et la soumission est vécue comme un devoir. Une telle situation définit le caractère "légitime" du pouvoir. Or, pour Weber, il y a trois types de domination légitime -fondés sur trois sortes de motivations qui commandent l'obéissance- : les dominations rationnelle, traditionnelle et charismatique. La domination rationnelle est fondée sur la croyance à la légalité des ordonnances comme à la légalité des titres de ceux qui exercent la domination. La domination est traditionnelle lorsqu'elle "s'appuie, et qu'elle est ainsi admise, sur le caractère sacré de dispositions transmises par le temps". La domination charismatique, enfin, repose sur la croyance aux qualités exceptionnelles de celui qui exerce le pouvoir. Il s'agit, chez Weber, de types "purs" en ce sens que la réalité présente plutôt un mélange de ces types, mais c'est grâce à eux qu'il serait possible de comprendre non seulement l'acceptation de la domination, mais encore les formes diverses de cette acceptation. Dans ce cadre, les sociétés se laissent caractériser suivant leur plus grande proximité à un de ces types. Ainsi, les sociétés modernes se distingueraient par la domination légale (ou rationnelle) qui se réalise surtout à travers la bureaucratie, instrument de l'État.

La théorie de la domination "légitime" de Weber constitue un apport de la plus grande importance à la compréhension des phénomènes du pouvoir social puisqu'elle examine la question cruciale des phénomènes de consentement, d'acceptation, d'obéissance, de la part des objets du pouvoir. Dans la mesure où cette théorie de la domination "légitime" se fonde sur les motivations de l'obéissance, sur des *croyances* -à la légalité des ordonnances, au caractère sacré des traditions, à l'exceptionnalité d'un individu-, elle porte sur des phénomènes idéationnels -des "représentations"- et, plus exactement, sur les effets spécifiquement politiques des représentations idéationnelles dominantes. C'est dans ce contexte que la question du "pouvoir d'influence" peut, nous le voyons, recevoir une réponse plausible : il peut provenir du charisme, de la tradition ou de la loi.

Un certain nombre de remarques peuvent être adressées à cette théorie. Nous nous référerons seulement à la surestimation implicite des phénomènes idéationnels ou idéologiques qu'elle comporte. Même si Weber ne manque pas de signaler que le "groupement politique" implique la menace d'application de la contrainte en cas de désobéissance -et voit dans l'État l'instance qui détient le monopole de cette contrainte-, la "légitimité" apparaît comme un phénomène décisif dans la domination sociale, davantage comme le phénomène qui la définit même, sans que cela comporte une interrogation sur les rapports complexes entre acceptation

---

<sup>1</sup> Weber, Max, *Économie et société*, Librairie Plon, Paris, 1971, tome 1.

et imposition<sup>1</sup>. En partant de l'action sociale *individuelle* et d'une typologie de types de conduite, Weber s'interdit de penser aux formes de construction sociale de l'acceptation, aux mécanismes d'*imposition de l'acceptation*<sup>2</sup>.

Comment concevoir une telle imposition de l'acceptation? La notion d'"appareils idéologiques d'État" -école, mass média, institutions culturelles en général- vise la matérialité du processus de construction de l'acceptation et, correctement pensée, permet de saisir l'articulation de l'acceptation et de l'imposition, voire même de l'acceptation et de la violence. La "légitimité" du pouvoir apparaît dès lors comme l'effet politique de représentations construites socialement, y compris par la violence. Mais nous reviendrons sur ce thème dans la section 8.5. de ce chapitre.

### 8.3. La dimension du politique.

[Retour à la table des matières](#)

Peut-être faudrait-il chercher chez Platon les deux modèles logiques qui ont permis, dans leurs variantes, de penser la politique : le modèle du berger et le modèle du tisserand. Dans le modèle du berger, la politique est conçue comme "pastorat" : elle concerne toutes les activités qui ont comme finalité l'obtention du plus grand bien pour les membres de la communauté, la poursuite de l'intérêt commun, plutôt que de l'intérêt privé. Dans le modèle du tisserand, elle définit les activités

<sup>1</sup> Il n'est pas dès lors étonnant que la théorie weberienne de la "légitimité ait pu être articulée dans les perspectives politiques fonctionnalistes -qui, pourtant, se placent, nous le savons, dans un tout autre paradigme. Elle y dénote alors et conditionne l'"intégration" politique. Voir, par exemple, Almond, G. - Verba, S., *The Civic Culture Revisited : An Analytical Study*, Boston, Little, Brown, 1980.

<sup>2</sup> En partant de l'action sociale individuelle, Weber se doit de postuler une corrélation entre formes de conduite et formes de domination. Mais cette corrélation n'est pas exacte : si les trois types de domination semblent bel et bien correspondre à trois types de conduite, il en reste un quatrième type de conduite sans un type de domination corrélatif. Faudrait-il en déduire que ce manque de conformité renvoie à une erreur dans l'une ou l'autre des typologies? Selon R. Aron, il faudrait plutôt penser que les motivations qui se trouvent à la base de la domination ne sont pas d'ordre psychologique, que les types de domination renvoient à des types abstraits de motivation. (Voir Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 558). Aron signale pertinemment qu'une motivation psychologique de l'obéissance ne coïncide pas nécessairement avec la "motivation" du type de domination : il est clair qu'une domination rationnelle n'implique pas la rationalité du comportement des individus -bien au contraire même! Mais la notion de "type abstrait de motivation" ne résout certainement pas le problème puisqu'elle oscille entre le psychologique et le non-psychologique sans pouvoir donc fixer la nature exacte de cette "motivation" de l'obéissance.

d'"entrelacement", de coordination, bref d'articulation <sup>1</sup>. Les deux modèles pourtant supposent l'idée d'un pouvoir et d'une autorité sociale "légitime" car autant le berger que le tisserand ne pourraient exercer leurs activités de "pastorat" ou de "coordination" s'ils ne disposaient pas de la faculté socialement reconnue d'employer des moyens pour réaliser la finalité de ces activités.

La nature essentiellement différente des finalités de la politique dans ces modèles a des conséquences directes sur la forme de légitimation envisagée. Dans le modèle du "pastorat", qui est celui de la théorie classique de la politique, puisque la politique est reliée à la poursuite d'une vie juste et bonne et qu'elle vise, comme chez Aristote, la formation du caractère et agit donc en quelque sorte pédagogiquement, elle a une légitimation de type moral. Dans le modèle du tisserand c'est l'efficacité des résultats dans la coordination des actions sociales qui légitime l'agir politique. Il s'agit donc d'une légitimation de type pragmatique. C'est ce modèle de la politique qui deviendra dominante dans les conceptions positivistes et, plus particulièrement, fonctionnalistes de la politique.

Mais la manière d'envisager la question du pouvoir a encore des conséquences décisives sur ces modèles. Autant dans la théorie classique que dans les conceptions positivistes et fonctionnalistes le pouvoir du berger ou le pouvoir du tisserand sont considérés comme un pouvoir *social* dans un sens double du mot comme un pouvoir accepté par l'ensemble de la société (ou par la plupart de ses membres), donc comme un pouvoir "légitime", et comme un pouvoir qui, dans la mesure même où il est légitime réalise les finalités de l'ensemble de la société, ou de la plupart de ses membres au moins. Ce que ces deux modèles présupposent dans leurs fondements mêmes est donc l'existence d'un intérêt "commun", de finalités partagées par tous les membres de la communauté ou, en tout cas, par la plupart de ses membres.

Deux conceptions modernes de la politique se démarquent de ces deux modèles, l'une en faisant de la politique le domaine paradigmatique des phénomènes de pouvoir et de domination, l'autre en problématisant surtout la notion d'"intérêt commun" et en introduisant la notion d'"intérêt de classe". Ces deux conceptions se présentent comme des variantes d'un modèle non fonctionnaliste de la politique comme coordination ou articulation et c'est pourquoi nous les examinerons avec un certain détail.

---

<sup>1</sup> Platon, *La république*, 1, 345, et *Les lois*, IX, 875, *Oeuvres complètes*, Tomes I et II, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1963 et 1960, respectivement.

La première conception est celle de Max Weber. Elle peut se résumer dans les propositions suivantes :

- (1) la politique est une activité générale de l'être humain. Au coeur du politique se trouve la domination. En ce sens, les activités politiques sont celles qui ont rapport à la formation, au développement, à l'entrave, au déplacement ou au bouleversement des rapports de domination;
- (2) le moyen décisif de la politique est la force et, éventuellement, la violence, même si elle utilise également d'autres moyens pour réaliser ses objectifs;
- (3) à la base de toute domination politique, il y a une relation de commandement et d'obéissance, et cette relation fait que toute domination est exercée par une minorité qui impose d'une manière ou d'une autre ses vues à la majorité;
- (4) le commandement est par nature le facteur d'organisation du groupement,
- (5) l'État n'est qu'une des manifestations de la politique même si, dès nos jours, l'activité politique tend à se réduire à l'activité étatique;
- (6) l'État se définit comme la structure ou le groupement politique qui revendique avec succès le monopole de la contrainte physique légitime <sup>1</sup>.

Dans la première proposition, il est postulé que la domination appartient à la nature même de la socialité. Nous avons vu dans la section 5.4. de cette partie que l'application conséquente de ce postulat conduit, comme c'est le cas par exemple chez Dahrendorf, à généraliser à l'ensemble des sociétés humaines et dans le temps et dans l'espace le phénomène de la stratification, voire même le phénomène de la division en classes sociales. La troisième proposition en tire, d'ailleurs, une autre conséquence fondamentale, à savoir l'impossibilité d'un ordre politique réellement démocratique <sup>2</sup>. La quatrième proposition associe la politique à

---

<sup>1</sup> Weber définit l'État de la manière suivante : "Nous entendons par État une entreprise politique de caractère institutionnel lorsque, et tant que, sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application des règlements, le monopole de la contrainte physique légitime". Weber, Max, *Économie et société*, Plon, Paris, 1971, tome 1, p. 57.

<sup>2</sup> Voici ce que rapporte Marianne Weber d'une conversation que son mari a eu en 1919 avec Ludendorff : Ludendorff - Qu'entendez-vous par démocratie? Weber - Dans la démocratie, le peuple choisit un chef (*Führer*) en qui il met sa confiance. Puis celui qui a été choisi dit : "Maintenant fermez-la et obéissez". Le peuple et les partis n'ont plus le droit de mettre leur grain de sel.

L. - Une telle démocratie me plairait.

W. - Plus tard, le peuple peut juger. Si le chef a commis des erreurs, qu'il aille se faire pendre.

l'organisation du groupe et, en ce sens, elle inscrit cette conception dans le modèle de la politique comme articulation. Mais, associée aux propositions que nous venons de rappeler, cette organisation est conçue comme le fait inéluctable d'une minorité. On comprend bien dès lors que la force et la violence puissent être considérées comme *ultima ratio* de la politique (deuxième proposition), bien qu'il devienne tout à fait fondamental, surtout dans le cas de l'institution politique d'État, l'usage "légitime" de la force et de la violence. En résumé, la conception de Weber ne fait que rendre universel et transhistorique le phénomène particulier et historique des sociétés dominées par des modes stratifiés de production de la socialité, et ceci sur la base d'un postulat pratiquement anthropologique : l'existence de relations inéluctables de domination. La conséquence théorique pour notre problématique est que si les activités politiques ont comme effet l'organisation du groupe, elles se définissent d'abord et avant tout comme des activités liées à la domination. Il n'est donc pas possible de concevoir au sein de cette conception des pratiques politiques exemptes de domination.

La variante marxiste représentée par la conception de Nicos Poulantzas retient ces deux aspects de l'activité politique, mais si nous la comparons à la conception weberienne, elle s'en sépare sur trois points fondamentaux- en faisant de l'articulation l'effet qui définit les activités politiques, en caractérisant la domination comme un phénomène historique, en introduisant enfin la notion d'"intérêts de classe" dans la finalité des pratiques politiques de domination dans les modes stratifiés de production de la socialité. Nous pouvons résumer la conception de Poulantzas dans les propositions suivantes <sup>1</sup>.

(1) la pratique politique a pour objet le moment actuel (la "conjoncture"), en ce sens qu'elle produit le maintien ou la transformation de l'unité d'une formation sociale;

(2) dans la mesure où l'État a comme fonction particulière et spécifique la régulation de l'équilibre global, systémique, d'une formation sociale la pratique politique a pour objectif l'État;

(3) pourtant, cette fonction de l'État ne devient une fonction spécifique, et qui le spécifie en tant que tel, que dans le cadre des formations sociales dominées par le mode de production capitaliste;

(4) mais la fonction générale de cohésion de l'unité d'une formation sociale existe en permanence dans toute formation où se chevauchent divers modes de production. Elle est pourtant particulièrement importante dans les formations so-

---

Weber, Marianne, *Max Weber, ein Lebensbild*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1926, p. 664/65, cité in Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, *ibid.*, p. 581.

<sup>1</sup> Poulantzas, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, François Maspéro, Paris, 1972, tome 1, section 1 : Sur le concept de politique.

ciales capitalistes où le mode de production capitaliste dominant imprime aux divers modes de production la domination de sa structure;

(5) cette fonction d'ordre ou d'organisation de l'État présente diverses modalités se rapportant aux niveaux sur lesquels s'exerce en particulier : fonction technico-économique (niveau économique), fonction proprement politique (niveau de la lutte politique des classes), fonction idéologique (niveau idéologique). Cependant, les fonctions technico-économique et idéologique de l'État sont surdéterminées par sa fonction proprement politique. C'est pourquoi le rôle global de l'État est un rôle politique : l'État est en rapport avec une société divisée en classes et avec la domination politique de classe.

La première proposition définit donc le politique par rapport au rôle de maintien ou de transformation de la *forme* (politique) de la formation sociale <sup>1</sup> en introduisant cependant la notion de "conjoncture" ou de "moment actuel" : "lieu nodal où se condensent les contradictions des divers niveaux d'une formation sociale" <sup>2</sup>. Ce rôle est pourtant réservé exclusivement à l'État et résulterait, en général, du fait des décalages engendrés par le "chevauchement" de plusieurs modes de production, en particulier de la domination de classe. Poulantzas semble donc croire que seules des formations sociales classistes présentent une articulation de plusieurs modes de production, que l'État répond, d'abord, aux difficultés soulevées par cette articulation, enfin que le politique est consubstantiel à la présence de l'État. Or, il s'agit d'affirmations discutables.

Si Weber universalise et rend transhistorique le phénomène particulier et historique des sociétés dominées par des modes stratifiés de production de la socialité en faisant de la domination un phénomène intrinsèque aux sociétés humaines Poulantzas, pour sa part, restreint le politique aux seules sociétés stratifiées ou classistes en limitant le politique au rapport à l'État. Aux objections que soulève une telle restriction surtout de la part des anthropologues qui ont affaire à des sociétés "segmentaires" sans État et, parfois, sans classes sociales, Poulantzas répond avec une simple extension de la notion d'"appareil étatique", laquelle ne devrait pas se restreindre aux seuls appareils juridiquement reconnus <sup>3</sup>. Il n'en

<sup>1</sup> En ce sens, Poulantzas ne manque pas de signaler que dans la science politique actuelle non marxiste ce rôle du politique est de plus en plus reconnu. Il fait en particulier référence à Apter, Almond, Balandier, Easton et Deutsch. Poulantzas remarque aussi que cette reconnaissance du rôle du politique "se fait en réaction contre Max Weber qui définissait l'État exclusivement par le fait qu'il détiendrait le monopole de la force légitime". (Voir Poulantzas, Nicos, *ibid.*, note 16, p. 44). Ce n'est pas pourtant tout à fait exact : si Weber définit ainsi principalement l'État, il ne le fait pas exclusivement en ces termes lui réservant aussi le rôle d'"organisation du groupement".

<sup>2</sup> Poulantzas reprend et développe ici cette notion d'origine léniniste.

<sup>3</sup> "Les critiques de ces auteurs sont justes si l'on admet, comme ils le font, une conception étroite -juridiste- longtemps prépondérante, de l'État". "(...) l'État s'identifie ainsi en quelque sorte à l'État moderne (...). Cependant, le problème s'estompe si l'on souligne que (...) le *politique* coïncide avec l'émergence d'un appareil autonomisé de gouvernement en rapport avec

demeure pas moins que, dans sa conception, "le politique, comme '*région particulière*', coïnciderait "avec l'émergence *minimale* de certaines formes étatiques", <sup>1</sup>, et l'on peut se demander alors comment appeler ces pratiques qui dans les sociétés sans classes sociales et sans appareils autonomisés de gouvernement ont pourtant comme effet le maintien ou la transformation de l'unité de la formation sociale. Si le politique ne doit pas être lié nécessairement à la domination, il ne doit pas non plus être lié nécessairement à la forme étatique.

Dans les sociétés classistes, le politique est bel et bien lié à la domination, comme l'a bien vu Weber, et à l'existence d'un appareil autonomisé de gouvernement, comme le voit bien Poulantzas. Mais à moins de concevoir des sociétés humaines sans pratiques politiques ou de restreindre singulièrement la notion de "politique", il faut bien postuler que le politique ne coïncide nécessairement ni avec la domination, comme nous le verrons plus en détail dans la section suivante, ni avec l'activité étatique. Mais l'État constitue, sans doute, comme toute "institution", une organisation particulière, relativement autonome, d'effets sédimentés de certaines pratiques, et de pratiques ayant certains effets : les effets de reproduction de la forme (politique) de la formation sociale.

## 8.4. Pouvoir, politique, et classes sociales

[Retour à la table des matières](#)

Les sociétés sans classes sociales connues des ethnologues présentent un certain nombre de caractéristiques qui les distinguent radicalement des sociétés classistes : faible développement des forces productives, absence d'écriture, développement d'une mythologie à la place d'une narrativité historique, inexistence de l'État, et d'autres encore. Mais l'absence d'État semble être accompagnée dans une vaste région de formations sociales sans classes sociales étudiées par les ethnologues d'un phénomène tout à fait remarquable : l'absence de la contrainte du pouvoir politique, voire même de la relation commandement-obéissance. Dans ces formations sociales, en effet, le consensus remplace l'imposition et la contrainte -sauf pendant les guerres-. Lorsqu'il y a un chef en temps de paix, ce qui n'est pas toujours le cas, par ailleurs, celui-ci a à sa charge le maintien de la paix et de l'harmonie dans le groupe au moyen non pas d'une force quelconque, mais de son prestige, de son équité et de sa parole. Le cas de ces formations sociales soulève ainsi une question fondamentale, et ce n'est certainement pas indifférent que ce soient des formations sociales sans classes sociales qui soulèvent cette

---

un groupe spécialisé et privilégié qui monopolise la gestion étatique". Poulantzas, Nicos, *ibid.*, note 27, pp. 48-49. (Souligné par Poulantzas).

<sup>1</sup> Poulantzas, Nicos, *ibid.*

question, à savoir, faut-il concevoir le pouvoir coercitif comme une forme particulière de pouvoir, ou faut-il plutôt penser que ces formations sociales, puisqu'elles ne connaissent pas le pouvoir coercitif, étaient des sociétés sans pouvoir?

Nous venons de voir dans la section précédente que dans une perspective sociologique qui privilégie le consensus le pouvoir n'est pas lié à la contrainte mais à une dépendance acceptée. Les théories fonctionnalistes tentent de présenter les sociétés capitalistes contemporaines comme des sociétés dont le pouvoir est accepté en échange d'avantages ou de récompenses. Elles offrent une version idéologique de l'assujettissement de classe et d'autres formes de domination en légitimant cet assujettissement par l'avantage et la récompense que les dominés en retireraient. Mais le cas des sociétés sans classes sociales est complètement différent car, dans ces sociétés, il n'y a pas dépendance ou assujettissement à un pouvoir politique- sauf dans le cas des grands empires (Azèque, Maya, Inca) et dans les temps de guerre, les Indiens des Amériques ne connaissent pas la subordination hiérarchique, la relation d'obéissance. Le problème que ceux-ci soulèvent n'est pas donc celui d'expliquer l'acceptation de la dépendance. Faut-il alors en conclure que le pouvoir n'est pas que coercitif? Il s'agit dorénavant d'un problème purement définitionnel, mais avec des conséquences importantes au niveau de l'analyse sociologique.

Définir le pouvoir comme pouvoir de contrainte *ou* d'influence amène, nous l'avons vu dans la section précédente, à une universalisation pratique des relations de pouvoir, car toute relation sociale peut être appréhendée, soit sous la forme d'une relation de contrainte, soit la forme d'une relation d'influence. Mais si le pouvoir est défini en termes de contrainte -réelle ou possible-, il faut alors postuler que dans les sociétés sans classes sociales il n'y a pas à strictement parler de pouvoir politique parce qu'il n'y a pas assujettissement et domination. Faut-il en conclure aussi qu'il n'y a pas des rapports et des pratiques politiques? Faut-il penser qu'il n'y a pas non plus contrainte aucune dans les relations et pratiques sociales?

Lorsque nous parlons d'inexistence de l'État, nous voulons dire par là qu'il y a absence d'un ensemble d'institutions détenant formellement un pouvoir -le pouvoir d'État-, ayant des moyens d'exercer ce pouvoir, et reproduisant ainsi la forme de l'articulation des conditions de production de la socialité. Cet effet, nous le savons, est l'effet à proprement parler *politique*. S'il en est ainsi, l'absence d'État ne peut pas signifier absence de relations et de pratiques politiques parce que, à la place de l'État ou, plus exactement des relations de pouvoir qu'il suppose, d'autres relations et d'autres pratiques doivent alors assurer cette reproduction. Seulement, ces relations et ces pratiques politiques peuvent ne pas être d'assujettissement et de domination, de dépendance et de contrainte, elles peuvent être aussi de coopération et de consensus. Le pouvoir n'est pas inhérent au politique, mais il est inhérent aux institutions politiques des sociétés divisées en classes sociales. Il revêt alors la forme générale de l'État. Le monopole de la violence "légitime" de la part

de l'État est une condition de l'imposition, et celle-ci est le résultat de l'existence d'intérêts de classe différents et en opposition. La coopération et le consensus supposent, corrélativement sinon la communauté des intérêts, au moins leur compatibilité.

Mais l'absence de contrainte et de violence dans les rapports politiques n'implique pas non plus l'absence de toute contrainte et violence dans les rapports sociaux. Tout comme le pouvoir politique n'épuise pas le champ du pouvoir, l'absence de pouvoir politique ne signifie pas absence sociale de pouvoir. Si une société sans pouvoir politique, c'est-à-dire sans assujettissement et dépendance politique est une donnée de l'histoire, une société sans aucune relation de pouvoir est plus qu'une utopie, elle est socialement impossible. Comme nous l'avons vu dans la section 8.2. de la première partie de cet ouvrage et illustré avec l'exemple du pouvoir parental, la reproduction des conditions de production de la socialité suppose dans plusieurs cas l'instauration de relations qu'il faut bien appeler de pouvoir.

## 8.5. La "société civile" et le politique

[Retour à la table des matières](#)

Dans les formations sociales stratifiées en classes sociales le politique, c'est-à-dire les rapports et pratiques politiques, sont localisés dans l'espace des institutions d'État. Mais une telle affirmation non seulement mérite d'être précisée, elle demande une analyse dont les enjeux sont d'une grande importance pour une théorie du pouvoir. Commençons par la précision qu'il faut apporter à cette affirmation.

Si nous définissons les classes sociales d'une manière large -en y incluant castes, états, etc.- et si, en plus, nous définissons aussi l'État d'une manière large -en le rendant synonyme d'organisation du pouvoir politique-, alors cette affirmation est acceptable, car en effet, toutes les sociétés divisées en classes sociales demandent un pouvoir organisé afin de reproduire l'articulation des conditions de production de la socialité qui les caractérisent. C'est en ce sens général que l'on peut établir, comme le font les ethnologues, une dichotomie entre sociétés sans classes sociales et sans État, et sociétés classistes avec État.

Mais si une définition large des classes sociales ne rend pas compte des différences profondes qui existent entre les divers types de stratification sociale fondés sur le contrôle, la maîtrise, ou la possession des moyens de production (voir section 5.11. de cette partie), de même une définition large de l'État ne rend pas compte de la particularité des formes d'organisation historiques du pouvoir politi-

que, y compris des formes "modernes" d'organisation de ce pouvoir. Il s'avère donc convenable dans le cadre de certaines analyses de travailler avec une définition plus restreinte de l'État. Cette définition réserve le terme d'État justement à ces formes "modernes" -bien que, parfois, on utilise l'expression "État moderne" pour se référer à cette forme d'État-.

C'est à Max Weber que l'on doit une telle définition et, surtout, un examen de cette forme particulière d'organisation du pouvoir politique qu'est l'État. Rappelons que pour Weber l'État correspond au type de domination rationnelle propre aux sociétés modernes et qu'il se caractérise par deux instruments essentiels : la violence légitime et la bureaucratie (voir sections 8.2. et 8.3. précédentes). Ce qui est important pour notre thème est l'analyse weberienne de la naissance de l'État. Pour Weber, cette naissance signifie la fin du rapport *direct* entre propriété et pouvoir politique et l'émergence d'un pouvoir qui se particularise, s'institutionnalise, et se sépare de la société<sup>1</sup>. Il est aisé d'en tirer alors comme conclusion que l'État moderne signifie la fin de tout rapport entre propriété et pouvoir politique, qu'il est dès lors au service de l'ensemble de la communauté. Bien entendu, on n'a pas manqué de tirer une telle conclusion qui légitime idéologiquement l'État capitaliste en le plaçant au-dessus des intérêts de classe, voire même de leur conflit<sup>2</sup>. Quoi qu'il en soit de l'interprétation que l'on peut faire de la théorie de l'État de Weber<sup>3</sup>, trois caractéristiques de l'État s'avèrent décisives dans cette théorie : la particularisation, l'institutionnalisation, et la séparation d'avec la société. Nous regarderons de plus près cette dernière caractéristique et nous reviendrons sur les deux autres dans la prochaine section.

L'émergence de l'État moderne et le processus, qui accompagne son développement, d'organisation institutionnelle des rapports et des pratiques politiques signifie en même temps l'émergence et la dissociation progressive d'une sphère de relations sociales dite "privée" ou constituant ce que l'on a aussi appelé la "société

<sup>1</sup> Dans la domination "traditionnelle" le pouvoir, selon Weber, s'exprime généralement par la puissance patrimoniale du seigneur qui contrôle directement l'administration de son domaine. La naissance de l'État, c'est la fin de ce patrimonialisme. Weber, Max, *Le savant et le politique*, Plon, Paris, 1959, p. 107.

<sup>2</sup> "Les apôtres de la société post-industrielle, s'inspirant de Weber, vont même jusqu'à affirmer qu'une telle bureaucratie contribue à limiter les conflits sociaux et explique le caractère paisible des sociétés occidentales -qui apparaissent, dans ces conditions, comme le terme obligatoire de l'évolution des systèmes sociaux qui en diffèrent encore". Badie, Bertrand - Birnbaum, Pierre, *Sociologie de l'État*, Grasset, Paris, 1982, p. 47.

<sup>3</sup> Ainsi, Badie et Birnbaum contestent une interprétation fonctionnaliste et/ou idéologique de la théorie weberienne en distinguant le type idéal de la bureaucratie dans lequel celle-ci incarne bel et bien une structure au service de la collectivité, et les analyses historiques et concrètes de Weber qui démontreraient, toutes, comment dans les faits la bureaucratie étatique diffère profondément du modèle proposé. Badie, Bertrand - Birnbaum, Pierre, *ibid.*, pp. 47/48. Mais pour Weber ces cas concrets de bureaucratie éloignés du modèle constituent des "pathologies", des aberrations", par conséquent non seulement idéalement, mais "normalement" l'État capitaliste et sa bureaucratie devraient être au service de la communauté. D'où aussi la plausibilité de l'interprétation fonctionnaliste de cette théorie weberienne.

civile". Ce phénomène a été rapidement perçu et examiné par les théoriciens et philosophes et il n'a cessé, depuis le XVIIe siècle, d'être l'objet d'analyses et de débats d'une importance extrême, compris par rapport au problème du fondement même de la socialité<sup>1</sup>. Nous n'examinerons ici que la problématique du rapport entre "société civile" et politique avec la seule finalité de discuter certaines implications de cette problématique concernant le pouvoir politique dans les sociétés "modernes".

Talcott Parsons a proposé une théorie de l'État qui combine d'une manière très cohérente les contributions les plus importantes de la sociologie académique<sup>2</sup>. En effet, de Weber Parsons retient l'idée suivant laquelle l'État représente l'aboutissement du processus de différenciation, autonomisation, et institutionnalisation du système politique, et qu'il se caractérise comme État de droit qui fonde sa légitimité sur le principe de légalité; de l'organicisme classique et de sa version raffinée, le systémisme cybernétique, Parsons s'inspire pour faire de l'État l'organe de contrôle du corps social, enfin, du fonctionnalisme Parsons retire l'idée que l'État a une fonction d'intégration et se trouve par là même au service du corps social dans son ensemble -s'étant même imposé historiquement parce qu'il constitue la solution aux défauts d'intégration des sociétés "modernes". Il est important de signaler que, pour Parsons, ces défauts d'intégration sont le résultat de la généralisation de l'économie de marché qui aurait déstabilisé les équilibres sociaux traditionnels. Enfin, l'État se distingue pour Parsons de la communauté sociétale et ce fait s'exprime ou se traduit à deux niveaux : au niveau de l'individu, dans la formation d'un système légal opérant une distinction entre l'individu membre de la société et le citoyen membre du système politique, et au niveau de la société en ce que le système politique se dégagerait des sous-groupes particuliers et de leurs intérêts<sup>3</sup>. En ce sens aussi, l'État capitaliste se présente comme État démocratique. La théorie parsonienne de l'État peut à juste titre être considérée comme exemplaire en ce sens que la sociologie et la théorie politique académiques n'y apportent que des variations mineures.

Le noyau de cette théorie se trouve dans l'idée que, en vertu de l'élargissement et de l'approfondissement de la division du travail social, l'État se constitue et se différencie en tant qu'organe régulateur supérieur. C'est en ce sens qu'il s'opère une distinction entre société civile et société politique, cette dernière étant dorénavant balisée par l'État. La société civile apparaît ainsi définie comme le champ des intérêts particularistes, et l'État comme celui de l'intérêt général. Il est décisif de remarquer que dans cette théorie la question des relations de pouvoir est totalement absente. Le tour de force qui permet d'ignorer les relations de pouvoir dans

---

<sup>1</sup> Pour un traitement analytique et critique de cette question, l'ouvrage de Thériault, Yvon, *La société civile -ou la chimère insaisissable*, Québec/ Amérique, Montréal, 1985, est d'un grand intérêt.

<sup>2</sup> Voir Parsons, Talcott, *Sociétés*, Dunod, Paris, 1973 et *Le système des sociétés modernes*, Dunod, Paris, 1973.

<sup>3</sup> Parsons, Talcott, *Le système des sociétés modernes*, *ibid.*, p. 72.

la problématique de l'État, il faut le chercher, paradoxalement, dans la théorie de la différenciation de Weber. Dans cette théorie, l'État moderne apparaît comme le produit d'une singularisation et autonomisation du pouvoir politique grâce à l'institution bureaucratique. Tout ce que le fonctionnalisme doit ajouter à cette théorie pour neutraliser sa problématique, pourtant essentielle chez Weber, du pouvoir est l'idée que ce processus de singularisation et d'autonomisation s'inscrit dans la logique de la division du travail social comme division de tâches *solidaires parce que complémentaires*. Nous avons discuté ce postulat crucial de l'organicisme déjà dans l'Introduction à cette partie et signalé sa fonction idéologique. Mais c'est l'idée même suivant laquelle l'État serait né d'un pur processus de différenciation qui peut être objectée.

Les historiens de l'État moderne ont montré que si, en effet, la naissance de l'État est accompagnée de phénomènes de différenciation, elle l'est aussi de phénomènes de régression, de disparition, et même d'unification <sup>1</sup>. Or, ces phénomènes ne sont compréhensibles qu'en termes de relations de pouvoir -de luttes et de conflits de pouvoir. Il en découle, ne serait-ce qu'à partir de cette seule remarque, que l'État ne peut pas être considérée en dehors de la problématique du pouvoir *et en dehors de la société civile* <sup>2</sup>. Mais il en découle aussi que la société civile ne peut pas être pensée comme une instance parfaitement dissociée du champ politique, bien au contraire il faut postuler que le champ "social" et le champ "politique" se trouvent articulés dans des rapports complexes, historiquement déterminés. La théorie la plus importante de ces rapports complexes a été formulée par Antonio Gramsci (1891-1937).

Dans la conception de Gramsci, une société présente deux dimensions fondamentales : la structure économique et la superstructure. Gramsci ne s'arrête pas à l'analyse de la structure économique, car son intérêt est le domaine de la superstructure. Il est toutefois important de signaler que, dans sa conception, les classes sociales sont à définir par leur rapport à cette structure. Dans la superstructure, il distingue la société civile -composée par des organismes dits "privés"- et la société politique ou État - composée par des organismes dits "publiques"-. Il fait donc sienne l'idée suivant laquelle les sociétés "modernes" ont assisté à la constitution

<sup>1</sup> Voir, par exemple, Tilly, Charles, "Clio et Minerve", in Birnbaum, Pierre - Chazel, François, *Théorie sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1975 et Etzioni, Amitai, "The Epigenesis of Political Communities at the International Level", *American Journal of Sociology*, jan. 1963 -qui introduit le terme d'"épigénèse" pour les phénomènes d'unification de structures destinées à accomplir des fonctions nouvelles.

<sup>2</sup> Badie et Bimbaum expriment cette conclusion de la manière suivante : "Si l'État dérive d'une fusion ou d'une coalition de forces sociales et non plus seulement d'un pur processus de rationalisation des structures politiques, on ne peut plus l'envisager a priori comme un arbitre neutre et totalement autonome, mais on doit l'appréhender comme une instance articulée sur une structure sociale conflictuelle, plus ou moins dépendante de forces particularistes". Badie, Bertrand -Bimbaum, Pierre, *Sociologie de l'État*, *ibid.*, p. 104. Ces "forces particularistes" sont, faudrait-il préciser, essentiellement les classes sociales, leurs fractions et/ou leurs couches.

et, par la suite, à la séparation d'une sphère politique "publique" qui coïncide avec l'État. Mais l'apport décisif de Gramsci se trouve dans la manière dont il envisage l'une et l'autre et leurs rapports. La société civile serait le domaine de "hégémonie", c'est-à-dire de la direction intellectuelle et morale de la société. Une classe sociale est à ce niveau, hégémonique, lorsqu'elle réussit à imposer sa vision ou sa conception du monde non pas par la force, mais par l'adhésion. La société civile est donc le lieu du consensus ou, plutôt, du consentement. La société politique ou État serait le domaine de la domination directe ou du commandement. Cette domination s'exercerait essentiellement sur la base de la coercition. Cependant, suivant Gramsci, les rapports dans lesquels se trouvent société civile et société politique ou État varient historiquement. En ce sens, Gramsci distingue deux situations historiques : celle dans laquelle la société civile est faible, embryonnaire, primitive, et en correspondance avec un État dès lors prépondérant, et une situation dans laquelle, par contre, la société civile est robuste, développée, organisée, et en correspondance avec un État qui peut même être instable -dans la mesure où l'hégémonie de la classe dirigeante au sein de la société civile est forte<sup>1</sup>.

Les hypothèses avancées par Gramsci permettent de penser plus clairement la problématique du politique et de l'État dans les sociétés capitalistes modernes. La fin du rapport direct entre propriété et pouvoir politique remarquée par Weber ne signifie nullement comme le postule le fonctionnalisme, la fin de tout rapport entre propriété et pouvoir, l'émergence d'un pouvoir politique prenant en charge "l'intérêt général" : il ne peut pas y avoir "intérêt général dans une société divisée en classes sociales. Mais ce phénomène signifie cependant une modification substantielle dans le rapport entre pouvoir politique et classes sociales, une transformation majeure dans la nature et l'exercice du pouvoir politique par les classes dominantes : l'*appareil* d'État ne coïncide plus avec le *pouvoir* d'État. L'appareil d'État (gouvernement administration, tribunaux, police, armée, etc.) -dont le coeur est la bureaucratie, comme l'avait vu aussi Weber, mais qui ne s'y réduit nullement- accomplit matériellement la différenciation, institutionnalisation, et autonomisation du politique par rapport aux autres sphères de la vie de la communauté, y compris et surtout la sphère des activités économiques<sup>2</sup>. Le pouvoir d'État, à son tour, devient l'enjeu de la lutte politique entre les classes et les fractions de

<sup>1</sup> *Gramsci dans le texte*, recueil sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant, Éditions sociales, Paris, 1975. De cette importante distinction, et de l'analyse du succès révolutionnaire en Russie et de l'échec de la révolution dans les pays de l'Europe Occidentale, Gramsci tire une importante conclusion en ce qui concerne les stratégies de lutte révolutionnaire dans chaque type de société.

<sup>2</sup> C'est pourquoi la société civile a pu être perçue par nombre de théoriciens comme domaine de l'économique. C'est le cas de Marx notamment dans *l'Idéologie allemande* : "La forme des échanges, conditionnée par les forces de production existant à tous les stades historiques qui précèdent le nôtre et les conditionnant à leur tour, est la *société civile*...". Marx, Karl - Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968, P. 65. Dans ce texte, Marx et Engels assimilent donc société civile et structure économique, mais dans d'autres textes l'expression de société civile est utilisée de manière plus restreinte pour signifier la société bourgeoise. (Nous pouvons voir, d'ailleurs, que ce double emploi n'est pas arbitraire).

classe. L'appareil d'État peut demeurer et en règle générale, demeure lors même des changements dans le pouvoir d'État. Mais ce phénomène de constitution d'un espace propre de rapports et de pratiques politiques dont l'enjeu est le pouvoir d'État ne signifie pas non plus qu'à côté de l'État se développe une "société civile" qui n'a rien à voir avec le politique. Bien au contraire, la société civile bourgeoise est le lieu d'un conflit qui est aussi, à proprement parler, politique puisque son enjeu est toujours la domination de classe. Seulement ce conflit adopte des formes différentes : la lutte pour l'hégémonie, pour la direction intellectuelle et morale de la société -dans les termes de Gramsci. C'est encore plus le cas lorsque, dans les sociétés bourgeoises développées, la société civile a été fortement intégrée au politique, lorsque le phénomène hégémonique la traverse de part en part et à un point tel que Gramsci peut l'exprimer dans la formule : "État = société politique + société civile; c'est-à-dire hégémonie cuirassée de coercition" <sup>1</sup>. Le mérite de cette formule est aussi de signaler que le pouvoir politique n'est ni du pur consentement ni de la seule coercition, mais une combinaison de direction et de contrôle idéologique, et de commandement et d'imposition par la violence.

## 8.6. Typologies des formes d'État

[Retour à la table des matières](#)

La pensée grecque se trouve à l'origine de la formulation et de l'examen de problématiques qui, dans une bonne mesure, constitueront la tradition réflexive occidentale. La problématique des formes d'État fait partie de cette tradition inaugurée par la pensée grecque. La typologie proposée par Platon et reprise par Aristote fait toujours partie du vocabulaire politique, de celui de la science politique comme de celui de l'action politique elle-même. Ce double usage des concepts - dans une discipline qui se veut scientifique, c'est-à-dire non partisane, et dans une action qui est, par définition, partisane,- montre bien jusqu'à quel point ces typologies sont en même temps, descriptives et évaluatives, instruments d'analyse et instruments idéologiques. Chez Platon et chez Aristote, cette double appartenance discursive est explicite, car la distinction de types d'État s'y accompagne d'une évaluation explicite de leurs "mérites" respectifs.

Dans une première et fondamentale classification, Platon distingue cinq formes de gouvernement qui sont en correspondance avec des types et des modes de l'âme et qui constituent une progression dégénérative. La première forme correspond soit au gouvernement d'un homme qui se distingue des autres par sa qualité d'esprit (le royaume), soit au gouvernement de plusieurs chefs ainsi distingués des

---

<sup>1</sup> Gramsci dans le texte, *ibid.*, p. 572.

autres (l'aristocratie)<sup>1</sup>. La deuxième forme est celle du gouvernement dans lequel domine la passion ("timocratie" ou "timarchie"), la troisième, celle du gouvernement des riches ("oligarchie"), la quatrième, celle du gouvernement des pauvres ("démocrate") et la cinquième, qui est une dégénérescence de la démocratie, la "tyrannie"<sup>2</sup>. Dans une version ultérieure, la classification devient plus complexe et la préférence de Platon change quelque peu. En effet, à partir du critère du nombre, il dégage six formes de "constitution" : du gouvernement d'un (monarchie), le royaume et la tyrannie, du gouvernement de quelques-uns, l'aristocratie et l'oligarchie, du gouvernement de plusieurs (la démocratie), celui selon les lois et celui contre les lois. Pour Platon, le meilleur gouvernement doit combiner la monarchie et la démocratie, plus exactement être une monarchie selon les lois<sup>3</sup>.

Aristote reprend l'essentiel de cette classification de Platon selon le nombre et le mérite. Ainsi, au royaume, à l'aristocratie, et à la république -gouvernements d'un, de quelques-uns ou de plusieurs-, correspondent les formes dégénératives de la tyrannie, l'oligarchie, et la démocratie. Mais Aristote utilise le terme de démocratie dans deux sens : soit pour désigner cette forme dégénérative de la république -qu'il qualifie aussi de démagogie-, soit simplement pour désigner le gouvernement du peuple. Selon Aristote, certains peuples sont, par nature, faits pour la monarchie, d'autres pour la république -mais aucun pour la tyrannie. En tout cas, la démocratie est considérée par Aristote comme supérieure à l'oligarchie<sup>4</sup>.

Le fait que, autant chez Platon que chez Aristote, la typologie des formes d'État -ou de gouvernement, ou encore de constitution- soit construite à partir de deux critères, le nombre et le "mérite", est significatif, car il comporte implicitement une distinction entre ce que nous pouvons appeler le régime d'État d'une part, et l'orientation (sociale) de l'État d'autre part. En effet, du point de vue du régime deux États peuvent, par exemple, être également monarchiques si à leur tête se trouve un seul individu, mais suivant l'orientation de l'État, l'un peut être un royaume -orienté vers les intérêts de la communauté-, l'autre une tyrannie -au service des seuls intérêts du tyran-. Appelons "régime d'État" la forme (politique) de gouvernement, et "type d'État" l'orientation de l'État. Cette orientation, nous devons la définir suivant les intérêts des classes sociales. Elle sera ainsi, plus exactement, orientation de classe de l'État.

<sup>1</sup> Il ne faut pas oublier que le mot grec *aristokratia* est composé à partir du mot *aristos*, "le meilleur". C'est seulement par la suite qu'il est venu à désigner un régime où le pouvoir appartient non seulement à un petit nombre d'individus mais aussi à une classe (ou fraction de classe) *héréditaire*. Dans cette acception, qui est la nôtre, le sens grec original du mot se perd donc totalement.

<sup>2</sup> Platon, *La république*, *ibid.*, IV, 445, V, 449, VIII, 546-48, VI- VII, 550-51, X-XI, 555-58, XV- XVIII, 563-67.

<sup>3</sup> Platon, *Le politique*, *Oeuvres complètes*, tome 11, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1960, XXX, 291, XLI, 302/03. *Les lois*, *ibid.*, III, 11-12, 693

<sup>4</sup> Aristote, *Politique*, *ibid.*, III, 5,1279, III, II, 1287, V, 1, 1302.

Les typologies de Platon et d'Aristote présentent toujours une certaine validité du point de vue des régimes d'État. Aujourd'hui encore, en effet, il y a des monarchies -constitutionnelles ou non, c'est-à-dire dont le pouvoir du monarque est réglé par des lois ou non-, des républiques -parlementaires ou non-, etc. Le type d'État, pour sa part, puisqu'il est déterminé par l'orientation de classe de l'État, se laisse appréhender à partir du mode de production dominant de la socialité. On parlera ainsi d'État esclavagiste, féodal, capitaliste, etc. Les caractéristiques du type d'État se trouvent reliées d'une manière directe à la forme du mode dominant de production de la socialité. Les caractéristiques de l'État féodal, par exemple, sont compréhensibles à la lumière de la forme de ce mode, en particulier de la coïncidence entre propriété et pouvoir politique -ce que Weber appelait le "patrimonialisme", ou que nous pouvons appeler l'"État patrimonial" (voir section précédente, note 21) <sup>1</sup>.

Poulantzas introduit encore une troisième typologie qui se situe en quelque sorte entre le type d'État et le régime d'État et qu'il appelle la "forme d'État". Cette typologie vaut particulièrement pour le mode capitaliste de production de la socialité, sinon seulement pour ce mode. Elle est en effet construite à partir du rapport empiriquement ou historiquement existant entre dimension économique et dimension politique et suppose, donc, l'autonomie relative de celles-ci. En ce sens, le type d'État capitaliste peut présenter deux formes : l'État interventionniste ou l'État non interventionniste -le premier étant en rapport avec l'étape du capitalisme privé, le deuxième avec celle du capitalisme monopoleur - <sup>2</sup>.

Il est important de signaler qu'il n'y a pas de corrélation nécessaire entre type d'État forme d'État, et régime d'État. Certes, le type d'État ne permet pas n'importe quelle forme et quel régime. Mais le champ de variabilité du régime à l'intérieur du type est attesté par le fait que le type capitaliste d'État a pu et peut encore présenter un régime monarchique (l'Angleterre), aussi bien qu'un régime républicain (les États-Unis).

La question du régime d'État comporte habituellement, sinon dans toutes les typologies, celle de la forme d'accession au pouvoir d'État. Mais il faut encore remarquer qu'il n'y a pas corrélation nécessaire entre régime et forme d'accession. Un monarque, par exemple, peut être élu ou, comme c'est le plus fréquemment le cas, accéder au pouvoir par la voie de l'héritage. Une démocratie, dans la mesure

<sup>1</sup> Therborn a élaboré une typologie des types d'État féodal, capitaliste, capitaliste de monopoles et socialiste à partir des caractéristiques structurelles des appareils d'État respectifs. Il s'agit d'une typologie exhaustive, car ces caractéristiques découlent d'une gamme très variée d'éléments structurels de l'État (tâches, recrutement du personnel, ressources matérielles, politique nationale et internationale, etc.). Therborn, Gôran, *What Does the Ruling Class Do When it Rules? - State Apparatuses and State Power under Feudalism, Capitalism and Socialism*, NLB and Verso Editions, London, 1980. (Pour le "Summary of Structural Characteristics of State Apparatuses", voir pp. 118/19).

<sup>2</sup> Poulantzas, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, ibid., tome 1, pp.155/61.

où elle désigne "le gouvernement de plusieurs" , ou plus exactement un gouvernement choisi par plusieurs, peut être plus ou moins limitée -elle n'a jamais été illimitée-. Par exemple, la démocratie censitaire -réservée aux seuls individus détenant un capital- était la forme de démocratie des États capitalistes du XIX siècle. La démocratie grecque, souvent présentée comme un exemple de régime démocratique, était réservée aux seuls *oilkodespotès* ("maîtres d'une maison"). Y étaient donc exclus les esclaves et les femmes. Bien entendu, ces systèmes d'exclusion visaient à garantir l'orientation de classe de l'État. Si, donc, comme le montrent ces exemples, il n'y a pas un rapport nécessaire entre régime politique, mode d'accès au pouvoir et type d'État, il en découle l'importante conclusion que la forme de régime ne permet nullement d'inférer son orientation de classe.

Cette conclusion est particulièrement pertinente en ce qui concerne le régime dit démocratique. Non seulement ce régime peut présenter des formes très diverses que l'on ne signale habituellement pas - et qui sont liées, mais non pas exclusivement, à la forme d'accès au pouvoir <sup>1</sup>-, il est pratiquement toujours présenté comme celui qui parce qu'il se définit comme "gouvernement choisi par plusieurs" -sinon par tout le "peuple"-, ne comporte pas une orientation de classe. Dans les formations sociales du capitalisme "avancé", le régime démocratique caractérisé par la procédure d'élection régulière par le "peuple" de ceux qui détiendront le pouvoir politique, loin d'assurer une orientation non classiste de l'État vise plutôt, grâce justement à cette procédure, à créer l'illusion d'une telle orientation. Il suffit d'examiner concrètement le contenu des mesures de l'État capitaliste pour vérifier cette assertion. La sociologie académique, et tout particulièrement les théories politiques académiques dominantes, marquées par le fonctionnalisme, en reprenant ce thème de l'orientation non classiste de l'État capitaliste, ajoutent une légitimation "scientifique" à l'effet purement idéologique des procédures du régime <sup>2</sup>.

Dans l'analyse de la conjoncture politique d'une formation sociale, il est nécessaire d'examiner autant le régime politique que la forme d'État et l'orientation de classe concrète de celui-ci. Ces examens sont indépendants en ce sens, qu'ils renvoient à des données d'espèces différentes. Si l'orientation de classe de l'État se laisse saisir à partir des actes concrets de gouvernement, et si la forme d'État, au moins dans le cas des États capitalistes, dans le rapport de ces actes à la sphère économique, le régime de l'État à son tour, repose sur la "constitution" de celui-ci et sur la manière concrète dont elle est appliquée. Cet examen est essentiel aussi par rapport à l'action politique, car les modalités de celle-ci seront à l'évidence nécessairement affectées par le type, la forme, et le régime de l'État.

<sup>1</sup> Les régimes dits démocratiques se laissent encore distinguer par d'autres critères, par exemple, l'accessibilité réelle -et non pas seulement formelle- au pouvoir, la forme du contrôle des actes du pouvoir, la visibilité sociale de ces actes, etc.

<sup>2</sup> Le rapport entre la "démocratie capitaliste des masses", la manipulation de l'opinion publique par la publicité, et la fabrication du comportement électoral a été examiné en profondeur in Habermas, Jürgen, *L'espace public*, Payot, Paris, 1962.

## 8.7. L'État capitaliste et les classes sociales

[Retour à la table des matières](#)

Dans les formations sociales capitalistes, l'État est toujours un État de classe, c'est-à-dire avec une orientation de classe capitaliste, mais ceci ne signifie pas que les classes capitalistes dominantes s'y trouvent toujours "en personne", c'est-à-dire directement placées aux leviers de commande des organes ou des institutions étatiques. Les classes sociales se définissent au niveau économique et il n'est nullement nécessaire que les détenteurs du capital soient, en même temps et en tant qu'individus, détenteurs du pouvoir politique. L'État capitaliste jouit d'une autonomie relative, ce qui s'exprime de trois manières au moins. D'abord, en ce qu'il n'y a pas d'imbrication ou de mixité de l'État et de l'économie - comme c'était le cas dans les États patrimoniaux des sociétés féodales. Ensuite, en ce que l'État devient le lieu spécifique d'organisation et de reproduction du pouvoir politique des classes dominantes, et ceci à un point tel que le politique paraît coïncider avec l'État. (Que ce n'est pas exactement le cas, nous l'avons examiné dans la section 8.5. précédente). Enfin, en ce que cette organisation et reproduction sont confiées à un personnel spécialisé composé, d'une part, d'une masse de bureaucrates, d'autre part d'un corps composite de "stratèges" et de "décideurs" ponctuels : les politiciens. Formellement, l'État capitaliste apparaît ainsi comme un ensemble d'institutions publiques que font marcher une masse d'employées, qui sont gérées par des fonctionnaires, et dont les lignes d'action sont inspirées et contrôlées par des politiciens. À tout cela s'ajoute, comme nous venons de le signaler dans la section précédente, la fiction du choix périodique par le "peuple" de ces "stratèges" politiques de l'État. Fiction d'un choix qui n'est qu'un assentiment plébiscitaire au sein d'alternatives préfabriquées, mais qui d'une part, fait partie des mécanismes propres de reproduction de l'autonomie relative elle-même de l'État capitaliste, d'autre part constitue une pièce essentielle dans la fiction de l'État capitaliste comme État séparé aussi des classes : la fiction de l'État non classiste, orienté vers l'"intérêt général".

L'autonomie relative de l'État capitaliste rend à son tour possible la reproduction du pouvoir politique de l'*ensemble* des classes dominantes, c'est-à-dire du fait même de la domination de classe. Mais elle rend aussi possible une organisation de ce pouvoir de classe suivant l'état des conflits au sein des classes dominantes et, en général, au sein de la société. En ce sens, et par cette autonomie relative, l'État capitaliste est exceptionnellement sensible aux changements dans les rap-

ports de force. D'où le spectacle politique permanent qu'offrent les sociétés capitalistes et qui, d'ailleurs, contribue à la fiction d'une participation des citoyens à la vie politique -lorsqu'il ne s'agit, en fait, que d'une "participation" comme spectateurs. Dans la scène de l'État et par le biais de ses politiciens et de leurs politiques, les oppositions et les conflits entre les diverses fractions des classes dominantes et de celles-ci avec les diverses fractions des classes dominées sont différenciés, définis, discutés, modifiés, arrangés, résolus, reportés, etc, etc. mais toujours, et c'est ce qui donne à l'État son orientation, dans la perspective d'une reproduction de la forme classiste de la société ou, dans le cas d'un État révolutionnaire, d'une transformation de cette forme.

Mais cette autonomie relative de l'État capitaliste implique ou suppose une autonomie relative du *personnel* politique. Cette autonomie est relative par rapport à l'état des conflits intra et inter classes. Il est même concevable qu'une autonomie absolue, mais temporaire de ce personnel d'État se manifeste lors d'une situation d'équilibre des forces en conflit : c'était, pour Marx, le cas de l'État français sous Louis Napoléon Bonaparte, et c'est pourquoi ce phénomène exceptionnel est dès lors appelé "bonapartisme" <sup>1</sup>. L'État "bonapartiste" tel qu'étudié par Marx n'est pas un État non classiste puisqu'il continue à assurer l'organisation et la reproduction d'une domination politique de classe, mais il constitue un État particulièrement autonome par rapport aux intérêts de telle ou telle classe sociale en particulier. À l'époque contemporaine, un phénomène formellement semblable permet encore de mesurer la complexité des situations concrètes au regard des propositions théoriques.

L'État capitaliste ou, plus exactement, les classes dominantes bourgeoises ont toujours mis le plus grand soin à distinguer formellement c'est-à-dire institutionnellement, le personnel politique et le personnel affecté aux tâches de maintien de l'ordre et de la sécurité (police et armée). Le dicton "les gouvernements passent, la police demeure" ne fait qu'exprimer dans un raccourci le fait de la séparation, de l'unité de commandement et de la continuité institutionnelle des organismes armés de l'État. Les raisons de cette séparation sont multiples, entre autres, mais fondamentalement, la nécessité de préserver, face aux aléas conjoncturels des stratégies politiques et des changements dans les couches supérieures du personnel politique, l'unité de commandement, l'homogénéité idéologique, la loyauté de classe, etc. Une conséquence décisive de cette séparation, sinon sa condition, est l'absence de pouvoir politique des forces armées. Face au problème de l'autonomie relative de l'État, les classes bourgeoises se donnent un personnel politique dépourvu d'une force armée, et un personnel armé dépourvu de pouvoir politique. C'est cette "spécialisation" et distribution des tâches et des pouvoirs qui rend possible ou, en tout cas, aisé le contrôle de leurs rapports empêchant du même coup que pouvoir politique et possession des instruments de violence ne se concentrent pas dans les mêmes mains.

---

<sup>1</sup> Marx, Karl, *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Éditions sociales Paris, 1963.

L'approfondissement des contradictions au sein des classes dominantes, l'exacerbation du conflit entre celles-ci et les classes dominées, la progressive perte de légitimité et la détérioration consécutive de leur position hégémonique ont obligé très fréquemment les classes bourgeoises des formations sociales "périphériques" à donner un rôle de plus en plus décisif aux forces répressives dans l'organisation et la reproduction de la domination politique. Le résultat a été non seulement une conversion des forces de défense territoriale en forces répressives et, donc, une transformation profonde de la nature de l'armée, mais aussi, et plus décisivement la substitution du personnel armé au personnel politique dans les postes de commande de l'État, l'unification du pouvoir politique et du pouvoir armé dans le personnel militaire et, du même coup, la disparition de l'État "démocratique", "constitutionnel", dans la plupart des sociétés "périphériques" et pendant des longues périodes.

La nouveauté radicale d'une telle situation est que, dans des situations de "bonapartisme", c'est-à-dire d'équilibre de forces entre les diverses fractions des classes dominantes, un personnel d'État qui contrôle à la fois les organes politiques de l'État et les instruments de la violence concentre un pouvoir tel dans une situation d'autonomie que les intérêts privés et personnels de leurs membres peuvent même se substituer à des intérêts de classe. Pour qu'une telle situation puisse se produire, il faut donc la rencontre de deux phénomènes : un phénomène de grand équilibre au sein des classes dominantes, et un phénomène de grand déséquilibre, c'est-à-dire de conflit aigu entre celles-ci et les classes dominées, bref une situation de "bonapartisme" dans la conjoncture d'une singulière aggravation du conflit des classes.

Qu'est-ce que le pouvoir militaire peut faire lorsqu'il détient aussi le pouvoir politique et devient autonome? Dans les "meilleurs" des cas, le monopole du pouvoir politique et du pouvoir armé peut permettre une accumulation personnelle privée de capital faisant de ce personnel d'État ou de certains de ses membres, de nouveaux membres de la bourgeoisie, voire une nouvelle couche bourgeoise<sup>1</sup>. Dans les "pires" des cas, ce monopole du pouvoir permet l'accumulation d'un capital non productif ou, encore, la dilapidation pure et simple personnelle et privée du capital approprié grâce au contrôle de l'État. Dans tous les cas cependant, puisque la seule source de pouvoir se trouve, pour ce personnel, dans le contrôle de l'État son propre maintien aux postes de commande de l'État devient un objectif essentiel de toute stratégie possible. Paradoxalement -mais ce n'est qu'un paradoxe

---

<sup>1</sup> Ce n'est, par ailleurs, que pour encourager ou prévenir -dépendant de l'état du phénomène- une semblable évolution que la bourgeoisie elle-même essaie parfois, et dans certains cas systématiquement, d'associer des membres de ce personnel à la gestion et à la jouissance du profit économique privé par le biais de leur incorporation aux comités d'administration ou de direction des entreprises et/ou par l'octroi d'une participation actionnaire. Ainsi, par exemple, en Argentine entre 1958 et 1962, sur dix chefs d'entreprise sans antécédents dans les affaires, la moitié étaient des ex militaires.

apparent-, l'exacerbation du conflit de classes peut donc conduire à un État d'exception qui n'est plus orienté par des intérêts de classe, mais par des intérêts personnels. C'est, bien entendu, ce qui fait son caractère exceptionnel.

## 8.8. L'émergence et la disparition de l'État

[Retour à la table des matières](#)

Si l'existence de l'État est empiriquement liée à l'existence d'une structure sociale classiste, est-ce l'existence de classes sociales qui a donné lieu à l'État ou, à l'inverse, est-ce l'État qui se trouve à l'origine des classes sociales? La simple corrélation constatée ne permet pas, en effet, d'inférer une relation causale. Le problème se complique lorsque nous examinons davantage les enjeux de la question. Si les classes sociales sont à l'origine de l'État, comment les classes sociales sont-elles alors apparues? Ou, alternativement, si l'État a précédé les classes sociales et se trouve à leur origine, d'où vient l'État? D'autre part, que ce soient les classes sociales ou l'État qui se trouvent à l'origine de l'un et des autres, pour quelle raison justement les classes sociales auraient engendré l'État, ou l'État les classes sociales? Signalons avant tout que cette problématique n'est pas celle du politique : comme nous l'avons vu dans la section 8.4. précédente, l'absence d'État ne signifie pas absence de toute relation et pratique politique, mais seulement -bien que la différence est fondamentale-, absence de relations et de pratiques politiques de domination et d'assujettissement, de dépendance et de contrainte. Dans le traitement de la problématique de l'État dans la première partie de cet ouvrage, nous avons non seulement lié l'existence de l'État à celle des classes sociales, nous avons aussi lié "causalement" l'État et les classes sociales en ce sens précis que l'État s'y présente toujours comme État de classe, c'est-à-dire comme État dont le pouvoir est essentiellement contrôlé par les classes dominantes et exercé en vue de la reproduction de leur domination -ou de la transformation des conditions de la domination. Ce rapport "causal" -bien que non pas simple et même exceptionnellement inexistant (cas des "bonapartismes militaires" examiné dans la section 8.7. précédente)- implique l'hypothèse que les classes sociales ont précédé l'État et se trouvent à son origine. Il est donc important d'examiner la position contraire qui place l'État à l'origine des structures sociales classistes. Cette position a été avancé notamment par l'ethnologue Pierre Clastres dans un ensemble de textes portant le titre suggestif "La société contre l'État" <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1974.

Clastres commence par mettre en doute la logique même de l'argument qui fait de l'État l'instrument qui permet à la classe dominante d'exercer sa domination violente sur les classes dominées et qui, par conséquent, fait précéder la division en classes à l'émergence de l'État. Si une structure sociale classiste a pu naître, c'est observe Clastres, parce qu'une classe sociale a pu s'imposer par la force sur une autre, a pu lui imposer un rapport d'exploitation. "À quelle nécessité répondrait dès lors l'existence d'un État puisque son essence -la violence- est immanente à la division de la société, puisqu'il est, en ce sens, donné d'avance dans l'oppression qu'exerce un groupe social sur les autres? Il ne serait que l'inutile organe d'une fonction remplie avant et ailleurs". D'ailleurs, et c'est le second argument de Clastres, faire de l'État le représentant et le protecteur des propriétaires ne fait que reculer le problème, car il faut expliquer alors pourquoi il y a eu apparition de la propriété privée dans des sociétés qui ignorent la propriété. Serait-ce une contrainte extérieure qui modifia la base économique? Mais alors c'est le pouvoir (politique) qui se trouve à la base et non pas la dynamique économique propre à ces sociétés. Serait-ce donc cette dynamique économique qui conduirait à la division de la société en riches et en pauvres? Ce ne peut pas être le cas, affirme Clastres, puisque ces sociétés *refusent* la propriété, "personne n'y éprouve le désir baroque de faire, posséder, paraître plus que son voisin". Si, donc, il y a eu changement, révolution, il ne faut pas le chercher dans l'économie d'abord mais, plutôt, dans le politique : ce serait l'État qui aurait précédé la division en classes sociales. D'ailleurs, Clastres voit une confirmation de cette thèse du primat du politique sur l'économie dans le fait que, dans les sociétés primitives, la même infrastructure économique s'accompagne de différentes superstructures politiques et, vice versa, la même superstructure politique serait observable dans des sociétés avec des différences dans l'infrastructure économique <sup>1</sup>.

Clastres vise certainement juste lorsqu'il signale que la question de l'apparition de la propriété privée est antérieure à celle de l'émergence de l'État -si l'on veut faire de celui-ci la conséquence de celle-là. Il vise encore juste lorsqu'il remarque que la question de l'apparition de la propriété privée ne peut pas être résolue en faisant intervenir une puissance étrangère à la société en question, mais devrait être le produit d'une dynamique propre à la société. Il est cependant discutable qu'il faille écarter tout facteur de violence dans cette dynamique et, plus discutable encore, attribuer à ces sociétés des conditions économiques immuables interdisant toute possibilité d'apparition d'un "désir de posséder".

Les sociétés "primitives" et sans classes sociales ne connaissent certainement pas le pouvoir politique, c'est-à-dire "le monopole de la violence physique légitime", mais ceci ne veut pas dire qu'elles ne connaissent violence aucune. Dans la dynamique conduisant à l'apparition de la propriété privée d'autres formes de violence que la violence politique ne sont donc pas, par principe, à écarter. Mais, plus

---

<sup>1</sup> Clastres, Pierre, *ibid.* Ces arguments se trouvent exposés surtout dans le chapitre 11, spéc. pp. 172/74.

important encore, des transformations économiques ont pu modifier les "attitudes" de possession ou les "modèles" de propriété. Dans la section 6.3. de cette partie, nous nous sommes référés au saisissant compte rendu que l'ethnologue Ralph Linton offre des profondes transformations subies par une tribu montagnarde de l'ouest de Madagascar, les Tanala(s), à la suite de l'introduction d'une technique, la culture irriguée du riz, dans une économie fondée sur la culture sèche du riz, la culture sur brûlis<sup>1</sup>. Ce compte rendu montre que tant et aussi longtemps que la tribu pratiquait la culture sur brûlis, la propriété individuelle du principal moyen de production, à savoir la terre, ne pouvait pas apparaître, car cette méthode de culture exigeait le déplacement de la tribu au moins chaque vingt-cinq ans. Mais lorsque la méthode de la culture irriguée fit son apparition - d'abord comme simple auxiliaire de la culture sèche, d'ailleurs-, et que des ménages plutôt que des familles étendues la pratiquèrent d'abord -et ceci, étant donné la réduction des tâches qu'elle supposait-, alors pu se développer l'idée de propriété personnelle de la terre<sup>2</sup>. C'est selon Linton, "insensiblement" qui se forma une classe de propriétaires fonciers, qui au début n'affecta pas sérieusement les "expropriés" puisque ceux-ci pouvaient toujours continuer à utiliser l'ancienne méthode sur les terres communautaires. Mais peu à peu aussi, et avec l'épuisement progressif de la terre, les ménages sans terre devaient aller de plus en plus loin pour trouver de la brousse. À leur tour, les nouveaux propriétaires découvrirent bientôt la valeur économique des esclaves que l'on pouvait mettre au travail étant donné la productivité accrue de la nouvelle méthode. Le dernier épisode d'une longue chaîne de transformations se déroula vers 1840 lorsqu'un des clans tanala(s) établit sa domination sur plusieurs autres clans du nord, se déclara investi de l'autorité royale et annonça que le chef héréditaire de sa lignée la plus ancienne était désormais roi des Tanala(s). C'était la disparition de la chefferie traditionnelle et l'émergence d'un *pouvoir* politique.

Si nous nous sommes arrêtés assez longuement sur la description de ce processus -qui, d'ailleurs, comporte nombre de transformations dans pratiquement toutes les dimensions de la vie sociale des Tanala(s)-, c'est parce qu'il illustre d'une manière particulièrement éclairante des hypothèses importantes pour la compréhension des phénomènes qui ont pu conduire à l'émergence de la propriété privée d'abord, de l'État ensuite. En effet, on y constate que l'*apparition* d'une forme de propriété privée ou, plus exactement, de possession privée de moyens de production n'a pas nécessairement impliqué domination, exploitation, ou oppres-

<sup>1</sup> Linton, Ralph, *De l'homme*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968, spéc. pp. 378/85. Ce compte rendu est de la plus grande importance, car il porte sur un processus observé et non pas hypothétiquement reconstruit, comme c'est le cas pour tant d'autres phénomènes sociaux dont il ne reste trace directe et même indirecte aucune.

<sup>2</sup> "Même avant l'introduction de la culture irriguée du riz, les Tanala(s) 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". Linton, Ralph, *De l'homme* *ibid.*, p. 380.

sion, donc non plus antagonisme. C'est subséquemment, et suivant la dynamique économique spécifique que connaît la communauté, qu'une opposition peut naître et se développer entre la forme privée et la forme collective de la propriété, entre propriétaires et non-propriétaires. Cette opposition peut ne pas être au début conflictuelle, et ne le devenir ensuite que suivant la dynamique sociale et économique. L'État émerge alors, et seulement alors comme moyen politique particulier d'assurer la reproduction d'une structure sociale devenue conflictuelle ou potentiellement conflictuelle. Il émerge sous la forme particulière de *pouvoir*, car l'opposition d'intérêts a rendu impossible les formes politiques du consensus et de l'entente.

Comme le signale bien Clastres, l'État représente en ce sens une discontinuité politique radicale qui rend même impensable un passage progressif de la chefferie primitive à la machine étatique. Car le chef des sociétés non classistes "ne dispose d'aucune autorité, d'aucun pouvoir de coercition, d'aucun moyen de donner un ordre", bref d'aucun pouvoir (politique) -sa fonction étant celle de rétablir l'ordre et la concorde par son seul prestige -le prestige ne signifiant pas, bien entendu, pouvoir<sup>1</sup>. Mais cette discontinuité politique radicale doit être envisagée comme le résultat d'un processus social complexe, sinueux, qui plonge ses racines dans la vie matérielle. Il est remarquable que Clastres, lorsqu'il invertit le sens des déterminations rendant la coupure politique décisive -plutôt que le changement économique-, se trouve dans l'impossibilité de résoudre le même problème qu'il reproche pourtant aux autres de ne pas avoir résolu. Car à la question de savoir d'où vient le pouvoir politique s'il ne vient pas de la division en classes sociales, Clastres répond. "Mystère, provisoire peut-être, de l'origine"<sup>2</sup>.

Si l'existence de l'État est empiriquement liée à une structure sociale classiste et si, davantage, l'État est lié à cette structure par un rapport de "causalité" puisqu'il y trouve son origine et sa raison d'être, alors dans l'hypothèse d'une transformation de sociétés classistes en sociétés non classistes la question se pose de la disparition de l'État et de l'émergence de formes nouvelles d'existence du politique. Cette question a été posée pour la première fois au sein du mouvement ouvrier du XIXe siècle, notamment par les courants anarchistes et marxistes. Le courant anarchiste concevait l'objectif de la révolution sociale comme élimination immédiate de l'État -dans la mesure où l'État est considéré comme étant en lui-même, en tant qu'appareil, instrument universel de répression. Le courant marxiste, par contre, avance l'idée d'un dépérissement progressif de l'État à la suite d'une période plus ou moins longue de "dictature du prolétariat" (voir section 5.6. de cette partie)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Clastres, Pierre, *ibid.*, pp. 175/76.

<sup>2</sup> Clastres, Pierre, *ibid.*, p. 175.

<sup>3</sup> C'est Engels qui, du vivant de Marx et avec le consentement tacite de celui-ci, exprime cette idée sur laquelle il revient, d'ailleurs, plus tard mais dans le contexte de sa polémique avec les disciples de Lassalle, partisans d'un socialisme d'État. Voir Engels, Friedrich, *Anti-Duhring*, International Publishers, New York, 1939.

Si l'hypothèse d'une structure sociale non classiste ne comportant pas une organisation du pouvoir politique sous la forme de l'État se trouve justifiée autant d'un point de vue théorique qu'empirique, c'est une donnée théoriquement compréhensible le singulier renforcement du pouvoir politique de l'État à l'époque contemporaine autant dans les formations sociales capitalistes que non capitalistes. Ce phénomène ne doit pas être vu comme le résultat d'une complexification des pratiques et des relations sociales -ce qui amènerait à concevoir l'État comme une organisation du pouvoir politique destiné non seulement à survivre, mais encore à se renforcer d'une manière plus croissante. Il doit être saisi comme le résultat d'une exigence accrue de régulation globale due, dans les formations sociales capitalistes, aux phénomènes découlant de l'approfondissement systématique de la contradiction propre au mode, dans les formations sociales non capitalistes à ceux qui découlent de la forme et du rythme nécessaires de l'accumulation. Mais cette question mérite un examen particulier qui dépasse l'objectif de la présente section.

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

## Chapitre 9

---

# La dimension idéationnelle et l'idéologie

[Retour à la table des matières](#)

La prise en charge de la dimension idéationnelle de l'activité humaine par la réflexion sociologique a donné lieu à une double difficulté d'une part, cette dimension a été pensée dans deux perspectives opposées, à savoir celles que représentent les notions de "culture" et d'"idéologie", d'autre part la notion d'"idéologie" elle-même renvoie à une multiplicité de perspectives. Nous abordons ces difficultés en proposant une classification de perspectives de l'idéologie fondée sur trois registres : le sémiotique, le cognitif et le politique.

Le registre sémiotique de l'idéologie est celui qui permet de penser de la manière la plus radicale le rapport de l'idéologie à la subjectivité. En effet, dans ce registre l'être humain en tant qu'être conscient apparaît constitué par l'efficace du symbolique, voire de l'idéologique. Nous examinons dans la deuxième section de ce chapitre quelques importantes positions théoriques sur cette question. Le registre politique, de son côté, pense l'idéologie en rapport avec les mécanismes de reproduction et, éventuellement, de transformation de la forme des rapports sociaux. La troisième section de ce chapitre est consacrée à la question des effets des formes idéologiques de conscience sur l'ordre ou l'organisation sociale. C'est alors que nous sommes en mesure de discuter la problématique de la culture.

La notion de "culture" est, elle aussi, affectée d'une remarquable polysémie. Pourtant, d'une manière ou d'une autre, un noyau significatif demeure dans toutes les variantes sémantiques de la notion qui fait référence au phénomène distinctif du rôle des représentations dans le comportement humain. Nous examinons alors - section 9.4. de ce chapitre- les deux conceptions majeures de la culture, à savoir l'idéalisme ou constructivisme et le matérialisme ou réalisme. Dans la même section, nous passons en revue la manière dont le fonctionnalisme, les théories de l'idéologie dominante, et les théories sémiologiques envisagent le rapport entre la dimension idéationnelle et la société.

La section 9.5. de ce chapitre est consacrée à la problématique du rapport entre idéologie et connaissance, donc au registre cognitif de l'idéologie. Cette problématique comprend les questions cruciales du rapport entre connaissance et conscience et du rôle idéologique de la science dans les sociétés "modernes". Enfin, dans la dernière section nous examinons le phénomène idéologique de l'aliénation, considéré comme phénomène central dans les formations sociales capitalistes.

## 9.1. Les problématiques de l'idéologie

[Retour à la table des matières](#)

La multiplicité de concepts de l'idéologie et, par la suite, de théories de l'idéologie se trouve à l'origine de tentatives aussi multiples de classification de ces concepts et de ces théories. En fait, chaque examen important de la problématique de l'idéologie réalisé dans le dernier quart de siècle a débuté par une tentative de classification de ce genre visant, par ce moyen, à déceler et à organiser la problématique <sup>1</sup>. Nous débiterons, nous aussi, l'examen de l'idéologie en proposant une classification de ces concepts et de ces théories qui nous permette de repérer et d'organiser, dans le cadre de l'analyse globale des formations sociales, les lignes de force de la problématique de l'idéologie.

Ces lignes de force sont de trois ordres : sémiotique, cognitif et politique. L'ordre sémiotique (du grec *sêmeion*, signe) place l'idéologie dans le champ problématique général de la signification, l'ordre cognitif dans celui de la connaissance et/ou de la méconnaissance, l'ordre politique enfin dans celui du rôle ou de la fonction de l'idéologie dans la reproduction, changement ou transformation de la forme des rapports sociaux. Les différents concepts et théories de l'idéologie

---

<sup>1</sup> Pour une présentation organisée et très exhaustive de l'ensemble de concepts et de théories de l'idéologie, voir spécialement l'ouvrage dirigé par Gérard Duprat, *Analyse de l'idéologie*, Gallée, Paris, volume 1, 1980, volume 2, 1983.

proposés jusqu'à présent privilégient l'un ou l'autre ordre, mais comme nous allons le voir, d'une manière complexe.

La problématique sémiotique soulève la question centrale de ce que nous avons appelé la dimension idéationnelle de l'activité humaine, mais cette question peut être envisagée à partir de deux points de vue : du point de vue de l'activité de production de significations par le sujet, et de celui des effets productifs du système de significations sur le sujet lui-même. À leur tour, chacun de ces points de vue soulève une question dont la réponse partage les positions d'une manière décisive.

Abordons d'abord la problématique sémiotique du point de vue de l'activité de production de significations. De ce point de vue, l'être humain, le sujet, se définit essentiellement comme être symbolique parce que son comportement ou son activité suppose des représentations -au sens large de ce terme, c'est-à-dire au sens d'images, signes ou symboles. On verra même dans l'activité perceptive de l'être humain, avant donc toute représentation, une activité investie par la signification : la perception d'une chose est déjà toujours perception de la chose en tant qu'appartenant à une *classe* de choses. Or, le classement est une opération significative. Mais comment faudrait-il concevoir cette production de significations? On peut la concevoir soit comme une activité pure du sujet, soit comme une activité déterminée d'une manière ou d'une autre par cette réalité que les représentations sont censées représenter. La première conception est celle de l'idéalisme ou du constructivisme, la deuxième celle du matérialisme ou du réalisme. Une conception idéaliste ou constructiviste ne laisse pas de place pour une problématique de l'idéologie, car celle-ci suppose, d'abord et avant tout que les représentations de la réalité sont, d'une manière ou d'une autre, affectées par cette réalité même <sup>1</sup>. Mais, de son côté, la conception matérialiste tend à soumettre toute forme de construction significative à une détermination non idéale ou matérielle, bref à faire de toute construction symbolique une construction idéologique. La dimension idéationnelle de l'activité humaine est ainsi confondue avec les formations idéologiques. Nous examinons cette position dans la section 9.4. de ce chapitre consacrée au rapport entre culture et idéologie.

Abordons maintenant la problématique sémiotique du point de vue des effets productifs du système de significations sur le sujet lui-même. Ici aussi l'être humain est conçu comme un être essentiellement symbolique, mais parce qu'il est

---

<sup>1</sup> C'est pourquoi la question de l'idéologie ne peut pas être pensée dans une perspective sociologique interprétative. Cette perspective évacue l'idée suivant laquelle la pensée dépend d'une manière ou d'une autre d'une réalité sociale non idéale, et la substitue par la thèse suivant laquelle la réalité sociale est avant tout, sinon exclusivement idéale -ce qui implique une adhésion idéaliste. Pour une analyse de l'histoire de cette évacuation/ substitution voir Miguelez, Roberto, "Le phénomène de l'idéologie dans la perspective interprétative", in *L'idéologie et les stratégies de la raison*, sous la direction de Claude Savary et Claude Panaccio, Hurtubise HMH, Québec, 1984.

constitué, en tant justement qu'être humain, par l'efficace du symbolique. Mais comment concevoir cette efficace du symbolique? Comme un assujettissement du sujet ou comme un processus de constitution qui laisse la place à des ruptures dans les mécanismes de l'assujettissement? Bien entendu, transparaît dans cette question sociologique celle, philosophique, de la liberté humaine, mais aussi celle du rôle du sujet dans la transformation des formes de sa vie sociale. Nous avons examiné cette question dans la section 6.3. de cette partie en nous référant tout particulièrement aux thèses de Louis Althusser. Si ces thèses retiennent l'idée cruciale suivant laquelle l'ordre symbolique joue un rôle décisif dans la constitution de l'être humain, elles supposent cependant l'assujettissement du sujet à cet ordre et la coïncidence de l'ordre symbolique avec l'idéologique ou, tout au moins, que l'idéologique se trouve au centre de tout ordre symbolique -dans la mesure où il est ce qui, dans cet ordre, constitue/ assujettit le sujet. De ce point de vue, l'être humain est non seulement un être symbolique, il est aussi et fondamentalement un être idéologique. La thèse de l'assujettissement des sujets par et dans l'idéologie ne peut être maintenue que sur la base d'une hypothèse portant sur l'unicité et la cohérence du champ idéationnel d'une formation sociale -et sur l'assimilation de l'idéationnel à l'idéologique. Mais, comme nous l'avons vu à plusieurs reprises dans la première partie de cet ouvrage et plus spécialement dans la section 6.3. précédente, le changement et la transformation ne peuvent cependant être expliqués qu'à partir des luttes et des conflits qui ont lieu au sein des formations sociales aussi bien qu'au sein des agents eux-mêmes, c'est-à-dire dans leur subjectivité -conflits et luttes qui impliquent la pluralité et la contradiction du champ idéationnel et de ses formations idéologiques.

L'élargissement de l'idéologique au champ idéationnel dans son ensemble qui fait coïncider idéologie et culture, idéologie et signification, trouve une importante correction dans la problématique cognitive de l'idéologie. Dans cette problématique, l'idéologie n'est plus associée tout simplement aux systèmes de signification, mais à ceux qui comportent des propositions, c'est-à-dire des énoncés auxquels on peut attribuer la valeur de vérité ou de fausseté<sup>1</sup>. Il est admis que ces systèmes peuvent comporter -et généralement comportent- des énoncés qui ne constituent pas des propositions, tout particulièrement des énoncés normatifs, mais c'est leur noyau propositionnel qui les fait rentrer dans le champ de l'idéologie. C'est dans cette perspective que se pose la question centrale du rapport et de la différence entre idéologie et science, car la science est aussi constituée de sys-

---

<sup>1</sup> Dans son ouvrage consacré à l'idéologie, Raymond Boudon introduit une première et fondamentale typologie des définitions de l'idéologie en distinguant les conceptions "traditionnelles" de l'idéologie fondées sur la référence au critère du vrai et du faux, et les conceptions "modernes" de l'idéologie qui ne font pas référence à ce critère et la définissent par la notion d'action symbolique. Boudon ne manque pas de remarquer que cette conception "moderne" repose sur une définition hétéroclite de l'idéologie, celle-ci incluant dès lors depuis les théorèmes mathématiques jusqu'aux contes pour enfants. (Mais, comme nous le verrons plus tard, la définition utilisée par Boudon n'est pas non plus satisfaisante). Boudon, Raymond, *L'idéologie*, Fayard, Paris, 1986, p. 47.

tèmes de propositions. Cette distinction et ce rapport seront pensés, soit en termes de vérité/fausseté, soit à l'aide des catégories abstrait/ concret.

Pour Gilles Granger, par exemple, l'idéologie se définit comme modèle concret de connaissance à la différence de la science qui construirait des modèles abstraits. Dans le cas de la science, les éléments des modèles ne seraient que des "supports neutres de relations" tandis que dans celui de l'idéologie ces éléments seraient "de même nature que ce qu'ils représentent : ils appartiennent au vécu" <sup>1</sup>. Le caractère idéologique de certains modèles de connaissance viendrait de leur appartenance au vécu et ne serait donc pas, au moins en principe, relatif au vrai ou au faux.

Dans la plupart des conceptions "traditionnelles" de l'idéologie, celle-ci se distingue d'abord, mais nous le verrons, non pas exclusivement, d'autres systèmes propositionnels parce qu'elle comporte des propositions fausses. Mais ce n'est pas que la science, elle, ne comporterait que des propositions vraies, c'est que l'idéologie serait définie par ces erreurs ou ces distorsions qui trouvent leur origine dans la situation sociale dans laquelle se trouve l'agent. Ainsi, dans cette perspective, le critère du vrai et du faux est décisif, mais pour autant qu'il s'accompagne d'une théorie de l'origine sociale de certaines erreurs <sup>2</sup>. Nous examinerons la problématique cognitive de l'idéologie dans la section 9.5. de ce chapitre.

Enfin, dans une problématique politique de l'idéologie c'est le rôle dans la reproduction, changement et/ou transformation des rapports sociaux qui permettra de définir les représentations idéologiques. Parfois, celles-ci seront définies par le seul rôle de reproduction de ces rapports. C'est le cas, notamment, chez Mannheim qui introduit la distinction entre idéologie et utopie -celle-ci étant définie comme "un état d'esprit" "en désaccord avec l'état de la réalité dans lequel il se produit" ou comme une "orientation" qui tend "à rompre les liens de l'ordre exis-

<sup>1</sup> Granger, Gilles, "Science, philosophie et idéologies", Vit, *Tijdschrift voor filosofie*, 29, Jaargang, No. 4, Dec. 1967, pp. 775/76. Cette perspective épistémologique de l'idéologie se trouve aussi chez Althusser dans la notion d'"idéologie théorique". Cette notion désigne l'ensemble des concepts qui constitue la matière première sur laquelle travaille une nouvelle science. C'est pourquoi, pour Althusser, la préhistoire d'une science est toujours une idéologie (théorique). Voir spéc. Althusser, Louis, "Sur la dialectique matérialiste", in *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965, section 3. Processus de la pratique théorique. Nous examinerons cette thèse dans la section 9.5.

<sup>2</sup> C'est la raison pour laquelle l'ouvrage de Bacon, *Novum Organon* (1620), est considéré comme la première réflexion conduisant à une telle perspective de l'idéologie. En effet, dans cet ouvrage Bacon développe la théorie des *idola* ou des facteurs qui font obstruction à la connaissance et se trouvent ainsi à l'origine des erreurs. Un des facteurs, celui que Bacon appelle "the idols of the marketplace", réfère directement à ces distorsions qui sont formées "by the intercourse and association of men with each other," autrement dit au sein de la vie sociale. Il est intéressant de remarquer que pour Bacon ces distorsions sont liées étroitement au langage dans la mesure où "it is by discourse that men associate". Bacon, F., *The New Organon and ReWed Writings*, O. Piest (ed.), Liberal Arts Press, New York, 1960, Book i, Aphorism XLIII, p. 49.

tant-<sup>1</sup> Mais, en règle générale, on aura tendance à appeler idéologiques aussi ces représentations qui jouent un rôle dans le changement et la transformation sociale<sup>2</sup>. Nous examinerons cette problématique dans la section 9.3. de ce chapitre.

Nous avons signalé au début de cette section que les théories de l'idéologie privilégient l'un ou l'autre de ces ordres, ce qui veut dire qu'en règle générale elles comportent aussi des éléments de chaque ordre. Ce fait ne doit pas étonner étant donné les rapports dans lesquels ils se trouvent. En effet, à moins de construire une théorie strictement épistémologique de l'idéologie, l'ordre politique rattache la problématique de l'idéologie au champ des phénomènes sociaux, ce qui est bien conforme au fait que la théorie de l'idéologie est une théorie sociologique. À l'intérieur de ce champ, les phénomènes reliés à la structure des rapports sociaux constituent les phénomènes pertinents pour une théorie de l'idéologie. Mais, d'un autre côté, si la théorie de l'idéologie porte sur des phénomènes reliés à la structure des rapports sociaux, il s'agit de phénomènes d'ordre idéationnel : le mot même d'idéologie fait référence à cet ordre. C'est donc dans l'intersection de l'idéationnel et du politique qui doit se situer le champ de l'idéologique. Enfin, le cognitif constitue sans doute un élément essentiel de l'idéationnel, sans que pourtant celui-ci se réduise à celui-là. La théorie de l'idéologie ne peut donc pas ne pas examiner le problème du rapport entre idéologie et connaissance. Ce qui ne veut pas dire qu'il suffit à baliser le champ des phénomènes idéologiques.

## 9.2. Idéologie et subjectivité

[Retour à la table des matières](#)

Comme nous l'avons vu dans la section précédente, les phénomènes idéologiques peuvent être considérés comme des phénomènes d'ordre sémiotique, cognitif ou politique. Dans chaque cas, le rapport de l'idéologique à la subjectivité est présent, mais cette présence n'a pas les mêmes implications théoriques ou la même portée.

En effet, lorsque l'idéologie est rattachée essentiellement à l'ordre politique et qu'elle est alors définie par son rôle dans la reproduction et la transformation de la forme des rapports sociaux, la problématique de la subjectivité est présente, mais

---

<sup>1</sup> Mannheim, Karl, *Idéologie et utopie*, Librairie Marcel Rivière et Cie., Paris, 1956, pp. 124/25.

<sup>2</sup> De ce point de vue, c'est plutôt Machiavel (1469-1527) qui, pour la première fois, aurait réfléchi au phénomène idéologique, et ceci, par rapport à trois aspects : l'influence des passions et des intérêts dans les distorsions des jugements humains, le rôle de la religion dans l'exercice de la domination et, enfin, l'usage de la fraude dans le maintien du pouvoir. Voir spéc. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live et Le prince*, in *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, Paris, 1952.

sous la forme relativement simple de représentations idéelles (de ces rapports sociaux) qui président à la pratique des individus. L'idéologie est alors liée à la subjectivité dans la même mesure où toute pratique humaine est liée à des représentations subjectives, et dans la mesure même où une représentation des rapports sociaux fait nécessairement partie de l'univers représentationnel des êtres humains - qui sont toujours des êtres sociaux ayant une conscience.

Lorsque l'idéologie est rattachée plutôt à l'ordre cognitif, la problématique de la subjectivité peut apparaître soit sous la forme de rapport au vécu des constructions idéologiques -comme c'est le cas chez Granger (voir section précédente)-, soit sous la forme de distorsions intellectuelles d'origine subjective dues à la position sociale de l'agent -comme chez Bacon (voir aussi section précédente)-. Que ce soit donc dans une définition politique comme dans une définition cognitive de l'idéologie, le rapport de l'idéologie à la subjectivité *présuppose* la subjectivité.

Il faudra se placer dans une perspective sémiotique et, plus exactement, dans la problématique sémiotique des effets du système de significations sur le sujet lui-même pour que le rapport de l'idéologie à la subjectivité cesse d'être un rapport de présupposition pour devenir un rapport de production. Car, de ce point de vue, l'être humain en tant qu'être conscient est *constitué* par l'efficace du symbolique. Subjectivité et idéologie se rejoignent alors dans une perspective qui tombe dans le champ de la psychologie puisque l'humanité de l'être humain réside dans sa conscience, dans sa psyché, et c'est cette psyché, cette subjectivité qui serait constituée par l'efficace du symbolique. Cette problématique demeure pourtant toujours ancrée dans, ou liée à la dimension sémiotique dans la mesure où le symbolique appartient à l'ordre des phénomènes de la signification et, par là, de langage -au sens large du terme. Elle est toujours aussi une problématique sociologique puisque, d'une part, les langages sont inconcevables en dehors de l'interaction sociale et que, d'autre part, le sujet constitué par le symbolique est toujours un sujet non seulement socialement constitué, mais aussi socialement situé.

Le rapport entre subjectivité, esprit ou conscience, et langage se trouve formulé déjà chez Marx, tout comme le rapport entre langage et interaction. Mais chez Marx la constitution de la conscience est rapportée directement aux conditions matérielles de la vie humaine <sup>1</sup>. Dans ce contexte, les formes idéologiques de la conscience apparaissent aussi comme des formations subjectives liées à des conditions matérielles et sociales précises, en particulier à la division sociale du

<sup>1</sup> "Dès le début, une malédiction pèse sur "l'esprit", celle d'être "entaché" d'une matière qui se présente ici sous la forme de couches d'air agitées, de sons, en un mot sous forme de langage. Le langage est aussi vieux que la conscience -le langage est la conscience réelle, pratique (...). "(...) le langage n'apparaît qu'avec le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes". "La conscience est donc d'emblée un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes". Marx, Karl - Engels, Friedrich, *Idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968, p. 59.

travail en travail manuel et travail intellectuel <sup>1</sup>. Ce n'est qu'avec Sigmund Freud (1856-1939) que la subjectivité, l'esprit, ou la psyché sont rapportés à l'ordre symbolique. Chez Freud, en effet, la dynamique de la formation de la conscience est en même temps dynamique de formation de l'ordre symbolique. Davantage, la religion et la moralité, que Marx considérait dans *l'Idéologie allemande* comme les premières formations idéologiques, sont rapportées par Freud à ce moment décisif dans la dynamique de la formation de la conscience qu'est le complexe d'Œdipe <sup>2</sup>.

Mais si ce n'est qu'avec Freud que la psyché est rapportée à l'ordre symbolique, c'est seulement chez Jacques Lacan (1901-1981) que le symbolique et, dans le symbolique, l'imaginaire devient, à proprement parler, l'agence productrice de la subjectivité. Chez Lacan, cette production implique celle d'un effet de méconnaissance essentielle, à savoir justement la méconnaissance du sujet de son assujettissement à l'ordre symbolique <sup>3</sup>. C'est sur cette théorie qu'Althusser s'appuie pour faire du sujet un sujet constitué par l'imaginaire comme sujet libre ou autonome dans *l'idéologie*, et pour faire de l'idéologie en général l'instance de constitution des sujets -comme nous l'avons vu dans la section 6.3. de cette partie.

Chez Lacan, la production du sujet par l'ordre symbolique implique à titre décisif l'intervention du langage. La soumission de l'enfant à l'autorité paternelle lors de la résolution du complexe d'Œdipe la soumission du sujet aux règles de langage. C'est avec cette soumission à l'ordre symbolique matérialisé dans le langage que le sujet serait, en fait, constitué comme tel. Davantage, la position du sujet dans le langage, telle que déterminée par la loi parentale, rendrait impossibles

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>2</sup> "(...) dans une étude sur les commencements de la religion et de la morale humaines que j'ai publiée en 1913 sous le titre : *Totem et tabou*, j'avais émis l'hypothèse que c'est le *complexe d'Œdipe* qui a suggéré à l'humanité dans son ensemble, au début de son histoire, la conscience de sa culpabilité, cette source dernière de la religion et de la moralité". Freud, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, Payot, Paris, 1969, p. 312. D'autre part, parmi les mécanismes psychiques que Freud examine dans les processus de formation et de dynamique de la conscience, certains ressemblent étroitement à des mécanismes considérés par Marx comme étant constitutifs des phénomènes idéologiques. Il s'agit tout particulièrement des mécanismes de transposition ou projection et de rationalisation. Voir à cet égard, Larrain, Jorge, *The Concept of Ideology*, Hutchinson, London, 1979, pp. 83/88.

<sup>3</sup> "Ce développement -écrit Lacan en se référant au processus de structuration de l'être humain- est vécu comme une dialectique temporelle qui décisivement projette en histoire la formation de l'individu : le *stade du miroir* est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation -et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité, -et à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental". Lacan, Jacques, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 97. Rappelons que pour Lacan l'image du miroir représente pour l'être humain -à la différence de ce qui arrive au singe qui l'élimine immédiatement du champ de son agir- une condition nécessaire dans la structuration de son être ainsi que de la mise en place de son monde d'objets aussi bien symboliques qu'instrumentaux.

certaines positions discursives pour le sujet. Cette impossibilité exprimerait ou signifierait l'impossibilité pour le sujet d'exprimer son désir. Ainsi, chez Lacan, constitution du sujet ordre symbolique, langage, et assujettissement s'articulent dans une théorie qui reprend, dans le domaine de la psychologie, la problématique sémiotique de l'idéologie.

L'intérêt de cette problématique est qu'elle saisit et explore le rapport fondamental qui existe entre l'être humain comme être possédant une conscience, une subjectivité, un "esprit", ou une psyché, l'ordre ou la dimension idéationnelle, y compris sa composante imaginaire, et le langage. Deux dangers au moins guettent cependant en permanence cette problématique. Le premier est celui d'assimiler la dimension idéationnelle à l'idéologique, le deuxième de concevoir la production du sujet par le symbolique comme pure détermination de sa subjectivité.

Nous avons déjà vu dans la section 6.3. précédente que, par exemple chez Althusser, la théorie de la constitution idéologique des individus en sujets ne laisse pas de place pour l'explication des phénomènes de changement et de transformation des sujets. Si la théorie s'avère alors intéressante pour l'explication des mécanismes de reproduction sociale, elle s'avère en même temps impuissante à saisir la dynamique des processus de changement. À l'origine d'une telle impuissance se trouve sans doute une conception simple de la production du sujet par le symbolique corrélative ou résultante d'une conception simple du symbolique.

Le symbolique ne produit pas, en effet, un sujet cohérent, unifié, homogène, mais un sujet contradictoire, conflictif, dont la cohérence et l'unité sont, dans le meilleur des cas, une visée ou un objectif<sup>1</sup>. Mais si le symbolique ne produit pas un sujet cohérent, unifié et homogène c'est parce que lui-même ne constitue pas un champ doté de ces attributs. Au contraire, au sein de toute formation sociale l'idéationnel se présente comme un domaine traversé par les contradictions, les conflits, et l'hétérogénéité de significations, et ce phénomène s'exprime matériellement dans les langages. Il n'y a pas qu'une multiplicité de langages dans toute formation sociale, mais aussi une multiplicité de possibilités significatives, socialement et historiquement déterminées, dans chaque langage. C'est au sein d'un tel champ que les individus sont toujours produits en tant que sujets, et s'y développent.

---

<sup>1</sup> S'ouvre ici, bien entendu, une vaste problématique que nous ne pouvons que signaler et qui sous-tend aussi la question de l'identité du sujet. Il s'agit d'une problématique qui relève autant de la psychologie que de la philosophie, mais qui intéresse aussi la sociologie, car la question du sujet des actions ne se restreint pas aux individus, mais comme nous l'avons vu dans le chapitre 4 de la première partie de cet ouvrage, s'élargit aux groupes, aux formations sociales, et même aux systèmes de formations sociales. Pour une analyse philosophique de la constitution de l'identité des communautés et, en particulier, du rôle de la narration historique dans cette constitution voir, par exemple, Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, volume III : Le temps raconté, Éditions du Seuil, Paris, 1985, section II, ou Carr, David, *Time, Narrative and History*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1986.

L'assimilation de la dimension idéationnelle à l'idéologique, de son côté, fait de l'être humain un être idéologique. Si l'idéologique est caractérisé alors par un effet essentiel de méconnaissance, l'être humain se voit défini comme un être qui nécessairement et inéluctablement se méconnaît, vit dans la déformation, la fiction, ou l'aliénation. C'est chez Lacan qu'une telle assimilation semble avoir lieu. Dans cette perspective, l'idéologique et, plus généralement l'idéationnel ou symbolique est conçu d'abord et avant tout comme relevant des seuls mécanismes psychiques ou, en tout cas, comme trouvant leur fondement dernier dans ces mécanismes. Le psychologisme de la perspective trouve sa source chez Freud lui-même et conduit à une évacuation de l'analyse des facteurs sociohistoriques dans les phénomènes de déformation ou d'aliénation. Davantage, comme c'est le cas chez Freud, les phénomènes de déformation ou d'aliénation sociale et culturelle deviennent subordonnés à des phénomènes d'ordre purement psychologique <sup>1</sup>.

Le danger de psychologisation des phénomènes sociaux ne peut être contourné dans le contexte de cette problématique qu'en faisant de l'idéologique un sous-domaine de l'idéationnel ou du significatif, une classe particulière d'effets qui, certes, se caractérisent par leur rapport à la subjectivité, mais qui n'épuisent nullement le contenu de celle-ci.

### 9.3. Les "fonctions" de l'idéologie

[Retour à la table des matières](#)

Les phénomènes idéologiques, avons-nous signalé dans la section 9.1. de ce chapitre, peuvent être considérés, suivant la perspective que l'on privilégie, comme des phénomènes d'ordre sémiotique, cognitif ou politique. Dans la section précédente, nous avons examiné la problématique qui se dégage de la perspective sémiotique de l'idéologie sous la forme de question du rapport entre idéologie et subjectivité. Dans cette section, nous examinerons celle qui porte sur le rôle ou la fonction de l'idéologie dans la reproduction, le changement ou la transformation de la forme des rapports sociaux et qui privilégie ainsi la dimension ou l'ordre politique. Bien entendu, l'idéologie apparaît toujours reliée à l'idéationnel, à la subjectivité, ou à la conscience, mais il s'agit dans cette perspective d'examiner plutôt les effets des formes idéologiques de conscience sur l'ordre ou l'organisation sociale.

Une première et importante ligne de partage au sein de cette problématique affecte la notion même d'idéologie. Car l'idéologie peut être définie comme une

---

<sup>1</sup> Voir, à cet égard, surtout Freud, Sigmund, *Totem et tabou*, Payot, Paris, 1947, et *Malaise dans la civilisation*, Presses universitaires de France, Paris, 1972.

forme particulière de conscience sociale parce que reliée à des classes sociales, voire à des groupes sociaux, ou bien elle peut être définie comme une forme générale de conscience sociale et apparaître ainsi reliée à la société dans son ensemble. Dans le premier cas, l'origine de l'idéologie se trouve dans la *position* sociale particulière dans laquelle se trouve la classe ou le groupe en question, dans le deuxième cas cette origine se trouve dans la *structure sociale* elle-même.

La définition de l'idéologie comme forme particulière de conscience sociale peut présenter deux variantes. Dans la première, l'idéologie de la classe ou du groupe social en question est conçue surtout comme un effet de la position sociale sur la perception des phénomènes et leur conceptualisation. Ainsi, va-t-on dire, un ouvrier ne peut pas avoir la même idéologie qu'un paysan ou qu'un employé. Dans la deuxième variante, l'idéologie sera conçue surtout comme un effet des intérêts spécifiques de la classe ou du groupe découlant de leur position sociale. Ainsi, va-t-on dire, les capitalistes n'ont pas et ne peuvent pas avoir la même idéologie que les ouvriers, les paysans ou les employés parce que leurs intérêts sont différents. Si la première variante rapproche la conception de l'idéologie comme forme particulière de conscience sociale de la conception de l'idéologie comme forme générale de conscience en ce que, dans les deux cas, l'idéologie est saisie comme un produit objectif, indépendant de la volonté des individus, la deuxième variante tend à concevoir l'idéologie comme un *instrument* -de domination, dans le cas de l'idéologie des classes dominantes, de résistance et de lutte dans le cas de l'idéologie des classes dominées- ou, en tout cas, à l'insérer dans une finalité de type stratégique. Une bonne partie des analyses politiques s'attache à l'examen de la manière dont les classes ou les groupes dominants exercent leur domination via l'endoctrinement et la manipulation idéologiques. On attribue alors à l'idéologie un rôle ou une fonction parfois décisive dans la reproduction de la forme des rapports sociaux de production <sup>1</sup>.

La définition de l'idéologie comme forme générale de la conscience sociale présente elle aussi deux variantes. Dans la première, cette forme générale de conscience a comme rôle l'intégration ou la cohésion sociale nécessaire au fonctionnement même des sociétés. Elle s'inscrit donc surtout dans une perspective fonctionnaliste et, implicitement ou explicitement, assimile culture et idéologie. Nous examinerons cette position dans la section suivante consacrée justement à la problématique du rapport entre culture et idéologie. Dans la deuxième variante de cette perspective, la forme générale de conscience qu'est l'idéologie s'inscrit dans les processus de reproduction de la domination d'une classe. Dans cette variante, l'assujettissement qu'engendre à son niveau l'idéologie n'est pas donc un phénomène de type instrumental, mais objectif et dépendant de la structure même de la société en question.

---

<sup>1</sup> Pour un exemple de conception instrumentaliste de l'idéologie voir Miliband, R., *The State in Capitalist Society*, London, 1969. Lénine a aussi, peut-être pour la première fois, utilisé la notion d'"idéologie" comme arme dans la lutte des classes.

L'exemple le plus clair de cette variante se trouve dans la théorie de la reproduction de Louis Althusser <sup>1</sup>. Suivant cette théorie, la structure du mode capitaliste secrète les formes idéologiques qui assurent sa propre reproduction <sup>2</sup>. Certes, le problème est alors d'expliquer comment des formes idéologiques produites objectivement, c'est-à-dire indépendamment d'intérêts de classe spécifiques peuvent avoir des effets de reproduction d'intérêts de classe spécifiques -ceux de la classe dominante-. La théorie de l'assujettissement idéologique proposée par Althusser - voir la section 6.3. de cette partie- ne permet pas de résoudre ce problème, car elle vise le mécanisme *général* de l'assujettissement -y compris dans des sociétés non classistes - et ne permet donc pas de comprendre les phénomènes particuliers, historiquement déterminés, de domination sociale. En ce sens, la notion althussérienne de l'idéologie comme "ciment" social a pu être rapprochée par certains critiques de la notion fonctionnaliste de l'idéologie <sup>3</sup>.

La thèse de l'idéologie dominante peut être considérée, du point de vue de la problématique que nous examinons, comme une tentative d'articuler une théorie de l'idéologie comme forme particulière de conscience sociale à une théorie de l'idéologie comme forme générale de conscience, une perspective objectiviste de l'idéologie à une perspective instrumentaliste ou stratégique. À cet égard, les propositions avancées par Antonio Gramsci revêtent une importance singulière.

Pour Gramsci, les classes sociales historiquement décisives -la bourgeoisie et le prolétariat, par exemple-, de par leur position dans la structure sociale dévelop-

<sup>1</sup> Telle qu'elle se trouve surtout développée in Althusser, Louis, "Idéologie et appareils idéologiques d'État", *ibid.*

<sup>2</sup> "Dans toute société, affirme Althusser, on constate (...) l'existence d'une activité économique de base, d'une organisation politique, et de 'formes idéologiques' (religion, morale, philosophie, etc.). *L'idéologie fait donc organiquement partie, comme telle, de toute la totalité sociale* (...). Les sociétés humaines secrètent l'idéologie comme l'élément et l'atmosphère même indispensables à leur respiration, à leur vie historique". Althusser, Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965, pp. 238-39. Marx et Engels semblent bien adhérer à une conception objectiviste, c'est-à-dire non volontariste et non instrumentale de l'idéologie comme le montre un passage célèbre de *l'Idéologie allemande* : "Et, si dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique". Marx, Karl -Engels, Friedrich, *Idéologie allemande, ibid.*, pp. 50/51. Mais c'est surtout dans le *Capital* avec la théorie du fétichisme de la marchandise qu'une telle conception objectiviste trouve son expression la plus achevée. Voir Marx, Karl, *Le capital, ibid.*, Livre Ier, section première, 1. La marchandise, D.4. Le fétichisme de la marchandise et son secret.

<sup>3</sup> Voir, par exemple, Rancière, Jacques, "Pour mémoire : sur la théorie de l'idéologie (1969), in *La Leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris, 1975. La fonction de "ciment" ou de "cohésion" de l'idéologie est affirmée encore par Poulantzas : "L'idéologie, se glissant dans tous les étages de l'édifice social, a cette fonction particulière de *cohésion* en établissant au niveau du vécu des agents des rapports évidents-faux, qui permettent le fonctionnement de leurs activités pratiques -division du travail, etc.- dans l'unité d'une formation". Poulantzas, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales, ibid.*, tome II, p. 28.

pent une vision du monde -que, d'ailleurs, leurs intellectuels, les intellectuels "organiques", ont comme fonction d'articuler conceptuellement. Il s'agit donc, chez Gramsci, d'une perspective de la conscience sociale comme conscience particulière d'une classe découlant objectivement de la situation de celle-ci dans la structure sociale. Mais, au cours de la lutte des classes, et comme une dimension décisive de celle-ci, les classes se doivent d'imposer leur vision du monde. En fait, pour Gramsci, une classe devient hégémonique dans la société lorsqu'elle réussit à imposer sa vision du monde, lorsque sa conscience sociale particulière devient conscience générale, en d'autres termes lorsque son idéologie devient dominante. La thèse de l'idéologie dominante signifie donc qu'une forme de conscience devient générale non pas parce qu'elle a été produite objectivement pour tous les membres de la société, mais parce qu'une classe sociale a réussi à la généraliser au cours d'une lutte idéologique. Certes, comme nous l'avons déjà vu dans la section 8.5. de cette partie, le pouvoir politique n'est pas pour Gramsci fondé sur la seule adhésion idéologique : il suppose une combinaison de commandement et d'imposition par la violence, et de direction et de contrôle idéologique. Il n'en demeure pas moins qu'en ce qui concerne au moins l'Occident, l'hégémonie est pensée par Gramsci comme subordination idéologique des classes dominées et domination des classes dominantes exercée surtout par adhésion et consentement <sup>1</sup>.

La thèse de l'idéologie dominante, qui a influencé d'une manière décisive l'analyse marxiste ou néo-marxiste des sociétés capitalistes contemporaines <sup>2</sup> a été l'objet d'une critique radicale, théorique aussi bien qu'empirique, par N. Abercrombie, S. Hill et B. S. Turner <sup>3</sup>. Si au niveau théorique ces auteurs examinent les faiblesses de cette thèse -ainsi, par ailleurs, que celles des théories sociologiques académiques de la culture commune-, c'est au niveau empirique de l'analyse des sociétés féodales et des sociétés du capitalisme primitif et tardif que la critique de la thèse de l'idéologie dominante prend son ampleur. Car, selon les auteurs, la domination de classe s'est exercée dans ces sociétés non pas par l'imposition d'une conscience, mais par d'autres mécanismes (la primogéniture dans les sociétés féodales, la répression politique, le réformisme et les divisions au sein de la classe ouvrière dans la société victorienne, et un mélange d'incorporation idéologique et d'autres mécanismes dans le cas des sociétés du capitalisme tardif). Les auteurs en concluent que le contrôle politique et économique des classes dominées est de loin plus important que l'intégration idéologique dans l'explication de la domination. Si la thèse de l'idéologie dominante présente un intérêt, affirment-ils, celui-ci se trouve dans la fonction de l'idéologie dominante d'assurer la cohé-

<sup>1</sup> *Gramsci dans le texte*, recueil sous la direction de François Ricci avec Jean Bramant, Éditions sociales, Paris, 1975.

<sup>2</sup> Dans la section 9.5. nous nous référerons à la problématique de la légitimation développée par Jürgen Habermas et qui, d'un certain point de vue ou par certains aspects rejoint la théorie de l'idéologie dominante.

<sup>3</sup> Abercrombie, Nicholas - Hill, Stephen - Turner, Bryan S., *The Dominant Ideology Thesis*, London, George Allen & Unwin, 1980.

sion des classes dominantes elles-mêmes, mais non pas la cohésion de la société dans son ensemble.

Chacune des conceptions que nous venons de décrire synthétiquement implique la généralisation d'un aspect observable ou que l'on peut valablement postuler de la réalité sociale. Or, ces aspects sont loin d'être dans un rapport d'exclusion mutuelle, c'est pourquoi une étude des "fonctions" de l'idéologie peut et doit tenir compte de leur complémentarité ou articulation. Certaines analyses comme, par exemple, celui de Marx du fétichisme de la marchandise montrent que des effets de la structure sociale peuvent affecter *l'ensemble* des consciences des agents <sup>1</sup>. Il n'est donc pas erroné de parler de l'idéologie comme forme *générale* de conscience sociale objectivement produite par la structure sociale si, et seulement si cette forme générale n'est pas pensée comme forme unique. Il serait même convenable d'introduire la notion de "matrice idéologique" pour désigner les effets structuraux généraux d'une structure sociale -ou d'un mode de production de la socialité (voir la section 9.4. de la première partie de cet ouvrage). Mais toutes les analyses de phénomènes aussi quotidiens et élémentaires que ceux de la perception montrent que la position de l'agent a des effets sur l'observation qu'il réalise et sur l'interprétation qu'il avance de ses observations. La *situation sociale* de l'agent produit donc aussi des effets de position et de disposition -pour employer les termes de Boudon- qui sont essentiels dans l'explication de la forme des idéologies <sup>2</sup>. On pourrait donc distinguer des effets *généraux* de situation produits par la structure sociale pour l'ensemble des consciences, et des effets *particuliers* suivant la situation particulière des agents dans la structure -notamment la situation de classe- et trouvant leur origine aussi dans la structure.

Mais les contenus de la conscience des agents ne se réduisent nullement aux effets objectivement induits par la structure sociale, soient-ils généraux ou particuliers : la conscience a une activité propre qui s'exerce aussi sur ces effets. En particulier, la conscience a une activité de conceptualisation et d'articulation systémique qui n'est pas dépourvue, bien au contraire, d'un dynamisme conflictif <sup>3</sup>. C'est en tenant compte de cette activité de la conscience que l'idéologie peut et

<sup>1</sup> "Le caractère mystérieux de la forme marchande consiste donc simplement en ce qu'elle renvoie aux hommes les caractères sociaux de leur propre travail, en les présentant comme des caractères objectifs des produits mêmes du travail, comme des propriétés sociales naturelles de ces choses, et par conséquent, de la même manière, le rapport social des producteurs à l'ensemble du travail, comme rapport social extérieur à eux, rapport entre objets". Marx, Karl, *Le capital*, *ibid.*

<sup>2</sup> Boudon réserve le terme d'"effets de position" pour les effets de la situation particulière de l'agent sur sa perception, et le terme d'"effets de disposition" pour ceux qui affectent ses interprétations. Voir Boudon, Raymond, *L'idéologie*, Fayard, Paris, 1986, chap. 5.

<sup>3</sup> Gramsci a insisté sur cet aspect, d'une part en précisant la notion d'intellectuel -tous les êtres humains sont des intellectuels si, par intellectuel, on fait référence à l'activité réflexive de la conscience-, d'autre part en parlant de la conscience comme "champ de bataille" entre conceptions différentes du monde. Voir Gramsci, Antonio, *Oeuvres choisies*, Éditions sociales, Paris, 1959.

doit aussi être saisie comme construction des agents -y compris dans ses aspects instrumentaux ou stratégiques. La lutte idéologique s'y insère alors comme expression de la volonté subjective de groupes sociaux ou de classes sociales de reproduire, changer ou transformer la forme des rapports dans lesquels ils se trouvent engagés.

Dans cette activité de conceptualisation et d'articulation systémique, certains individus jouent, de par la division du travail social, un rôle particulier : les intellectuels. Gramsci a sans doute le mérite d'avoir rappelé que l'activité intellectuelle est une activité générale humaine et que, par conséquent, chaque être humain conceptualise, examine et systématise des idées, des croyances, des règles morales ou éthiques, etc. Mais il n'en demeure pas moins que des opérations plus complexes de création, conceptualisation, examen et systématisation d'idées, de croyances, de règles, etc., ont échoué, et continuent à échouer en vertu d'une division du travail à certains individus qui constituent dès lors une catégorie sociale - la catégorie des intellectuels. La richesse, la systématisme et la validité d'un ensemble d'idées constituent des qualités importantes dans la force de persuasion d'une construction intellectuelle. C'est la raison pour laquelle les intellectuels "organiques" liés à des classes sociales ou à des groupes sociaux engagés dans des luttes idéologiques jouent, comme l'a signalé Gramsci, un rôle de la plus grande importance. La notion d'"hégémonie" introduite par Gramsci permet de saisir l'importance des facteurs idéologiques et plus généralement idéationnels dans la dynamique des luttes sociales. Mais l'hégémonie idéologique ou idéationnelle ne doit pas non plus être élevée au rang de condition de la domination ou du pouvoir social -ni de condition suffisante ni même de condition nécessaire-.

Que l'hégémonie idéologique n'est pas une condition suffisante, c'est Gramsci lui-même qui le signale lorsqu'il examine le rôle de la répression et de la violence qui se matérialise dans l'institution de l'État. Qu'elle n'est pas une condition nécessaire de la domination ou du pouvoir, c'est la critique de la thèse de l'idéologie dominante telle que menée par Abercrombie, Hill et Turner qui le fait penser. Cette critique a le mérite de rappeler, avec des analyses empiriques pertinentes, que des mécanismes non idéationnels peuvent jouer un rôle plus décisif dans l'assujettissement et la domination. L'hypothèse qu'ils avancent concernant le rôle de l'idéologie des classes dominantes dans la cohésion de la classe dominante elle-même ne manque certainement pas d'intérêt. Mais si des mécanismes non idéationnels peuvent parfois jouer un rôle plus décisif dans l'assujettissement et la domination, il ne s'ensuit nullement que les facteurs idéologiques ont alors un effet nul ou négligeable <sup>1</sup>. Il relève de l'analyse concrète, conjoncturelle, de rep-

---

<sup>1</sup> Dans le *Foreword* de l'ouvrage d'Abercrombie, Hill et Turner, Tom Bottomore fait une observation du même genre : "If the 'dominant ideology thesis' in its strong version should be rejected (...) this does not imply that there is no virtue at all in a weaker version of the thesis, asserting what I would describe as the negative influence of a dominant ideology. By this I mean the capacity of such an ideology, not to bring about social integration, or even to reinforce the cohesion of a dominant class (these would be positive functions), but to inhibit and confuse

rer les divers facteurs qui "travaillent" dans la reproduction, le changement ou la transformation de la forme des rapports sociaux, et de mesurer leur importance relative.

## 9.4. Culture et idéologie

[Retour à la table des matières](#)

Tout comme le concept de l'idéologie, celui de la culture se voit affecté d'une remarquable polysémie. Il sert d'ailleurs à former le concept d'une importante perspective sociologique ou anthropologique : le culturalisme. Avant d'examiner le rapport entre culture et idéologie, il est donc convenable d'introduire un certain ordre dans l'univers significatif de ce concept.

Au terme de "culture" s'attachent deux connotations majeures, l'une signifiant une action productive, l'autre les résultats de cette action. Dans sa connotation productive, le terme de "culture" désigne d'abord l'action de cultiver la terre, mais aussi, et plus généralement, celle de faire croître certains éléments ou certaines propriétés. C'est dans cette acception générale que trouve sa place la notion plus particulière de la culture comme développement des propriétés intellectuelles, comme croissance de l'esprit. D'où l'autre connotation majeure du terme lorsqu'il désigne l'ensemble des résultats de cette action, c'est-à-dire l'ensemble des aspects intellectuels ou spirituels soit d'un individu, soit d'une société, soit d'une civilisation. Dans cette connotation se greffe l'acception anthropologique du terme lorsque la culture vient à désigner non seulement ces aspects intellectuels, mais l'ensemble des formes *acquises* de comportement social, depuis les formes idéelles ou intellectuelles jusqu'aux manières de s'habiller ou de manger, en passant par la langue, la technique, etc.<sup>1</sup> Dans son sens général, l'acception anthropologique du terme de "culture renvoie à l'héritage social de tout le genre humain et le "culturalisme" désignera alors la perspective sociologique ou anthropologique qui privilégie la dimension culturelle et, plus exactement, la dimension idéationnelle dans l'explication des phénomènes sociaux. Dans son sens particulier, l'acception anthropologique du terme renvoie à un type spécifique d'héritage social qui coïncide habituellement avec les limites d'une formation sociale ou d'une "civilisation" - comme dans les expressions "culture grecque" ou "culture orientale"-.

---

the development of the counter ideology of a subordinate class". Abercrombie, Nicholas - Hill, Stephen - Turner, Bryan S., *The Dominant Ideology Thesis, ibid.*, p. x.

<sup>1</sup> Cette acception anthropologique est due à E. B. Tylor qui définit ainsi le concept de la culture : "That complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society". Tylor, E.B., *Primitive Culture*, London, 1871, vol. I, p. 1.

Nous avons donc en fait deux acceptions majeures du terme, l'une privilégiant les aspects idéationnels, voire purement intellectuels ou de savoir du comportement humain -acception commune du terme-, l'autre privilégiant les aspects socialement construits et hérités de ce comportement. Les deux acceptions font cependant référence, chacune à sa manière, au phénomène distinctif des sociétés humaines par rapport à d'autres sociétés animales, à savoir le rôle des représentations dans le comportement humain et, par là, de l'acquis sur l'instinctif. Dès lors s'instaure l'opposition devenue classique entre culture et nature, l'être humain, ou l'humanité de son être appartenant radicalement au monde de la culture.

Dans la mesure où la culture est rapportée d'une manière ou d'une autre à l'univers représentationnel ou idéationnel, la question se pose de savoir s'il faut concevoir la culture en tant qu'activité comme pure activité des individus, ou comme activité déterminée ou conditionnée par des facteurs extra idéationnels. La première conception caractérise l'idéalisme ou le constructivisme, la deuxième le matérialisme ou le réalisme. La perspective sociologique et anthropologique dite culturaliste s'inscrit dans une conception idéaliste ou constructiviste, car elle fait de la dimension représentationnelle, idéationnelle, ou symbolique la dimension déterminante dans l'explication des phénomènes sociaux <sup>1</sup>.

Comme nous l'avons signalé dans la section 9.1. précédente, une conception idéaliste ou constructiviste de l'activité productrice de représentations ne laisse pas de place pour une problématique de l'idéologie, car cette problématique suppose, d'abord et avant tout, que l'univers représentationnel ou idéationnel est, d'une manière ou d'une autre, déterminé ou conditionné par les dimensions non idéationnelles de l'activité humaine. Il s'ensuit que le culturalisme ne peut pas logiquement thématiser le rapport entre culture et idéologie. Mais, d'un autre côté, et comme nous l'avons aussi signalé dans la section 9.1., la conception matérialiste ou réaliste tend à soumettre toute forme de construction significative à une détermination non idéelle et, par là, à faire de toute représentation ou construction symbolique une construction idéologique, donc à faire coïncider culture et idéologie. En dehors de ces positions en quelque sorte extrêmes, les rapports entre culture et idéologie et, plus généralement, entre culture et société ont été envisagés dans des perspectives multiples. Nous examinerons trois de ces perspectives à cause de leur particulier intérêt ou importance.

La première est représentée par le fonctionnalisme. Le fonctionnalisme rattache la culture au système social en lui accordant la fonction décisive d'adaptation et/ou d'intégration. Chez les anthropologues fonctionnalistes, pour qui la culture se définit comme ensemble des comportements acquis, comme héritage social, la culture est ce qui permet à l'individu humain de s'adapter autant à l'environnement

---

<sup>1</sup> Lévi-Strauss exprime cette idée de la manière suivante : "Que l'anthropologie se proclame 'sociale' ou 'culturelle', elle aspire toujours à connaître *l'homme total*, envisagé, dans un cas, à partir de ses *productions*, dans l'autre, à partir de ses *représentations*". Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p. 391.

naturel qu'à la société dans laquelle il vit <sup>1</sup>. Chez les sociologues fonctionnalistes, pour qui la culture tend à se caractériser plutôt par les contenus idéationnels ou représentationnels et, en particulier, par ces contenus idéationnels spécifiques que sont les croyances et les valeurs la culture est ce qui permet et assure l'intégration d'un groupe social. Chez les uns comme chez les autres, le concept de la culture suppose un système *unique* de représentations ayant une *fonction* (d'intégration ou d'adaptation) par rapport au *tout* d'une société. En d'autres termes, la culture est conçue comme culture commune au service de tous. Bien que le terme d'"idéologie" n'appartient pas au vocabulaire de cette perspective, la culture joue le rôle d'élément voire même d'élément décisif dans la reproduction de l'ordre social attribué habituellement à l'idéologie.

La conception de la culture comme culture commune au service de tous appartient, *via* le fonctionnalisme, aux perspectives organicistes de la société. Mais, plus particulièrement, elle naît et se développe dans la sociologie française du XIXe siècle. Henri Saint-Simon (1760-1825) est celui qui, probablement pour la première fois, avance l'idée de trois époques sociales caractérisées par trois niveaux de culture ou de pensée. Cette idée est reprise par Auguste Comte et énoncé sous la forme de "loi des trois états". Selon cette loi, chaque grande période historique se caractériserait par une forme particulière de pensée (théologique, métaphysique et positive, respectivement) <sup>2</sup>. Enfin, chez Émile Durkheim, l'idée de "conscience collective" et l'hypothèse du rôle des valeurs dans la question de l'intégration sociale constituent un *leit motif* dans l'ensemble de son oeuvre. C'est pourtant avec T. Parsons que ce rôle du système de valeurs, de normes et de significations devient décisif dans l'explication de la cohésion d'une société. En effet pour Parsons, la stabilité d'un système social se fonde sur l'intériorisation par les individus des *patterns* culturels qui font partie de l'appareil symbolique général <sup>3</sup>.

Dans les théories de l'idéologie dominante, le système de valeurs, de normes et de significations joue aussi un rôle parfois, sinon généralement, considéré décisif dans le maintien de la stabilité ou de l'ordre social, mais à la différence des

<sup>1</sup> Ainsi chez Linton, par exemple : "L'héritage social, c'est-à-dire la culture, des êtres humains a ainsi acquis une double fonction. Il contribue à adapter l'individu à la fois à sa place dans la société et à son environnement naturel". "Incorporer l'individu au groupe et lui apprendre l'une ou l'autre des activités spécialisées nécessaires au bien-être du groupe, telles sont les fonctions essentielles de l'héritage social de l'homme". Linton, Ralph, *De l'homme*, Les éditions de minuit, Paris, 1968, pp. 106 et 107.

<sup>2</sup> Et même par des sentiments dominants : à la phase théologique correspondrait l'attachement, à la phase métaphysique, la vénération, et à la phase positive (ou scientifique), la bénévolence. L'idée d'étapes caractérisées par des formes de pensée dominantes se trouve déjà dans les *Opuscules* de jeunesse de Comte, republiés dans le tome IV du *Système de politique positive*, Paris, 1929.

<sup>3</sup> Il s'ensuit que l'équilibre du système social dépend "of the processes of socialisation by which actors acquire the orientations necessary to the performance of their roles in the social system". Parsons, Talcott, *The Social System*, London, 1951, p. 491.

perspectives fonctionnalistes, (a) la culture n'est pas conçue comme culture commune puisque l'idée même d'idéologie dominante suppose celle d'idéologie dominée, (b) la culture n'est pas conçue comme culture au service de tous, mais au service de la classe ou du groupe dominant, (c) la notion de "fonction" (d'adaptation ou d'intégration) n'y est pas rigoureusement applicable dans la mesure où ces théories de l'idéologie dominante s'inscrivent dans des perspectives non organicistes de la société : dans des paradigmes du conflit plutôt que de l'intégration. Il n'en demeure pas moins que, tout comme les perspectives fonctionnalistes, ces théories ont tendance à assimiler culture(s) et idéologie(s) en raccordant tout système de valeurs, de normes et de significations à la problématique de la stabilité sociale – du maintien, soit de l'ordre (fonctionnalisme), soit de la domination (théories de l'idéologie dominante)- et en octroyant à ces systèmes un rôle décisif dans ce maintien.

La définition anthropologique de la culture comme ensemble des comportements acquis donne à celle-ci un champ pratiquement inépuisable d'objets puisque, dans le cas du comportement humain, l'instinctif occupe la place la plus réduite. Mais cette définition situe aussi la culture au niveau premier et le plus élémentaire de ce comportement au niveau des catégories perceptuelles elles-mêmes, car comme l'a montré l'anthropologie cognitive, ces catégories connaissent des variations importantes suivant les cultures. On pourrait ajouter à ce niveau les catégories conceptuelles grâce auxquelles les individus organisent leur monde et qui s'expriment généralement sous la forme de systèmes de classifications. Si l'on restreint le terme de "culture" à ces catégories perceptuelles et conceptuelles et aux systèmes qui en découlent, il est alors possible de réserver le terme d'"idéologie" aux croyances et aux explications dont ces catégories sont l'objet. Dans une telle perspective, la culture ne coïncide pas avec l'idéologie et celle-ci se présente comme une élaboration des expériences, comme des "modèles" d'explication ou d'interprétation de la expérience <sup>1</sup>. Suivant M. Fournier, qui propose un tel emploi du terme d'"idéologie", dans les sociétés modernes le développement de la culture savante et de la science aurait permis une différenciation organique de l'idéologie par rapport aux autres niveaux et, davantage, une réduction de son domaine à l'interprétation et explication des rapports sociaux dans la mesure où l'interprétation et l'explication de la nature reposent de plus en plus sur les scien-

---

<sup>1</sup> La distinction entre la manière dont les individus organisent leur expérience et la manière dont ils interprètent ou expliquent cette expérience se trouve, par exemple, in Goodenough, W.H., *Culture, Language and Societies*, AddisonWesley Publishing Co., 1971, p. 22. On peut trouver une distinction semblable in Black, M.B., "Belief Systems", in Honigmann, J.J., *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, FRand McNally College Publishing Co., 1974, pp. 509-578. Conklin a appelé ces modèles d'interprétation ou d'explication "ethnomodèles". Voir Tyler, S., *Cognitive Anthropology*, New York, Hott, Rinehard and Winston, 1969.

ces. Ce serait pourquoi l'idéologie serait devenue un enjeu et un instrument de la lutte des classes <sup>1</sup>.

Si dans cette perspective l'idéologie apparaît comme une élaboration seconde par rapport aux catégories perceptuelles et conceptuelles qui définissent la culture, d'autres perspectives inversent ce rapport en situant l'idéologie à un niveau premier et plus profond. C'est dans la sémiologie que se sont développées ces perspectives. La sémanalyse proposée par J. Kristeva en constitue un exemple. Dans la sémanalyse l'intérêt est porté non pas sur ce qu'un texte signifie, mais sur la question de savoir comment il signifie. Pour Kristeva, un texte n'a pas un sens déjà là structuré, mais le sens y est plutôt en devenir. D'abord, cet engendrement du sens s'inscrit dans un corpus : la notion d'"intertextualité" sert à penser la manière dont un texte "travaille" avec autres textes pour produire du sens. Mais, d'autre part, tout texte n'est qu'un "pheno-texte", un phénomène de surface qui suppose un "geno-texte" comme son fondement. Ce "geno-texte" est la productivité signifiante et le site de l'activité idéologique <sup>2</sup>. Pour la sémanalyse, l'idéologie est donc activité productrice de sens et, par conséquent, elle est présente dans le processus de constitution de chaque signe.

Chez Roland Barthes cette idée prend la forme d'une distinction entre deux systèmes et deux niveaux : celui de la connotation, et celui de la dénotation. Le système de la connotation constitue le niveau profond, celui où est produit le sens premier. Le système de la dénotation constitue le niveau de surface, même s'il produit l'illusion d'être celui du sens premier. Cette illusion est pour Barthes l'illusion à proprement parler idéologique. L'idéologie serait donc présente dans la constitution de chaque signe et consisterait dans la réduction de la production du sens à une seule signification : la signification de surface <sup>3</sup>.

Nous retrouvons dans ces perspectives les dimensions privilégiées dans la problématique de l'idéologie auxquelles nous nous sommes référés dans la section 9.1. de ce chapitre. Ainsi, la perspective fonctionnaliste privilégie la dimension politique en examinant la culture à la lumière de son rôle dans l'intégration sociale et l'adaptation de l'individu. Les théories de l'idéologie dominante, tout en se situant dans la même dimension politique, corrigent ce postulat en examinant les mécanismes idéationnels de la subordination sociale et de l'adaptation à des systèmes de pouvoir. Dans les perspectives sémiologiques, pour leur part, la production du sens occupe la place centrale dans l'étude des phénomènes idéationnels. Dans ces perspectives, ou bien l'idéologie est pensée comme production significative seconde, ou bien comme système productif profond et décisif. Si l'idéologie réfère à un mécanisme profond, et si elle est associée à des phénomènes d'illusion

---

<sup>1</sup> Fournier, Marcel, "Discours sur la culture et intérêts sociaux", *Sociologie et sociétés*, vol. XI, No. 1, avril 1979, p. 81. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>2</sup> Kristeva, Julia, *La révolution du langage poétique*, Seuil, Paris, 1974, p. 103.

<sup>3</sup> Barthes, Roland, *S/Z*, Cape, Paris, 1974, p. 9.

ou de méconnaissance, alors la dimension cognitive entre en jeu y compris par rapport à l'ensemble de l'univers idéationnel. La position que nous soutenons dans cet ouvrage peut se résumer, par rapport à ces perspectives, de la manière suivante :

1. contre le fonctionnalisme, la culture n'est pas saisie comme culture commune au service de tous (rôle d'intégration sociale et d'adaptation de l'individu), mais comme univers où coexistent des formes et des contenus idéationnels divers et même contradictoires. (C'est la notion de "formation idéationnelle"). Cette diversité renvoie à celle des intérêts, des objectifs et des expériences des agents sociaux -individus, groupes et, tout particulièrement, classes-.

2. Mais contre les théories de l'idéologie dominante, ni la culture doit être réduite aux mécanismes de production de la subordination sociale et de l'intégration à des systèmes de pouvoir ni, non plus, ces mécanismes doivent être conçus comme des mécanismes purement ou strictement idéationnels.

3. Si l'idéologie constitue une élaboration (explication et interprétation) de l'expérience et, en ce sens, est à distinguer de la culture -définie par les catégories perceptuelles et intellectuelles d'appréhension du monde-, toute élaboration de l'expérience n'est pas idéologique : l'idéologie réfère à l'explication et l'interprétation de la forme des rapports sociaux. D'ailleurs, il est difficile de distinguer entre catégories perceptuelles et conceptuelles d'une part, et modèles d'explication et d'interprétation d'autre part, observation et interprétation étant intimement liées.

4. Si l'explication et l'interprétation de la forme des rapports sociaux constituent le noyau ou la "matrice" d'une formation idéationnelle, elles se situent à un niveau premier et profond, mais ne sont pas nécessairement la conséquence d'une illusion et ne comportent donc pas nécessairement une déformation ou une méconnaissance. Ces phénomènes d'illusion, déformation ou méconnaissance se trouvent historiquement déterminés ou conditionnés ou, exprimés d'une autre manière, correspondent à des modes de production de la socialité et à des places dans ces modes particuliers. Nous examinons ce problème dans la section 9.6. de ce chapitre.

## 9.5. La problématique du rapport entre idéologie et connaissance

[Retour à la table des matières](#)

Comme nous l'avons signalé dans la section 9.1. précédente, l'ordre cognitif définit une des trois grandes lignes de force dans la problématique de l'idéologie. Et, en effet, l'idéologie a été traditionnellement considérée comme discours comprenant à titre essentiel des propositions, c'est-à-dire des énoncés susceptibles d'être considérés vrais ou faux, et ceci, à ce point que, comme nous l'avons aussi déjà signalé (dans la note 3 de ce chapitre), R. Boudon a pu proposer une classification binaire des définitions de l'idéologie suivant que celle-ci soit définie par rapport au critère du vrai et du faux (définitions qu'il appelle "traditionnelles"), ou sans référence à ce critère (définitions qu'il appelle "modernes"). Nous nous attacherons dans cette section à l'examen de trois grands thèmes que comporte cette approche particulière, mais très importante de l'idéologie : 1. le rapport entre idéologie et connaissance dans les théories de l'idéologie; 2. le rôle octroyé à la science dans la lutte contre l'idéologie; 3. la question du rôle idéologique de la science.

C'est sans doute chez Karl Marx lui-même que l'on trouve énoncé et examiné pour la première fois le rapport entre l'idéologie et l'ordre cognitif. Cependant, cet examen présente au moins deux variantes qui ne sont pas contradictoires, mais ne sont pas non plus tout à fait équivalentes. Dans *l'Idéologie allemande*, l'idéologie apparaît d'emblée caractérisée comme perspective renversée par rapport à l'ordre réel ou vrai, donc comme déformation ou erreur. Certes, ce renversement n'est pas un phénomène purement théorique : il découle du processus même de la vie historique des individus <sup>1</sup>. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de voir chez Marx une opposition simple entre connaissance (juste ou vraie) et idéologie : le dépassement de l'idéologie ne dépend pas de la connaissance, mais du dépassement des conditions historiques qui ont engendré l'idéologie. Dans les oeuvres de maturité, notamment dans le *Capital* et les *Grundrisse*, le concept des formes idéologiques se trouve lié plutôt aux formes phénoménales, de surface, apparentes, engendrées en particulier par certains mécanismes économiques. L'analyse de Marx du "fétichisme de la marchandise" constitue un exemple de ces formes phénoménales (voir note 21 de ce chapitre). Bien qu'ayant donc une existence réelle, ces formes ont pourtant toujours la nature de formes qui ne correspondent pas à l'"essence" des choses que seule la science est en mesure d'appréhender. Mais, à nouveau, une science des

---

<sup>1</sup> Marx, Karl - Engels, Friedrich, *Idéologie allemande*, *ibid.*, spéc. pp. 50-51.

"essences" des choses ne s'oppose pas d'une manière simple à une appréhension phénoménale de leurs formes "de surface", de leurs "apparences", car cette appréhension et ces formes continuent à être produites tant et aussi longtemps que les mécanismes économiques qui en sont responsables n'ont pas été transformés ou éliminés. Le postulat matérialiste de l'origine et de la détermination extra-idéationnelle des formes idéologiques demeure dans cette deuxième variante de la théorie marxienne, comme il demeure aussi l'hypothèse cruciale du rôle des formes idéologiques dans la reproduction des rapports sociaux. Ce rôle est défini chez Marx toujours comme un rôle d'occultation ou de dissimulation -bien qu'il faudrait plutôt dire que l'occultation ou la dissimulation constitue *l'effet* social subjectif des formes idéologiques afin d'effacer tout volontarisme manipulateur dans leur engendrement.

La théorie de Marx de l'idéologie -même si on lui reconnaît des antécédents partiels chez d'autres penseurs tels Bacon, Hobbes, ou Machiavel- se trouve sans doute à l'origine des conceptions "traditionnelles" de l'idéologie aussi bien marxistes que non marxistes qui en retiennent surtout deux éléments de cette théorie : le rapport de l'idéologie à la déformation ou à l'erreur -d'où la connotation péjorative du terme-, et le rapport de la déformation ou l'erreur à des positions sociales, autrement dit l'idée d'une *origine* sociale de ces déformations ou erreurs. En ce sens, ce qui caractérise les théories "traditionnelles" non marxistes est l'"oubli" des *effets* sociaux subjectifs des formes idéologiques et, plus exactement, le rôle de ces effets sur la reproduction des rapports sociaux. Cet "oubli" conduit en ligne droite à substituer une sociologie de l'erreur à une théorie de l'idéologie. La conception de R. Boudon de l'idéologie illustre d'une manière particulièrement remarquable une telle substitution.

R. Boudon s'attaque à un problème tout à fait décisif pour une conception "traditionnelle" de l'idéologie : si les formes idéologiques sont des formes déformées ou fausses, comment se fait-il que les individus y adhèrent, et encore adhèrent si systématiquement et universellement? Deux hypothèses viennent alors à l'esprit presque naturellement : l'une consistera à expliquer cette adhésion en postulant l'irrationalité des individus, l'autre en cherchant les raisons en vertu desquelles des individus peuvent être amenés à adopter des formes idéologiques fausses ou déformées. Boudon critiquera l'hypothèse irrationaliste, mais aussi les diverses tentatives d'explication de l'adhésion idéologique par le rôle social de l'idéologie <sup>1</sup>. Avec cette critique, c'est le rapport de l'idéologie à la problématique de la reproduction (ou la transformation) de la forme des rapports sociaux qui est aussi et en même temps supprimé. Il ne reste alors qu'une analyse des facteurs

<sup>1</sup> Ainsi, il critiquera en particulier quatre types d'explication sociologique des raisons de l'adhésion idéologique : celle de Marx lorsqu'elle associe ces raisons à des intérêts de classe, celle de Lénine parce qu'elle voit dans l'idéologie une arme dans la panoplie de la lutte des classes, celle de Mannheim qui fait de l'idéologie une croyance adaptée à une situation historique et, enfin, celle de Geertz qui compare l'idéologie à une carte routière permettant de s'orienter dans un monde complexe. Voir Boudon, Raymond, *L'idéologie, ibid.*, première partie.

sociaux qui se trouvent à l'origine de la déformation ou de l'erreur, autrement dit il ne reste qu'une sociologie de l'erreur -qui n'est qu'un chapitre d'une sociologie de la connaissance-.

Amputée de cette dimension essentielle, une telle théorie de l'idéologie ne manque pas de soulever des problèmes même en tant que sociologie de l'erreur. Ainsi, par exemple, la distinction entre théorie fausse idéologique et théorie fausse non idéologique s'obscurcit ou est rendue impossible <sup>1</sup>, et le dépassement des formes idéologiques devient dépendant du seul progrès de la connaissance <sup>2</sup>. La théorie de Boudon illustre le danger d'une perspective purement cognitive de l'idéologie qui, en plus, relègue le facteur social à la seule explication des causes de l'erreur ou de la déformation.

Si le privilège accordé à l'ordre cognitif dans le traitement de la problématique de l'idéologie peut conduire comme chez Boudon à l'abandon pratique d'une théorie de l'idéologie au sens strict, c'est-à-dire d'une théorie du rôle de l'idéationnel dans la reproduction et/ou transformation de la forme des rapports sociaux, il peut aussi conduire, inversement, à faire de la connaissance et, plus particulièrement, de la science un élément décisif dans la transformation de la forme des rapports sociaux. À partir des perspectives suggérées par Marx autant dans *l'Idéologie allemande* que dans les oeuvres de maturité, l'idée d'une opposition entre déformation ou fausseté idéologique et connaissance vraie ou science peut être rapportée au problème des rapports sociaux. Elle donne alors lieu à une interprétation dans laquelle l'idéologie - dans sa fausseté et déformation- est associée à la reproduction de rapports sociaux de domination et d'assujettissement, tandis que la connaissance vraie ou science se présente comme condition de la transformation de ces rapports. Et en effet, si l'on peut affirmer que la fausseté ou la déformation idéologiques opèrent un renversement de l'ordre réel des choses, ou présente une image qui ne coïncide pas avec l'essence de celles-ci, c'est à partir de la science qu'une telle affirmation peut être faite : juger comme idéologique une perspective implique une position non idéologique. Mais si ce renversement ou cette non-coïncidence de l'idéologie ont comme effet crucial l'occultation ou la dissimulation de la forme réelle des rapports sociaux et, par là, jouent un rôle aussi crucial dans la reproduction de la forme de ces rapports, il s'ensuit alors que la dénonciation du caractère idéologique d'une perspective, et le dévoilement de la vérité qu'opère ainsi la science doivent avoir un effet contraire à la reproduction de la

<sup>1</sup> La gamme des causes d'erreur ou de déformation "idéologique" est, en effet, tellement vaste chez Boudon que, pratiquement, toute déformation ou erreur théorique peut y trouver une place et, donc, être considérée "idéologique". Cette gamme comprend les effets de situation – eux-mêmes constituant une classe complexe d'effets de perspective, de distance et de disposition-, les effets de communication, et les effets épistémologiques -au niveau du lexique, des paradigmes et des modèles Voir Boudon, Raymond, *L'idéologie, ibid.*, deuxième partie.

<sup>2</sup> Bien que seulement tendanciellement, car les causes d'erreur ou de déformation sont toujours présentes. D'où l'"inévitabilité" des idéologies pour Boudon. Voir Boudon, Raymond, *L'idéologie, ibid.*, pp.283/84.

forme des rapports sociaux. Dans ce cas, la vérité ou la connaissance constitueraient une condition décisive de la transformation de ces rapports.

Une telle conception de la science et de son rôle dans la transformation de la forme des rapports sociaux peut trouver un antécédent important chez Lénine. Chez Lénine, en effet l'idéologie présente deux aspects : d'une part, elle n'est pas nécessairement une conception fautive ou déformée de la réalité, d'autre part elle se caractérise par son rôle d'instrument dans la lutte politique de classe. Dans le cas de la classe prolétaire en particulier, son expérience quotidienne et spontanée ne lui permettrait qu'une forme "embryonnaire" de conscience caractérisée, d'une part, par la résistance à la domination et à l'assujettissement mais, d'autre part, par une résistance moulée dans les formes et les catégories de l'idéologie de la classe dominante -idéologie qui occulte ou dissimule la forme réelle des rapports sociaux. Or, pour Lénine, non seulement une conscience politique juste et claire ne peut être que le résultat d'une théorie juste produite par des intellectuels, elle doit encore être importée de l'extérieur puisque ces intellectuels ne peuvent pas être d'origine prolétaire. En effet, rappelle Lénine, dans la division sociale du travail le travail intellectuel échoue à des secteurs bourgeois ou petits-bourgeois et non pas au prolétariat. D'une part donc, la classe ouvrière aurait besoin d'incorporer à sa lutte idéologique des intellectuels d'origine non ouvrière, d'autre part elle aurait besoin d'une théorie juste ou vraie pour dépasser les limites de son expérience pratique<sup>1</sup>. Cette idée est reprise par L. Althusser qui lui donne, en plus, une dimension épistémologique. En effet pour Althusser non seulement l'idéologie spontanée du prolétariat devrait être transformée sous l'influence d'un élément nouveau, radicalement différent, à savoir la science<sup>2</sup>, mais encore la science elle-même ne se constituerait en tant que telle que comme dépassement d'une idéologie (théorique) de sorte que la préhistoire de toute science serait une idéologie<sup>3</sup>.

La conception de Lénine et son prolongement chez Althusser soulèvent le problème crucial du rapport entre connaissance et conscience, entre théorie et pratique, entre vérité et conscience de classe -et ceci, comme l'a bien vu Lénine, dans le contexte historique de sociétés dont la division du travail social est, avant tout division du travail matériel et intellectuel. Mais le privilège accordé à une perspective cognitive de l'idéologie et plus particulièrement, une réduction de l'idéationnel au cognitif risquent d'appauvrir la théorie de l'idéologie. Les phénomènes de "résistance" à la vérité que montrent dans la pratique de la lutte idéologique les idéologies "spontanées" et, à un niveau plus général, l'incapacité dont se trouve la science de résoudre les problèmes liés aux formes d'interaction sociale

<sup>1</sup> Lénine, V., *Que faire?*, Éditions du Seuil, Paris, 1966. Lénine puise l'idée d'une fusion entre science et classe ouvrière chez Kautsky qui, à son tour, l'hérite de Lassalle. Cette thèse de Lénine a rencontré l'opposition d'autres marxistes, par exemple de Plekhanov et, en particulier, de Rosa Luxembourg.

<sup>2</sup> Althusser, Louis, *La philosophie comme arme de la révolution*, Cuadernos de Pasado y Presente/4, Córdoba, 1968.

<sup>3</sup> Althusser, Louis, *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965, spéc. pp. 186/97.

attestent que le cognitif n'est qu'un élément de la conscience et, par là, de la dimension idéationnelle de la vie sociale. Il faut assumer que les rapports entre connaissance et conscience sont complexes et, surtout, socialement et historiquement changeants, que la théorie n'est pas liée à la pratique de la même manière partout et toujours, enfin que la vérité n'est condition d'une conscience de classe que pour certaines classes de certaines modes de production de la socialité. Il faut assumer que la science peut avoir des effets idéologiques de transformation comme de reproduction de la forme des rapports sociaux de production dépendant de son articulation dans l'ensemble d'un mode de production de la socialité.

Il n'est pas dès lors exclu que la science puisse avoir des effets idéologiques d'occultation et de dissimulation. C'est Jürgen Habermas qui a proposé une telle interprétation du rôle de la science pour les sociétés du capitalisme "avancé". Dans un texte qui porte justement comme titre "La technique et la science comme 'idéologie' " <sup>1</sup>, Habermas examine les conséquences de la scientification de la technique qui caractérise le capitalisme "avancé". Pour Habermas, la science et la technique articulées l'une à l'autre sont devenues la force productive principale de sorte que l'évolution du système social *paraît* déterminée par la logique du progrès scientifique et technique. En effet, la dynamique immanente à ce progrès semble produire des contraintes objectives, y compris sur les prises de décisions politiques. "Une fois que cette illusion s'est effectivement bien implantée, signale Habermas, la propagande peut invoquer le rôle de la science et de la technique pour expliquer et légitimer les raisons pour lesquelles, dans les sociétés modernes, un processus de formation démocratique de la volonté politique concernant les questions de la pratique 'doit' nécessairement perdre toute fonction et céder la place aux décisions de nature plébiscitaire concernant des alternatives mettant tel ou tel *personnel* administratif à la tête de l'État" <sup>2</sup>. C'est la légitimation du technocratie qui est ainsi mise en place. Habermas signale encore que cette nouvelle forme de légitimation de la domination sociale est, d'une part, moins "idéologique" que toutes les idéologies antérieures en ce sens qu'elle ne constitue pas une représentation -illusoire- de la forme des rapports sociaux mais, d'autre part, elle est plus irrésistible et va beaucoup plus loin que les idéologies de type ancien parce qu'en masquant les problèmes de la pratique dans son ensemble elle affecte l'intérêt émancipatoire de l'espèce dans son ensemble <sup>3</sup>. Pourtant, et Habermas lui-même le précise dans la même analyse, le système du capitalisme "avancé" se doit aussi d'éviter les conflits sociaux et s'assurer la loyauté des masses par des "gratifications compensatrices" <sup>4</sup>. En d'autres termes, la légitimation idéologique de la domination qu'offrent la science et la technique repose sur la possibilité économique de ce capitalisme de fournir aux classes dominées un niveau matériel de vie plus élevé.

<sup>1</sup> Habermas, Jürgen, *La technique et la science comme 'idéologie'*, Gallimard, Paris, 1973.

<sup>2</sup> Habermas, Jürgen, *ibid.*, p. 45.

<sup>3</sup> Habermas, Jürgen, *ibid.*, p. 55.

<sup>4</sup> Habermas, Jürgen, *ibid.*, p. 50.

L'interprétation proposée par Habermas du rôle de la science dans les mécanismes de légitimation des sociétés du capitalisme "avancé" offre une preuve importante de la théorie que nous développons ici de la dimension idéologique comme dimension d'*effets* d'un certain type de pratiques qui ne sont pas liées par essence au type de pratiques en question, mais dépendent de l'articulation des pratiques dans le tout d'un mode de production de la socialité. Car, dans l'interprétation d'Habermas, la science commence à produire des effets idéologiques lorsque, premièrement, elle s'articule à la technique et devient alors une force productive, deuxièmement, la technique ainsi scientifiées devient force productive principale, enfin, troisièmement, l'illusion qu'elle provoque d'une dynamique sociale régie par les seules lois du progrès scientifique rencontre la condition matérielle d'un niveau de vie plus élevé au moins pour une large fraction des classes dominées. Il s'agit donc d'un effet qui n'est pas inscrit dans la pratique scientifique elle-même et que la pratique produit dans des circonstances précises <sup>1</sup>.

## 9.6. Le phénomène de l'aliénation

[Retour à la table des matières](#)

L'aliénation constitue un phénomène central dans l'analyse sociologique des formes du vécu engendrées par le mode capitaliste de production de la socialité. Développée dans le cadre de la tradition marxiste, cette analyse trouve les fondements du phénomène dans la dimension économique du mode, mais place l'intérêt dans l'examen de ses conséquences tant au niveau de la forme de subjectivité qu'il provoque, qu'au niveau de la forme d'objectivité qu'il confère aux productions des individus. D'où le fait que le phénomène de l'aliénation a été examiné aussi bien dans le cadre de théories psychopathologiques <sup>2</sup> que dans celui de théories portant sur la nature des productions idéationnelles en régime capitaliste <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Il faudrait aussi préciser -car Habermas ne le fait pas-, d'une part que ce niveau de vie plus élevé est offert à une fraction importante des classes dominées des sociétés capitalistes "centrales", d'autre part que ces "gratifications compensatrices" sont rendues possibles par le transfert des richesses des sociétés "périphériques" vers le "centre du système mondial capitaliste" - ce qui amène une diminution corrélative du niveau de vie des classes dominées des sociétés "périphériques". C'est pourquoi la science et la technique ne peuvent pas avoir les mêmes effets idéologiques dans la "périphérie" que dans le "centre" du système mondial capitaliste.

<sup>2</sup> Dans *La fausse conscience. Essai sur la réification*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1962, Joseph Gabel, par exemple, examine en profondeur la thèse suivant laquelle la schizophrénie représente une forme de conscience réifiée, et la rationalité propre de la fausse conscience -ou conscience aliénée-, une forme sociale de rationalité morbide.

<sup>3</sup> Ainsi, par exemple, l'importante théorie de la "culture de masse" développée surtout par M. Horkheimer et Th. Adorno explore le phénomène de "marchandisation" de la culture en ré-

Étymologiquement, le mot "aliénation" vient du latin *alienus*, "qui appartient à un autre" (*alius*) et comporte trois significations placées sur des registres différents : la transmission d'une propriété ou d'un droit dans le registre juridique, un trouble mental rendant l'individu étranger à lui-même dans le registre médical, et un état de l'individu qui, par suite de conditions sociales précises, cesse de s'appartenir et est traité comme une chose dans le registre sociologique. Tandis que dans le registre juridique le mot a un usage descriptif et sa signification est, donc, neutre, dans les registres médical et sociologique il acquiert une fonction explicative et perd sa neutralité : il vient à désigner une situation ou un état individuellement ou socialement anormal ou pathologique. Mais du registre juridique le mot garde toujours l'idée centrale d'une transmission ou d'une cession faite par le sujet de quelque chose qui lui appartient, voire de soi-même.

Bien que développée dans la tradition analytique marxiste, la problématique de l'aliénation trouve son origine ou son inspiration dans le cadre de la théorie philosophique de Friedrich Hegel (1770-1831). Chez Hegel, le mot désigne l'action de devenir autre ou, tout simplement, de devenir puisque le devenir comporte, dialectiquement, le devenir autre. En particulier, le mot désigne toute objectivation dans la mesure où le devenir autre du sujet consiste dans le devenir objet <sup>1</sup>. Dans les *Manuscrits de 1844* <sup>2</sup>, Marx reprend cette idée qui fait de l'aliénation le moment (négatif) d'un processus dialectique mais, d'une part, il situe l'aliénation en l'homme -et non pas en l'esprit absolu, comme c'est le cas dans l'idéalisme hégélien-, d'autre part il cherche l'explication du phénomène dans la praxis humaine. Pour Marx l'activité humaine n'est pas par essence aliénante, l'aliénation est engendrée par un certain type d'activité humaine telle que déterminée par un certain type de rapports de production <sup>3</sup>. C'est pourquoi l'aliénation n'est pas pour Marx synonyme d'objectivation comme chez Hegel, elle est une forme particulière, historiquement déterminée, d'objectivation.

---

gime capitaliste. Voir Horkheimer, Max, Adorno, Theodor, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.

<sup>1</sup> Idée centrale de la philosophie de Hegel, la question de l'aliénation sous-tend toute la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans cet ouvrage, l'aliénation est présentée comme activité propre de l'Idée absolue qui, par exemple, pose la nature qui lui est étrangère comme un moment de son devenir. Mais celle-ci n'est qu'une étape du retour à soi-même de l'Esprit, qui est identité du sujet et de l'objet, de sorte que l'aliénation implique pour Hegel sa suppression, sa reprise.

<sup>2</sup> Marx, Karl, *Manuscrits de 1844*, Éditions Sociales, Paris, 1968. [Texte disponible dans [les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>3</sup> L'idée que l'aliénation se situe en l'homme plutôt qu'en l'esprit absolu appartient à Ludwig Feuerbach (1804-1872), penseur matérialiste examiné par Marx et Engels notamment dans *l'Idéologie allemande*. Mais pour Feuerbach c'était l'homme lui-même, et en dehors de toute histoire, qui se trouvait à l'origine de l'aliénation, donc elle était dans sa nature. Pour Feuerbach, c'était la religion qui rendait l'homme étranger à lui-même, Dieu n'étant que l'aliénation des propriétés humaines portées à la perfection. Dans la VIIe thèse sur Feuerbach, Marx et Engels reprocheront à Feuerbach de ne pas voir que "l'"esprit religieux" est lui-même un *produit social*". L'aliénation trouve alors son fondement dans l'activité sociale des êtres humains et cesse d'appartenir à leur nature.

Dans les *Manuscripts*, Marx présente le phénomène de l'aliénation de la manière suivante. Le travail est une activité spécifiquement humaine dans laquelle l'être humain manifeste sa personnalité, exprime son individualité. L'objet produit par le travail constitue ainsi un prolongement objectif de l'individu. Mais avec l'échange des produits du travail un élément nouveau finit par faire son apparition : la possibilité de produire en vue d'un gain. La marchandise est l'objet produit en vue d'un gain. Avec sa conversion en marchandise, le produit cesse d'être le prolongement de l'individu, il n'est plus sa manifestation, car il entre dans le système des lois impersonnelles de l'échange et du profit auxquelles il devient dès lors assujéti. Avec la "marchandisation" générale de l'économie en régime capitaliste, l'aliénation atteint alors son stade suprême. Marx exprime cette idée dans les termes suivants :

"L'ouvrier devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse (...). L'ouvrier devient une marchandise d'autant plus vile qu'il crée plus de marchandises. La *dépréciation* du monde des hommes augmente en raison directe de la *mise en valeur* du monde des choses. (...). Ce fait n'exprime rien d'autre que ceci : l'objet que le travail produit, son produit, l'affronte comme un *être étranger*, comme une *puissance indépendante* du producteur. (...). Au stade de l'économie, cette actualisation du travail apparaît comme la *perte* pour l'ouvrier *de sa réalité*, l'objectivation comme la *perte de l'objet* ou *l'asservissement* à celui-ci, l'appropriation comme *l'aliénation*, le *dessaisissement*" <sup>1</sup>.

La théorie de l'aliénation trouve un développement majeur et décisif dans l'ouvrage de Georg Lukàcs (1885-1971), "La réification et la conscience du prolétariat" <sup>2</sup>. Lukàcs ne s'inspire pas de la théorie de l'aliénation développée par Marx dans les *Manuscripts*, mais des écrits économiques postérieurs et, surtout, de l'analyse du fétichisme de la marchandise proposée dans le *Capital* <sup>3</sup>. Pour Lukàcs, comme c'était le cas pour Marx, la marchandise est devenue en régime capitaliste la "catégorie universelle de l'être social" et, par conséquent elle exerce une influence décisive sur toutes les manifestations de la vie, sur l'ensemble des phénomènes, autant subjectifs qu'objectifs. Objectivement les produits du travail humain deviennent un système de choses indépendantes dont les lois contrôlent le producteur lui-même, subjectivement l'activité du producteur devient elle-même une chose, une marchandise qui entre dans le système général des choses. Lukàcs examine alors en profondeur toutes les conséquences, et à tous les niveaux, de ce double phénomène. Dans cet examen le terme de "réification" (*Verdinglichung*) sert à désigner la forme particulière de la séparation qui s'opère entre producteur et produits, le terme d'"aliénation" la séparation elle-même des produits par rap-

<sup>1</sup> Marx, Karl, *Manuscripts* de 1844, *ibid.*, p. 57.

<sup>2</sup> Lukàcs, Georg, "La réification et la conscience du prolétariat", in *Histoire et conscience de classe*, Éditions de Minuit, Paris, 1960.

<sup>3</sup> À l'époque où Lukàcs écrit cet ouvrage -avant 1923-, les *Manuscripts* de Marx avec sa théorie de l'aliénation n'étaient pas encore connus.

port aux producteurs, et le terme d'"objectivation" réfère à la formation active des objets<sup>1</sup>. Ainsi, d'un point de vue objectif, la réification a le sens de création d'une seconde nature de pseudo-choses et d'un point de vue subjectif, l'aliénation de l'activité humaine.

L'hypothèse centrale de Lukàcs suivant laquelle "la structure du rapport marchand (est) le prototype de toutes les formes d'objectivité et de toutes les formes correspondantes de subjectivité dans la société bourgeoise" possède un riche potentiel explicatif de phénomènes divers et d'une grande importance repérables dans les sociétés du capitalisme "avancé". Mais cette hypothèse soulève aussi un problème redoutable. puisque la réification n'est qu'un moment dans le processus historique, comment penser alors les conditions du dépassement d'une réification qui a tout envahi ou qui finit par tout envahir? Lukàcs élabore la réponse à cette question à deux niveaux. D'une part, il trouve dans les crises les manifestations concrètes des limites de la rationalité propre à la réification<sup>2</sup>, d'autre part il pose que l'ouvrier, du fait qu'il est contraint en régime capitaliste de séparer comme une fonction à part sa force de travail de l'ensemble de sa personnalité et l'objectiver comme une marchandise, se trouve dans une situation dans laquelle il lui est dès lors possible de devenir conscient de ce phénomène de scission<sup>3</sup>.

Peut-être faudrait-il voir dans ces deux niveaux de l'analyse les éléments majeurs d'une dynamique tendancielle. Car, pouvons-nous postuler, si les crises manifestent les contradictions propres à la forme de rationalité du mode capitaliste de production de la socialité, elles le font d'une manière toujours croissante en extension et en profondeur et, donc, en élargissant et en approfondissant les phénomènes de scission de la personnalité, d'atomisation sociale, d'appauvrissement culturel, de conflit de valeurs. Si l'expérience historique du mouvement ouvrier européen n'a pas confirmé les espoirs révolutionnaires qui ont présidé à des analyses

<sup>1</sup> Dans son autocritique réalisée en 1957, Lukàcs signale qu'*Histoire et conscience de classe* répéterait cependant "l'erreur hégélienne qui consiste à identifier l'aliénation avec l'objectivité en général". *Arguments*, déc. 1957, No. 5, pp. 31-32.

<sup>2</sup> Lukàcs, Georg, "La réification et la conscience du prolétariat", *ibid.*, p. 130. Il est important de remarquer que Lukàcs reprend dans sa théorie de la réification la thèse weberienne de la domination en régime capitaliste d'une rationalité formelle (*zweckrational*, rationalité par rapport à un but, indifférente aux valeurs) mais, à la différence de Weber qui ne voit pas le phénomène des crises capitalistes, Lukàcs fait même de ces crises les manifestations des limites de cette domination.

<sup>3</sup> Lukàcs, Georg, *ibid.*, spéc. pp. 205-07. "Seule pourtant la possibilité est donnée", ajoute cependant Lukàcs. Ce serait une possibilité objective pour le prolétariat de dépasser l'aliénation et nullement une nécessité. Cette notion de "possibilité objective" est cruciale chez Lukàcs, car contraire sa théorie retomberait dans un déterminisme pur et simple de la conscience. Pourtant, Habermas attribue à Lukàcs l'idée -certes, implicite de la nécessité logique d'une telle conscience puisque Lukàcs reprendrait ici la thèse hégélienne de l'automouvement de l'esprit. (Voir Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, *ibid.*, tome 1, p. 375). La question est difficile à élucider, mais elle est de la plus grande importance. Voir, par exemple, l'analyse d'Arato, Andrew, "Lukàcs theory of reification", *Telos*, Number 11, Spring 1972, spéc. pp. 58-66.

comme celle de Lukàcs c'est sans doute, parce que ces contradictions ont pu être exportées du "centre" (Europe et Amérique du Nord) vers la périphérie du système mondial capitaliste qui est devenue dès lors, et de plus en plus, le site des conflits sociaux contemporains. Mais c'est sans doute dans le "centre" du système mondial capitaliste que les phénomènes de réification atteignent leur degré maximal.

Il faut en conclure que les possibilités de dépassement de la réification ne sont pas corrélatives de l'élargissement et de l'approfondissement de celle-ci et qu'elles se trouvent plutôt en rapport avec les modalités de son vécu -modalités qui sont à leur tour, dépendantes de la situation de classe, mais aussi de la situation dans laquelle se trouve la classe. Les "gratifications compensatrices" accordées à des larges masses populaires dans les pays du "centre" -voir la note 45 de la section précédente-, ont certainement comme effet de produire des modalités du vécu de la réification qui empêchent ou entravent l'émergence et le développement d'un processus de prise de conscience.

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

## Chapitre 10

---

# La question de la normativité sociale

[Retour à la table des matières](#)

La dimension de la normativité sociale constitue une dimension analytique fondamentale dans l'analyse de la socialité humaine. Mais la réflexion sociologique académique tire de ce constat deux conclusions dont la validité est discutable et qui provoquent un singulier appauvrissement de l'analyse de cette socialité. La première conclusion est que tout comportement humain est soumis à des règles de sorte que la règle fournit la clé de l'intelligibilité du comportement. La deuxième conclusion est que la socialité humaine repose en dernière instance sur les règles ou les normes de sorte que l'ordre social est, pour l'essentiel, un ordre juridique. Dans les deux premières sections de ce chapitre, nous examinons la place assignée aux normes dans les théories contemporaines de l'action ainsi que les plus importantes perspectives théoriques du problème de l'adoption des normes. La troisième section est consacrée à la critique du "juridisme" réalisée par P. Bourdieu.

Le privilège accordé à la dimension normative dans l'intelligibilité des phénomènes de socialité se double d'un privilège accordé aux normes dans le traitement des phénomènes de "désordre" -soit au niveau des individus, soit au niveau des sociétés. Dans la section 10.4. nous examinons l'importante sous-discipline académique dite "sociologie de la déviance" portant sur les phénomènes de "désordre" au niveau individuel. La section 10.6. est consacrée à la problématique de l'"anomie" ou de l'absence de normes au niveau des sociétés.

Enfin, nous discutons dans les sections 10.5. et 10.7. deux problèmes reliés à l'institutionnalisation du normatif ou du juridique. La première de ces sections examine la thèse de Max Weber suivant laquelle ce sont les sociétés de type capitaliste qui connaissent pour la première fois non seulement une telle institutionnalisation, mais aussi, et corrélativement, une rationalisation du juridique. La deuxième de ces sections porte sur le Droit -matérialisation de l'institutionnalisation du juridique- en tant que forme particulière de domination.

## 10.1. Actions et normes dans la théorie de l'action

[Retour à la table des matières](#)

Dans la section 3.1. de cette partie consacrée au domaine des théories de l'action sociale nous avons vu que, 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 faisant de l'action humaine individuelle l'unité de l'analyse, il postulera que ces actions doivent être saisies *compréhensivement*. Comprendre une action apparaît d'emblée comme une opération mentale qui renvoie à une autre opération mentale : celle qui préside à l'action. Or, l'opération mentale qui préside à une action humaine est exprimée par la notion de "motifs", "buts" ou "objectifs" de l'action, autrement dit par la nature *téléologique* de celle-ci.

Dans la section 3.2. de cette même partie nous avons examiné la question de la nature téléologique des actions humaines et ses importantes répercussions sur la problématique sociologique contemporaine. Afin de déterminer les orientations sociologiques d'une perspective paradigmatique axée sur l'individu et ses actions, nous sommes partis des caractéristiques que, selon T. Parsons, possède chaque unité-acte qui compose une action sociale. Or, la quatrième caractéristique signalée par Parsons est la présence nécessaire de normes qui guident l'acteur dans son choix des moyens pour atteindre le but de l'action. Nous avons alors signalé que des variantes importantes d'une sociologie compréhensive se sont développées à partir d'une thématization du caractère normatif des actions sociales. Nous reviendrons sur ce thème dans la prochaine section pour l'examiner plus attentivement. Nous examinerons dans celle-ci les théories de l'action qui font de la norme le critère même d'une action. Ces théories sont plutôt de nature philosophiques, mais leurs conséquences sur la problématique sociologique sont loin d'être négligea-

bles. Pour réaliser cet examen, nous partirons de la critique adressée aux conceptions téléologiques de l'action.

Comme nous venons de le voir, le terme d'"action" est utilisé dans la sociologie compréhensive pour désigner des comportements qui répondent à des motifs, des buts ou d'objectifs. Bien entendu, tous les comportements humains ne constituent pas alors des actions, mais ce sont les actions qui caractérisent l'agir humain. C'est Max Weber qui, pour la première fois, a élaboré cette idée et définit ainsi l'objet de la sociologie compréhensive :

"(...) son objet spécifique, écrit-il, ne consiste pas en n'importe quelle 'disposition intérieure' ou comportement extérieur, mais en l'*activité (Handeln)*. Nous désignerons toujours, continue-t-il, par 'activité' (en y comprenant l'omission volontaire et l'acceptation) un comportement compréhensible, ce qui veut dire un comportement relatif à des 'objets' qui est spécifié de façon plus ou moins consciente par un quelconque sens (subjectif) 'échu' ou 'visé' ".

Il s'ensuit que, pour cette sociologie, ces "activités" ou actions sont explicables "de manière compréhensible à partir de ce sens visé (subjectivement) <sup>1</sup>.

Alfred Schutz reprend la définition de Weber, mais pour la préciser davantage. Il signale que ce n'est pas exactement le sens subjectif que l'acteur attache à son comportement qui peut faire de celui-ci une action au sens strict, mais le fait que ce sens ait été la cause du comportement. Une action se définit alors comme un comportement provoqué par un motif ou un but subjectif <sup>2</sup>. Mais cette précision apportée par Schutz a comme conséquence de restreindre d'une manière substantielle le champ des comportements auxquels peut être appliquée la notion d'"action". En effet, si dans plusieurs cas notre comportement est planifié d'avance, dans plusieurs autres cas il ne l'est nullement -c'est le cas de tous les comportements routiniers-, tout en étant naturellement accepté comme une action <sup>3</sup>.

Une autre observation critique s'avère pourtant plus importante dans le contexte de notre problématique. En effet, selon Schutz les actions sont des com-

<sup>1</sup> Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 330.

<sup>2</sup> Schutz remarque que l'acte d'éternuer ne serait pas considéré comme une action même si l'acteur lui attache un sens -le début d'un rhume-. C'est pourquoi, propose-t-il, "Conduct which is devised in advance, that is, which is based upon a preconceived project, shall be called *action*, regardless of whether it is an overt or covert one". Schutz, Alfred, *The Phenomenology of Social Relations*, Chicago, University of Chicago Press, 1970, p. 125.

<sup>3</sup> C'est la critique adressée par Rubinstein, par exemple. Voir Rubinstein, D., "The Concept of Action in the Social Sciences", *Journal for the Theory of Social Behavior*, 7, 1977, pp. 209-36. Une remarque de ce genre avait déjà été formulée par Melden et avait conduit Schutz à une reformulation de sa position qui, cependant, s'est avérée tout aussi discutable. Voir Melden, A.I., *Free Action*, London, Routledge & Kegan Paul, 1961 et Schutz, Alfred, *ibid.*, p. 129 et Rubinstein, D., *ibid.*

portements dans lesquels l'objectif visé est la cause du comportement. Or, suivant le concept de la cause élaboré par Hume, pour qu'un phénomène puisse être considéré comme la cause d'un autre il faut que les deux phénomènes soient analytiquement distincts car, cas contraire, ils se trouvent reliés logiquement plutôt qu'empiriquement. (Ainsi, le jour et la nuit se trouvent reliés logiquement et, par conséquent, on ne peut pas dire que l'un cause l'autre). Si le concept humean de la cause est valable, a-t-on signalé, on ne pourrait pas dire qu'un objectif ou un motif est la cause d'une action car, d'une part, les actions sont justement définies par les motifs et, d'autre part, les motifs ne sont des motifs que parce qu'ils déclenchent des actions. Bref, motifs et actions ne seraient pas analytiquement distincts et les motifs ne pourraient donc pas être la cause des actions <sup>1</sup>.

Si cette observation critique s'avère importante dans le contexte de notre problématique, c'est parce qu'elle conduit à un déplacement de celle-ci : au lieu de caractériser les actions comme des comportements accompagnés d'un sens subjectif (Max Weber, mais aussi Alfred Schutz et tout le courant téléologique), elles seront caractérisées plutôt par le sens objectif que la culture leur donne. Or, ce sens culturel objectif ne viendrait que des règles ou des normes socialement partagées. Le cas le plus évident de comportement ainsi normé est, sans doute, le comportement linguistique : dans l'acte de parler, les bruits représentent des mots parce qu'ils répondent à des règles socialement partagées -bien que culturellement variables- qui lient les uns aux autres.

C'est dans l'important ouvrage *The Idea of Social Science* que Peter Winch développe une théorie de l'action fondée sur l'idée suivante : toute action humaine est bien une action ayant un sens, mais puisque le sens d'une action est produit par une règle, dire qu'un comportement est significatif est équivalent à dire que le comportement suit une règle <sup>2</sup>. Dans la théorie de l'action de Winch, quatre aspects sont décisifs pour comprendre comment fonctionnent les règles qui gouvernent le comportement humain <sup>3</sup> :

---

<sup>1</sup> Cet argument se trouve in Melden, A.I., *ibid* mais aussi in Blum, Alan - McHugh, Peter, "The Social Adscription of Motives", *American Sociological Review*, 1971, 36, pp. 98-109. L'argument de Melden a été à son tour examiné critiquement, mais nous ne nous arrêterons pas à cette discussion. (Voir, par exemple, Davison, Donald, "Actions, Reasons and Causes", *Journal of Philosophy*, 1967, 44, pp. 691-703 et Margolis, Joseph, "Action and Causality", *Philosophical Forum*, 1979, 11, pp. 47-64.

<sup>2</sup> Winch, Peter, *The Idea of a Social Science*, London, Routledge & Kegan Paul, 1958. Winch s'inspire directement des dernières oeuvres du philosophe Ludwig Wittgenstein, notamment des *Philosophical Investigations*, New York, McMillan, 1968. On est venu à appeler post-wittgensteiniens les philosophes et sociologues qui, d'une manière ou d'une autre, s'inspirent de cette oeuvre dans leurs conceptions d'une théorie de l'action.

<sup>3</sup> Waldenfels, Bernhard, "The Ruled and the Unruly : Functions and Limits of Institutional Regulations", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 9, No. 1, Winter 1982.

- (1) ces règles sont prescriptives et non pas descriptives -comme le sont les lois de la nature-;
- (2) elles ne sont pas seulement des contextes pour des actions, elles peuvent aussi produire ou constituer des actions,
- (3) elles sont toujours associées à des conventions qui les introduisent et à des sanctions qui contrôlent leur obéissance;
- (4) elles ne demandent pas nécessairement d'être explicitement formulées et promulguées ni, non plus, d'être réfléchies par les sujets qui les suivent.

Le premier aspect en particulier instaure une différence profonde entre la méthodologie des sciences de la nature et celles des sciences sociales et humaines. En effet, si la régularité d'une loi naturelle présuppose des critères d'identification des variables construits par le chercheur, les critères d'identification des actions ne peuvent être fournis que par la culture étudiée. L'étude de la culture en question n'est dès lors que celle des normes et des règles qui font qu'un comportement soit une action, c'est-à-dire acquière un sens<sup>1</sup>. Une autre conséquence de la plus grande importance est l'emphase donnée à la "logique interne" de chaque culture en tant que "forme de vie". La tâche du sociologue ou de l'anthropologue se voit restreinte à l'appréhension de ces "formes de vie" qui, comme les langages, constituent des systèmes de règles sur lesquels, d'ailleurs, aucun jugement de valeur ne pourrait être porté<sup>2</sup>.

Les propositions de Winch et, d'une manière plus générale, les perspectives fondées sur le principe de la règle sociale comme productrice du sens des actions - et, par là, des actions elles-mêmes-, ont été examinées critiquement à partir de plusieurs points de vue. En particulier, pourrait-on dire que toute action est gouvernée par des règles? Plusieurs critiques se sont objectés à l'idée suivant laquelle un comportement n'a du sens que s'il suit une règle<sup>3</sup>. Mais une autre question est

<sup>1</sup> Cette conséquence s'attaque encore ainsi à la conception de Max Weber pour qui même si les actions humaines doivent être saisies compréhensivement, leur explication peut avoir la forme d'une explication causale. Pour Winch, en effet, la *description* technique que fait le sociologue n'équivaut pas à une explication causale.

<sup>2</sup> Philosophy leaves everything as it is". (Wittgenstein, L., *ibid.*, # 124). "What has to be accepted, the given, is -someone could say- *forms of life*". (Wittgenstein, L., *ibid.*, # 37, cité par Winch, P., *ibid.*, p. 40). Winch s'inspire ici encore directement de Wittgenstein et, en particulier, de son analyse des jeux comme des univers de sens créés par des règles. L'analogie formelle entre "formes de vie" -ou cultures-, systèmes de règles ou de normes et jeux se trouve développée déjà dans l'article de A. I. Melden, "Action", *The Philosophical Review*, LXV, 1956, pp. 529-41.

<sup>3</sup> Par exemple, McIntyre essaie de montrer que le critère avancé par Winch pour déterminer si un comportement est une action -à savoir qu'il soit pertinent de se demander s'il y a une ma-

plus importante quant à ses conséquences : jusqu'à quel point les actions sont-elles gouvernées par des règles? Ou, dit différemment, jusqu'à quel point les règles sont-elles constitutives des actions? Une action ne se réduit nullement à l'obéissance à une règle. Comme l'exemple du langage le montre, la compétence linguistique (connaissance des règles) est à distinguer de la performance linguistique (manière dont l'individu les utilise). C'est la performance qui caractérise une action linguistique concrète plutôt que la compétence <sup>1</sup>. Mais, si tel est le cas, il faut distinguer entre ce qui est produit par des règles et ce qui est produit *en accord* avec des règles -et bien entendu, la production des règles elles-mêmes. Encore, lorsque des comportements sont produits en accord avec des règles, cet accord n'a pas toujours la même force : entre les comportements totalement réglés -comme les rituels"- et les comportements totalement spontanés, il y a une zone de comportements qui ne sont ni interdits ni obligés mais simplement permis <sup>2</sup>. Enfin, l'exigence de conformité d'un comportement à la règle ne vaut pas de la même manière pour tous les individus : l'ordre normatif est un ordre qui implique des inégalités et suppose des rapports de pouvoir <sup>3</sup>. Non seulement donc la dimension normative ne suffit pas à caractériser les actions, la compréhension de la dimension normative elle-même demande d'aller au-delà des normes et d'examiner la structure de pouvoir. Il est difficile alors de ne pas voir dans la dynamique de la transformation des normes la conséquence ou l'expression de transformations produites au niveau de la structure du pouvoir.

Le sens général de ces critiques révèle l'appauvrissement que subit l'analyse sociologique lorsqu'elle se restreint à l'appréhension du sens d'une action à partir de la seule règle qui la gouverne. Dans le chapitre 3 de la première partie de cet ouvrage et, tout particulièrement, dans la section 3.3. de ce chapitre nous avons pu voir que le concept de la pratique sociale est un concept complexe et que l'explication des pratiques ne peut dès lors être nullement réduite à une question simple. Ainsi, une telle explication exige de tenir compte de ce qu'une action signifie pour l'agent (motif subjectif de la pratique), de la signification sociale de l'action (effet

---

nière correcte ou incorrecte de se comporter dans les circonstances- ne s'applique pas à des comportements qui ont cependant un sens -comme sortir pour une marche, par exemple . McIntyre, Alasdair, "The Idea of a Social Science, *Aristotelian Society Supplement*, vol. 41, 1967.

- <sup>1</sup> Wittgenstein lui-même reconnaît l'"ouverture" des règles. D'ailleurs, si les règles déterminaient totalement les comportements il n'y aurait aucune nouveauté possible. Wittgenstein donne comme exemple la règle qui gouverne le service au tennis : elle ne commande pas la hauteur de la balle ni la force du coup. Wittgenstein, L., *ibid.*, # 68.
- <sup>2</sup> Voir en ce sens Waldenfels, Bernhard, *ibid.*, pp. 188-89.
- <sup>3</sup> Giddens signale à cet égard : 'Winch uses 'rule' in a very elastic way, but it is clear that most of what he has to say is informed by a model of linguistic rules or conventions, where conformity is essentially unproblematic. This has two consequences : First, Winch does not once pose the question *whose* rules? Even language (...) expresses asymmetries of power; and it is impossible not to accept that social norms, specially moral norms, are frequently *imposed* as obligations within systems of domination". Giddings, Anthony, *New Rules of Sociological Method*, Hutchinson & Co., publ., London, 1976, p. 48.

objectif de la pratique), enfin de la raison pour laquelle la pratique a cet effet objectif et se présente à l'agent sous cette forme subjective particulière, autrement dit du rapport entre sens social objectif et sens subjectif d'une action. La dimension normative des pratiques apparaît alors comme médiation entre le sens subjectif et l'effet objectif. En effet, par son fondement idéationnel, la norme agit sur la subjectivité afin que l'agent produise un comportement qui, de l'autre côté, s'inscrit dans la structure sociale du groupe, autrement dit à des effets sur celle-ci. L'analogie suggérée dans les perspectives normatives de l'action sociale entre dimension normative et système de règles d'un langage, voire d'un jeu constitue une forme de réductionnisme particulièrement simplificatrice.

## 10.2. Les approches théoriques du problème de l'adoption des normes.

[Retour à la table des matières](#)

Comment les normes sont-elles adoptées par l'animal humain? Quel est l'effet de ces normes sur l'animal humain lui-même? La première question suppose la présence de mécanismes spécifiques d'adoption de normes chez les humains. La deuxième question suppose que ce phénomène n'a pas que des conséquences objectives, mais aussi des conséquences subjectives. La première question permet d'examiner la socialité humaine comme forme spécifique de socialité puisque le phénomène d'adoption des normes, qui fait partie constitutive de cette socialité, relève de mécanismes propres à cette espèce. La deuxième question permet d'envisager le rôle de ces mécanismes dans la constitution de l'individualité humaine elle-même, c'est-à-dire dans la formation de la structure psychique de l'animal humain. C'est pourquoi la problématique de la dimension normative a constitué le point d'intersection classique de la sociologie et de la psychologie. La manière dont on a envisagé cette problématique présente des variations qui se laissent organiser autour de deux axes complémentaires : l'acceptation vs. l'imposition, l'"âme" vs. le corps. Les approches de Georges Mead, Talcott Parsons, Sigmund Freud et Michel Foucault constituent des illustrations particulièrement importantes de ces variations.

Le premier axe est celui qui conçoit le phénomène d'adoption des normes comme relevant pour l'essentiel de l'acceptation plutôt que de l'imposition, et ayant lieu pour l'essentiel dans la dimension de l'"âme" ou de l'esprit des individus plutôt que dans celle de leurs corps. Dans cet axe se situent les théories de G. Mead et de T. Parsons. Nous nous sommes déjà référés dans la section 6.6. précédente à la théorie élaborée par G. Mead pour rendre compte de la dynamique de

l'"intérieurisation" des normes sociales et de la constitution corrélatrice de la personne. Rappelons seulement ici que cette dynamique ferait appel à l'activité ludique comme mécanisme fondamental de l'"intérieurisation". Pour Mead, c'est dans les "jeux de rôle" (*"role-taking"*) et, postérieurement, dans les "jeux organisés" (*"games"*) que l'individu organise, d'abord, les attitudes particulières des autres par rapport à soi-même, ensuite les attitudes sociales de ce que Mead appelle "autrui généralisé". Or, cette dernière organisation, décisive dans la formation de la personne, consiste dans l'apprentissage de l'intérieurisation des normes sociales.

L'approche de Mead repose sur l'importante distinction entre organisme et personne -ainsi que, nous l'avons vu dans la section mentionnée, sur une théorie de la communication. L'organisme c'est le corps mais la personne, pour Mead, bien qu'enracinée dans un corps, n'est pas qu'un organisme et ne se développe pas dans la seule dynamique du développement organique. La personne émerge dans un processus d'expérience et d'interaction sociale et se distingue de l'organisme par le fait qu'elle est un objet pour soi, qu'elle possède une conscience de soi. L'expression "soi-même" dénote justement cette propriété de la personne <sup>1</sup>. Pour Mead, et comme nous venons de le voir, la personne, l'individu, arrive à une expérience de soi comme soi non pas d'une manière directe mais indirectement, c'est-à-dire à partir des points de vue particuliers des autres membres individuels du groupe (dans les "jeux de rôle") ou du point de vue généralisé du groupe social considéré comme un tout, (dans les "jeux organisés"). Mead a donc vu clairement que dans le cas de l'espèce humaine le devenir humain ne se trouve inscrit que comme possibilité dans l'organisation biologique -dans l'organisme-, et nécessite de la forme particulière d'interaction sociale rendue possible par la communication symbolique pour réaliser cette possibilité. Mais Mead fait du système normatif la structure fondamentale d'intégration d'une société dans la mesure même où la transmission de ce système de génération en génération constituerait le mécanisme crucial de reproduction de la forme de socialité. Or, comme nous l'avons vu dans la section précédente mentionnée, ce postulat est sujet à plusieurs objections. Il est aussi à objecter que ce processus d'intérieurisation du système normatif se passe entièrement en douceur, c'est-à-dire par la voie de l'acceptation. Enfin, si la distinction entre organisme et personne est capitale pour examiner des phénomènes spécifiques à l'espèce humaine, chez Mead cette distinction aboutit à décrocher l'organisme, c'est-à-dire le corps, de l'esprit et à situer dans le seul esprit la dynamique de l'intérieurisation des normes. Il s'agit encore d'un postulat discutable.

Si nous nous sommes arrêtés plus particulièrement à la théorie de Mead c'est parce qu'elle permet, par comparaison, de mieux saisir les enjeux de la problématique de l'adoption des normes. D'une part, en effet, la théorie de Mead ouvre la voie à toutes les approches dominantes dans la sociologie académique qui, premièrement, considèrent l'adoption des normes comme le phénomène fondamental de l'intégration sociale, deuxièmement, l'envisagent comme un phénomène faisant

<sup>1</sup> Mead, George H., *L'esprit, le soi et la société*, *ibid.*, III partie, section 8.

appel pour l'essentiel à des mécanismes d'acceptation, troisièmement, situent ces mécanismes dans la dimension de l'esprit. Cette approche est celle connue dans la sociologie académique comme théorie "de la socialisation". Nous nous sommes aussi référés à cette théorie dans la section 6.6. précédente. Nous verrons ici la manière dont l'approche de Parsons envisage les principes qui sous-tendent cette théorie.

Pour Parsons, à la base de la socialité humaine se trouve la structure particulière du système de l'action, à savoir les modèles, les normes et les valeurs qui, d'une part, sont intériorisés par l'individu, d'autre part se trouvent institutionnalisés dans la société et la culture <sup>1</sup> : le postulat du "fondement normatif" de l'action sociale se trouve ainsi explicitement affirmé. Il s'ensuit -et Parsons rejoint ici directement Mead- que la transmission de ces modèles, normes et valeurs aux nouveaux membres de la société constitue une "fonction" essentielle de celle-ci. Mais, pour Parsons, c'est l'ensemble du réseau de socialisation concentré principalement dans la famille et le système d'enseignement qui prend en charge les tâches conduisant à l'intériorisation de ces modèles, normes et valeurs par les individus - ce qui définit leur socialisation. Dans la perspective de Parsons, ce processus d'intériorisation ne fait pas appel qu'à l'acceptation : le troisième élément qui concourt à l'interaction -en plus des attentes réciproques entre les acteurs, et des normes et des valeurs-, ce sont les sanctions.

Parsons a construit une théorie très élaborée de la socialisation qui s'inspire d'une manière directe de celle de S. Freud <sup>2</sup>. Cependant, Parsons essaie d'enrichir, voire de corriger la théorie de Freud en introduisant l'idée d'une intériorisation de *systèmes* d'interaction - plutôt que d'éléments sociaux individuels. Ainsi, à chaque étape ou phase du processus de socialisation -étapes ou phases correspondant chez Freud au développement de la libido-, l'individu intérioriserait un système particulier de rapports, à savoir : (a) dans la phase de la dépendance orale, le système social le plus simple : celui formé par l'enfant et sa mère et qui est caractérisé par l'identification et la dépendance de l'enfant par rapport à sa mère; (b) dans la deuxième phase, marquée par une première différenciation entre l'enfant et sa mère, il se produirait l'intériorisation d'une première relation d'interaction authentique, c'est-à-dire de réciprocité -d'où son importance dans le processus de socialisation : elle est apprentissage du premier rôle social-; (c) dans la troisième phase, dont le point de transition est la crise oedipienne, ce serait le schéma familial qui

<sup>1</sup> Parsons, Talcott, "The Point of View of the Author", in Black, Max (ed.), *The Social Theories of Talcott Parsons*, Englewood Cliffs, New York, Prentice-Hall, 1961, p. 342.

<sup>2</sup> Parsons, Talcott, "Family, Socialization and Interaction Process. Social Structure and Personality. An Approach to Psychological Theory in Terms of a Theory of Action", in Koch, Sigmond (ed), *Psychology. A Study of a Science*, New York, Mc Craw-Hill, 1959, vol. 3, pp. 612-711. Voir aussi "The Contribution of Psychoanalysis to the Social Sciences", *Science and Psychoanalysis*, 1961, vol. IV, et "The Position of Identity in the General Theory of Action", in Gordon, C. - Gergen, K.J. (eds.), *The Self in Social Interaction*, New York, John Wiley & Sons, 1968.

serait intériorisé et, avec lui, l'organisation hiérarchique et sexuelle des rôles; enfin, (d) dans la quatrième phase, dite de latence, il se produirait

l'intériorisation de la différenciation entre le milieu familial et les autres milieux avec intériorisation concomitante des règles et des normes de l'univers du travail et de la production.

Cette réélaboration de la théorie freudienne de la formation de la personnalité constitue sans doute un enrichissement de la théorie <sup>1</sup>, mais étant réalisée dans le contexte d'une approche qui privilégie la dimension des normes et des valeurs, elle risque aussi de constituer sinon une négation au moins une importante déviation par rapport à la théorie freudienne. En effet, et comme il a été signalé, "dans la théorie parsonienne, la personnalité est (...) pratiquement vide d'instincts; ceux-ci sont mis de côté au profit de l'intériorisation des valeurs culturelles et des normes sociales" <sup>2</sup>. Il est en ce sens significatif que pour Parsons - tout comme pour Mead-, la personnalité n'est pas en continuité avec l'organisme, avec le corps. Davantage, au lieu d'être assujettie à des exigences instinctuelles, elle se trouve en position de contrôle -réel ou potentiel- sur l'organisme <sup>3</sup>.

Freud considère, lui aussi, l'intériorisation des normes comme un phénomène décisif dans la socialisation des individus et l'aboutissement du processus de formation de la structure de la personnalité (formation du sur-moi). Tout comme Mead, et à la suite de l'articulation que, lui aussi, il postule entre socialisation, intégration de normes, et formation de la personnalité, Freud situe ce processus dans l'enfance des individus -et, tout particulièrement, dans la phase œdipienne-. Mais la nature organique des pulsions -qui forment le "ça"- raccroche, chez Freud, en permanence la personnalité au corps. Il s'ensuit que la dynamique de la socialisation ne peut pas y être conçue comme une dynamique se déroulant dans la seule dimension de l'"esprit" mais, bien au contraire, impliquant toujours l'organisme et ses pulsions ou instincts. Davantage, cette dynamique suppose une imposition ou répression de ces pulsions ou instincts. Pour Freud, la "civilisation", voire la socialité n'a été rendue possible, et ne l'est toujours, que par la répression instinctuelle. Avec Freud, la problématique de l'adoption des normes se déplace donc vers l'axe imposition ou répression/corps.

<sup>1</sup> "Ce qui a manqué à Freud, écrit Parsons, ce fut une analyse systématique de la structure des relations sociales en tant que système dans lequel se situe le processus de socialisation. Voilà la contribution que nous essayons, pour notre part, d'apporter". Parsons, Talcott, "Family, Socialization and Interaction Process", *in ibid.*, p. 41.

<sup>2</sup> Rocher, Guy, *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972, p. 167. Comme le signale aussi Rocher, si la notion parsonienne de "disposition" (*need-disposition*) comprend les besoins du système en même temps que les dispositions, Parsons nemanque pas de souligner que ces dispositions ne sont pas innées, mais apprises, ce qui fait qu'elles n'ont rien en commun avec les instincts de Freud.

<sup>3</sup> Et ceci, en vertu de la hiérarchie cybernétique qui caractérise les systèmes chez Parsons.

C'est aussi sur cet axe que se situe l'approche de M. Foucault. Nous avons consacré la section 6.5. de cette partie à l'importante théorie de la "disciplinarisation" élaborée par Foucault pour rendre compte du système tactique de pouvoir qui se met en place en Occident lors de l'émergence du capitalisme. Comme nous pouvons le voir, cette théorie ne se veut pas une théorie de la "socialisation" parce qu'elle ne vise pas la problématique du devenir membre du groupe en même temps qu'individu humain, mais plutôt la problématique de la "gestion de l'accumulation des hommes" - phénomène corrélatif de l'accumulation de capital <sup>1</sup>. Cependant, cette gestion et les techniques dans lesquelles elle se déploie visent ce que la sociologie académique appelle la "socialisation". En effet, Foucault octroie la plus grande importance aux "schémas de docilité" qui se mettent en oeuvre dans les institutions d'enseignement, y compris dans les écoles élémentaires <sup>2</sup>.

Deux aspects décisifs pour notre problématique sont à retenir des analyses de Foucault. Le premier concerne l'historicité de cette analyse : la théorie de la "disciplinarisation" ne vaut, en principe, que pour les phénomènes qui ont lieu en Occident à partir de l'émergence des sociétés capitalistes. Le deuxième aspect concerne l'extension du domaine de ces "disciplines" : elles ne visent pas seulement l'enfant, mais se poursuivent pendant toute la vie de l'individu. Dans une optique comme celle de Foucault donc, l'imposition des normes n'est pas conçue comme un phénomène ayant lieu seulement ou essentiellement pendant l'enfance des individus -comme dans toutes les variantes de la théorie académique de la socialisation-, et elle exige de tenir compte des variantes historiques de cette imposition. En cela, une telle optique se démarque radicalement d'une position comme celle de Freud qui, d'une part, fait des seules expériences infantiles la matrice de la personnalité des individus, d'autre part postule des mécanismes universels et dans le temps et dans l'espace d'imposition des normes.

Une théorie satisfaisante des phénomènes de l'adoption des normes doit tenir compte de la complexité et de la variabilité de ces phénomènes. Si les processus qui ont lieu dans l'enfance ont une importance évidente dans la formation de la personnalité et dans l'"intégration" de l'individu à son groupe social, ils se continuent au-delà de la famille, de l'école et de la vie infantile. Si ces processus comportent des mécanismes d'intériorisation par imitation ou identification -c'est-à-dire des mécanismes d'adoption-, ils comportent aussi des mécanismes d'imposition par répression et punition. Enfin, ces processus loin de répondre à un modèle unique doivent être examinés comme des "stratégies" historiquement et socialement variables. C'est cette variabilité qui permet de rendre compte de l'influence variable sur la personnalité des individus des formes et des techniques normatives auxquelles ils ont été soumis.

<sup>1</sup> Foucault, Michel, *Surveiller et punir, ibid.*, p. 222.

<sup>2</sup> Foucault, Michel, *ibid.*, III partie. Dans *La volonté de savoir*, un des quatre grands "ensembles stratégiques" qui se développeraient à partir du XVIIIe siècle à propos du sexe est celui que Foucault appelle la "pédagogisation du sexe de l'enfant". Voir Foucault, Michel, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 136 et suiv.

### 10.3. La critique du "juridisme" chez Bourdieu.

[Retour à la table des matières](#)

Dans la section 6.1. de cette partie nous avons consacré un examen à l'importante théorie de la pratique proposée par P. Bourdieu. Lors de cet examen, nous avons signalé qu'une telle théorie permet, en effet d'échapper autant au pur subjectivisme des agents qu'à une conception qui fait de leur comportement une réaction mécanique, entièrement réductible au fonctionnement de "modèles", "rôles" et "normes". Bourdieu développe une critique de l'interactionnisme sociologique qui voit dans l'interaction des individus et dans le mécanisme de leur ajustement mutuel la source du sens objectif, à la fois unitaire et systématique, que possèdent les structures sociales : "L'interaction elle-même, signale pertinemment Bourdieu, doit sa forme aux structures objectives qui ont produit les dispositions des agents en interaction et qui leur assignent leurs positions respectives dans l'interaction et ailleurs" <sup>1</sup>. Mais il développe aussi, et plus longuement, une critique du "juridisme" qui fait de la règle ou de la norme le principe de détermination des pratiques. La discussion de cette critique nous permettra d'éclairer certains aspects fondamentaux de la problématique des règles.

L'analyse critique du rapport entre règle et pratique est effectuée par Bourdieu à trois niveaux que nous pouvons caractériser comme étant les niveaux épistémologique, théorique et sociohistorique. Au niveau épistémologique, la conception mécaniste de la détermination de la pratique par la norme correspondrait à un mode de connaissance "objectiviste" dans la mesure où l'objectivisme, qui privilégie l'opus *operatum* -au lieu du *modus operandum*- hypostasie les systèmes de relations objectives, par exemple, les "modèles" ou les "rôles" de comportement et tend, par conséquent, à saisir les pratiques comme réductibles aux normes ou aux règles de ces systèmes -"modèles" ou "normes"-. L'objectivisme ne verrait donc pas que les habitus, en tant que principes de génération et de structuration de pratiques et de représentations règlent celles-ci sans que pour autant ces pratiques et ces représentations soient en rien le produit de l'obéissance à des règles. En fait, et c'est le niveau théorique de la critique, les pratiques, selon Bourdieu, n'atteignent que par exception l'une ou l'autre de ces cas limites que sont, d'une part, la pure stratégie représentée par le modèle téléologique des actions -et que privilégie l'in-

---

<sup>1</sup>. Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, Genève, 1972, p. 183; voir aussi p. 205.

teractionnisme-, d'autre part le simple rituel représenté par le modèle du juridisme et qui se caractérise par la conformité aux normes et aux règles. Dans un cas comme dans l'autre, signale Bourdieu, on ignore "l'harmonisation des habitus qui, en dehors de tout calcul intentionnel et de toute référence consciente à la norme, produit des pratiques mutuellement ajustées" -ce qui n'exclut pourtant jamais "les prises de conscience partielles, facilitées par les préceptes et les recettes du sens commun" <sup>1</sup>. Enfin, et en ce qui concerne le niveau sociohistorique, Bourdieu signale la nécessité de tenir compte, à titre de question fondamentale, de l'existence dans toute société "d'une différenciation en domaines de la pratique plus ou moins explicitement réglés, un des pôles du continuum étant constitué par les domaines apparemment 'libres' parce qu'abandonnés en fait à l'habitus et à ses stratégies automatiques, l'autre étant représenté par les domaines expressément réglés par des normes éthiques et surtout juridiques, explicitement constituées et soutenues par des sanctions sociales" <sup>2</sup>.

Au-delà ou en deçà de la critique épistémologique de l'objectivisme sociologique mécaniste -bien acceptable, sans doute (voir, à cet égard, la section 4.3. de cette partie-, les analyses critiques théorique et sociohistorique de Bourdieu ne manquent pas de soulever des questions fondamentales. La première de ces questions réfère au mécanisme d'"incorporation des structures", c'est-à-dire de formation des habitus, la deuxième à ce phénomène de différenciation en domaines de la pratique plus ou moins explicitement réglés.

Quel est, en effet pour Bourdieu, ce mécanisme de formation des habitus, quand agit-il et qu'est-ce qui le rend possible? La "prime éducation", affirme Bourdieu à cet égard, en tirant profit de la "conditionnabilité" de la nature humaine, substitue "au corps sauvage, et en particulier à l'Éros asocial qui demande satisfaction à n'importe quel moment et sur le champ, un corps 'habitué', c'est-à-dire temporellement structuré", et ceci, "en offrant la promesse de plaisirs différés et différents en échange du renoncement immédiat à des plaisirs directement ou immédiatement sensibles et en payant en monnaie de prestige toutes les restrictions et les répressions imposées". C'est, en résumé, par l'action "pédagogique" de l'autorité "pédagogique" et suivant une "logique du délai et du détour, donc du calcul" que les habitus sont formés <sup>3</sup>.

Nous pouvons voir alors sur quoi, à ce niveau, repose la critique du juridisme de Bourdieu : sur l'idée que les habitus sont inculqués essentiellement sinon uniquement par la *persuasion*, c'est-à-dire par la recherche d'une acceptation au nom d'une *gratification* -différée, certes, mais plus satisfaisante (le "plaisir cultivé", suivant les termes de Bourdieu). Or, il est permis de douter de la validité d'une telle idée. D'une part, la "prime éducation" s'exerce dès que les individus viennent

<sup>1</sup> Bourdieu, Pierre, *ibid.*, pp. 205-06.

<sup>2</sup> Bourdieu, Pierre, *ibid.*, p. 204.

<sup>3</sup> Bourdieu, Pierre, *ibid.*, pp. 196-97.

au monde et on ne voit pas comment elle peut dès lors se fonder sur l'argumentation -la persuasion impliquant l'argumentation-. D'autre part, elle semble bel et bien faire appel à des contraintes et à des sanctions autant, sinon plus, qu'à des gratifications. En fait, les règles et les normes commencent par s'appliquer sans explications (à la manière des lois naturelles) et ce n'est que plus tard, et lorsque l'individu met en question leur validité -autant dans son comportement que réflexivement- qu'elles sont fondées -et non pas sur un calcul hédoniste (le choix d'un plaisir "cultivé" supérieur) mais *sur des valeurs* -y compris sur la valeur d'une vie de souffrances, non hédoniste-.

Il est à cet égard significatif que Bourdieu ne fasse aucune référence dans sa théorie des habitus aux valeurs et aux représentations du monde qu'elles impliquent. Une conception plus plausible de l'inculcation des habitus devrait donc postuler un mécanisme complexe, différencié, faisant appel à des règles, à des sanctions, à des gratifications, à des contraintes et à des persuasions <sup>1</sup>. Et elle devrait encore ne pas se restreindre aux mécanismes de la "prime éducation», car cette inculcation des habitus est un "travail" social qui s'exerce la vie durant de l'individu suivant des mécanismes qui diffèrent, et par rapport à l'habitus en question, et par rapport à la forme de la structure sociale dans laquelle s'exerce ce travail d'inculcation.

Cette dernière remarque est essentielle pour traiter la question sociohistorique soulevée par Bourdieu, à savoir celle de la différenciation en domaines de la pratique. Par rapport à cette question Bourdieu fait une remarque de la plus grande importance : "l'apparition de l'éthique comme systématisation explicite des principes de la pratique, dit-il, coïncide avec la crise de l'éthos qui est corrélative de la confrontation objective de manières d'être ou de faire objectivement systématiques. Les principes les plus fondamentaux ne peuvent rester à l'état implicite qu'aussi longtemps qu'ils vont de soi" <sup>2</sup>. En d'autres termes, l'explicitation des règles et, davantage, la *subordination* à des règles explicites non seulement supposerait la construction d'une "éthique", c'est-à-dire d'un discours de moralité portant sur le devoir de faire le "bien" et de ne pas faire le "mal" -et sur ce qui est "bon" et ce qui est "mauvais"- mais encore ce discours de moralité verrait seulement la lumière à la suite d'une rupture du consensus social concernant les manières d'être ou de faire.

Or, il est aussi permis de douter de la validité d'une telle affirmation. Dès que l'inculcation des habitus échappe au principe de la familiarisation (apprentissage insensible et inconscient) et, d'autant plus, dès qu'elle agit par persuasion, la règle

<sup>1</sup> Bourdieu se réfère aussi à des formes d'inculcation qui reposent sur ce qu'il appelle les "exercices structuraux" : joutes rituelles et jeux, familiarisation par observation du comportement des autres, etc. (Voir Bourdieu, Pierre, *ibid.*, p. 191). Ces formes d'inculcation -dont la découverte est, comme nous le verrons plus tard, redevable à George Mead-, appellent justement une analyse qui ne peut pas se faire en termes de pures gratifications différées.

<sup>2</sup> Bourdieu, Pierre, *ibid.*, p. 199.

ou la norme est à valider ou à fonder tôt ou tard sur des valeurs *même s'il n'y a pas rupture du consensus* : les sociétés les plus homogènes du point de vue des manières d'être et de faire sont même celles qui, dans la dimension idéationnelle ou idéologique, présentent les systèmes les plus riches et les plus structurés. En fait, le rapport explicite ou implicite de la règle ou de la norme à une représentation du monde comportant des valeurs doit être saisi non pas comme un accident historique, mais comme une véritable donnée de l'anthropologie humaine. Certes, la question de l'absence de consensus social et de l'existence de représentations du monde en confrontation et en conflit renvoie au phénomène fondamental de la rupture du consensus à la suite et par l'effet de l'émergence d'intérêts conflictifs à un niveau non idéationnel. C'est le cas, en particulier, des formations sociales classistes. Mais rien ne permet d'affirmer qu'il existe une corrélation élevée entre domaines expressément réglés par des normes éthiques et surtout juridiques, et modes stratifiés de production de la sociabilité. Davantage, et plus importante encore, une exacerbation de la juridicité peut parfaitement coexister avec une généralisation des mécanismes d'inculcation inconsciente. Comme l'a montré M. Foucault le mécanisme de formation d'habitus qu'est la "disciplinarisation" capitaliste fait essentiellement appel à des mécanismes d'incorporation inconsciente et automatique des structures objectives (voir section 6.8. de cette partie) et, pourtant c'est dans les formations sociales de type capitaliste que la juridisation atteint son apogée. Il faut en conclure que, loin de se trouver en contradiction, la juridisation peut constituer une condition de la formation inconsciente et automatique des habitus. Il s'agit d'un phénomène fondamental qu'une conception comme celle de Bourdieu opposant la juridisation à ce mécanisme de formation inconsciente s'interdit d'examiner. Mais nous reviendrons sur cette problématique dans la prochaine section.

## 10.4. La sociologie de la déviance

[Retour à la table des matières](#)

La sociologie dite de la déviance occupe une place très importante au sein de la sociologie académique contemporaine. L'explication de ce fait est double : d'une part, une série très vaste mais extrêmement hétérogène de phénomènes sociaux sont classés sous la rubrique de phénomènes de déviance. Ces phénomènes vont en effet depuis le simple comportement "bizarre" jusqu'au meurtre ou le crime en général en passant par les "perversions" ou, moins gravement par les "peccadilles". En vertu d'une telle classification, la sociologie de la déviance a donc à s'occuper d'une vaste catégorie de phénomènes. D'autre part, et dans la mesure où une perspective importante dans la sociologie académique contemporaine fait des normes et des valeurs les éléments décisifs dans l'intégration des sociétés, dans la production et le maintien de leur ordre, les phénomènes de dé-

viance présentent un intérêt théorique particulier. Car, en effet, ces phénomènes sont pensés comme des écarts par rapport à des règles, normes et/ou valeurs sociales et à ce titre, ils sont censés exprimer la non-intégration au niveau des individus, la désorganisation ou le désordre du point de vue du groupe. Mais comment appréhender et expliquer des phénomènes aussi variés et hétérogènes? Cette caractérisation générale de la déviance s'avère rapidement insuffisante pour rendre intelligibles des phénomènes d'une grande complexité. Un examen des principales réponses à cette question nous permettra de saisir les enjeux de cette problématique.

Il est tentant de définir et, ainsi, d'appréhender les phénomènes de déviance comme des comportements ou des pratiques qui s'écartent du comportement moyen ou typique des membres d'un groupe social. Cette approche purement statistique de la question qui exclut les notions de règle, de norme, et de valeur revendique la neutralité et, par là, l'objectivité de ses résultats, mais en faisant de la déviance le comportement d'une minorité il ne tient compte ni de la définition *sociale* de la déviance ni du fait objectif que, d'après cette définition, un comportement peut être déviant et pourtant majoritaire <sup>1</sup>. En excluant autant la problématique des normes sociales que celle de la perception sociale de ces normes, l'approche statistique s'interdit d'examiner des questions cruciales, à savoir : quelles sont les définitions sociales de la déviance? comment ces définitions sont-elles construites? d'où tirent-elles leur sens, voire leur force (relative)? comment opèrent-elles dans le groupe social? quels sont les effets de ces définitions sur le groupe social en question? Les autres approches que l'on trouve dans la littérature sociologique académique sur la déviance privilégient tour à tour l'une ou l'autre de ces questions.

Que doit-on considérer comme définitions sociales de la déviance? Il est clair qu'elles réfèrent à la perception que des membres d'un groupe social peuvent avoir d'un comportement ou d'une pratique comme s'écartant de normes ou de règles admises. Mais cet écart n'est pas un écart quelconque, il est un écart jugé négativement. La perception sociale réserve d'autres termes et d'autres attitudes pour les individus qui ont des comportements dont l'écart par rapport à la norme est non négativement jugé : "excentrique", "original", "extravagant", etc. Le jugement de déviance est, donc, ou entraîne une forme de pénalité. Mais on peut alors être porté à envisager les phénomènes de déviance en termes purement juridiques.

---

<sup>1</sup>. "In self-report questionnaires, for instance, over ninety percent of high school boys report committing delinquent acts. It is the non-delinquent, 'goody-goody' youngster who is unusual. He is statistically deviant", remarquent Bennet, E.J. - West, W.G., in "Deviant and Criminal Acts", in Grayson, J. Paul (ed.), *Introduction to Sociology. An Alternate Approach*. Gage Publ. Limited, Toronto, 1983, p. 458. Il est à souligner que l'individu lui-même considère son acte comme "déviant". Pour l'emploi de cette technique des "self-report studies" voir, par exemple, Vaz, E., 'Juvenile Delinquency in the Middle Class Youth Culture', in Vaz, E. - Lodhi, A. (eds.), *Crime and Delinquency in Canada*, Toronto : Prentice-Hall Canada Inc., 1979 et Linden, E. - Filmore, K., "A Comparative Study of Delinquent Involvement", in Silverman, R.A. - Teevan, J.J. (eds.), *Crime in Canadian Society*, Toronto : Butterworth & Co, 1980.

L'approche légale ou juridique part encore d'une définition qui se veut purement objective de la déviance : est déviant tout comportement ou pratique qui, parce qu'il s'écarte de la loi, est pénalisable ou pénalisé. Cette approche trouve son inspiration, sinon sa justification dans le fait que, dans les formations sociales modernes, le juridique non seulement a connu un processus systématique d'institutionnalisation, mais encore tend à organiser formellement l'ensemble des règles et des normes sociales et à prendre en main la gestion de la pénalité. (Voir, à cet égard, la section 10.5. suivante). Mais, d'une part, il ne s'agit que d'un phénomène socialement et historiquement situé, d'autre part même dans les formations sociales modernes le jugement social de déviance et les attitudes sociales qu'il entraîne ne coïncident toujours pas avec les jugements légaux et la pénalité juridique. Cette non-coïncidence peut être interprétée parfois comme "décalage" purement temporel entre la perception sociale et la disposition légale, mais il peut et doit être parfois interprété aussi comme hétérogénéité nécessaire des deux ordres normatifs <sup>1</sup>. En effet, une juridisation totale de l'ordre normatif est inconcevable ne serait-ce que parce que dans les formations -sociales modernes coexistent plusieurs sous-systèmes normatifs parfois contradictoires que le juridique n'essaie pas et ne peut pas toujours institutionaliser <sup>2</sup>. En fait, l'appréhension des phénomènes de déviance s'avère plus féconde et plus consistante avec la réalité lorsque la pénalité qui s'y attache est distinguée de la pénalité juridique : il peut y avoir parfois coïncidence, mais jamais un total recouvrement de l'une et de l'autre.

Si la déviance n'est définie ni statistiquement ni juridiquement, elle renvoie alors à une définition assumée sinon produite par les agents sociaux eux-mêmes. Mais, qu'est-ce exactement qu'une telle définition? Une importante réponse à cette question est fournie par des sociologues inspirés par les courants contemporains de l'ethnométhodologie et la phénoménologie : c'est l'approche dite de l'"étiquetage" ("*labelling*"). Le comportement déviant est alors défini comme le comportement que les gens étiquettent comme tel <sup>3</sup>. Cette approche permet de mettre en lumière au moins trois aspects importants de la déviance, à savoir, premièrement, la nature toujours socialement située des jugements de déviance; deuxièmement, l'effet d'identification sociale que le jugement opère; troisièmement, les implications que cet effet peut avoir sur l'identité de l'individu lui-même.

<sup>1</sup> Concernant le "décalage", par exemple : les relations sexuelles privées entre des adultes consentants sont légales dans plusieurs sociétés modernes -dont le Canada- mais l'homosexualité en tant que forme de relation sexuelle entre des adultes consentants est encore considérée comme un comportement déviant par nombre d'individus, voire par la majorité des individus.

<sup>2</sup> La polygamie est, par exemple, interdite dans la plupart des formations sociales modernes, mais l'adultère n'est plus partout ni généralement l'objet d'un jugement de déviance. Il arrive même que le juridique se doive d'ignorer la polygamie de certaines sectes religieuses pratiquée dans certaines formations sociales modernes.

<sup>3</sup> "Deviant behaviour, écrit H.S. Becker par exemple, is behaviour that people so label". Becker, Howard S., *Outsiders*, New York : Free Press, 1963, P. 9.

Le premier aspect insiste sur la spécificité et particularité des jugements de déviance toujours attachés à un groupe social donné. Le deuxième aspect inscrit les jugements de déviance dans la problématique plus vaste de l'identification sociale, c'est-à-dire des phénomènes de catégorisation <sup>1</sup>. Enfin, le troisième aspect vise le fait qu'un jugement de déviance peut avoir sur l'individu concerné l'effet de produire une personnalité en accord avec le jugement lui-même. Cet aspect inscrit les jugements de déviance dans la problématique plus vaste de la formation de l'identité des individus et du rôle des jugements sociaux dans ce processus formatif <sup>2</sup>. Le problème que soulève cette approche est que, puisqu'elle est centrée sur les processus d'interaction *individuelle*, elle demeure prisonnière d'une perspective microsociologique et s'interdit ainsi d'examiner la question de la déviance par rapport non seulement à ses effets, mais aussi à ses causes au niveau de la *structure sociale*. <sup>3</sup>

Le fonctionnalisme, en tant qu'approche "totaliste", ne pouvait pas ne pas inscrire la problématique de la déviance dans le contexte macrosociologique de la structure sociale. Il le fait, de surcroît, en articulant à son approche les acquis de l'interactionnisme. Dans la section 6.6. de cette partie consacrée à la théorie de la socialisation nous avons vu que deux postulats se trouvent à la base de cette théorie. Le premier postulat affirme que le système normatif est la structure fondamentale d'intégration d'une société, le deuxième que ce système est transmis aux nouvelles générations par le mécanisme de l'intériorisation des normes. Par rapport au premier postulat, le fonctionnalisme insistera sur l'importance des normes qui sont attachées aux rôles sociaux et, en général, aux situations sociales dans lesquelles se trouvent engagés les individus suivant leurs statuts et leurs rôles. Or, ces statuts et rôles ne sont compréhensibles que par rapport à des fonctions sociales. En ce qui concerne le deuxième postulat, le fonctionnalisme soutiendra que si

<sup>1</sup> Voir, par exemple, à cet égard, Goffman, Erwin, "Stigma and Social Identity", in *STIGMA : Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1963, pp. 2-9.

<sup>2</sup> Bien entendu, cet aspect découle d'une perspective interactionniste dans l'analyse de la formation de la personnalité. Pour un exemple d'analyse des effets des jugements de déviance dans la formation de la personnalité déviante de l'individu voir, par exemple, Schur, Edwin M., «Role Engulfment», in Schur, Edwin M. (ed.), *Labeling Deviant Behavior*, Harper & Row Publ., Inc., 1971. Thomas J. Scheff arrive même à postuler que la stabilisation et uniformisation de la déviance attachée au "désordre mental" sont complétées quand l'individu concerné "accepts the role of insane as the framework within which he organizes his own behavior". Scheff, J., *Being Mentally III*, Chicago, Aldine Publ. Co., 1966.

<sup>3</sup> Ainsi, par exemple, dans son examen du stigme E. Goffman se réfère au passage à des variables structurelles et ne leur donne aucun rôle spécifique : "We construct a stigma-theory, an ideology to explain his inferiority and account for the danger he represents, *sometimes* rationalizing an animosity based on other differences, such as those of social class". Goffman, Erwin, *ibid.* (C'est nous qui soulignons). Dans cette approche la tendance est permanente de voir dans la simple différence la source des jugements de déviance -qu'elle soit une différence de classe ou autre. Cette tendance découle de l'importance donnée à la problématique de la catégorisation comme mécanisme de l'identification et de l'identité sociales.

le système normatif est transmis de génération en génération par l'intériorisation des normes, il est maintenu à chaque instant par ce mécanisme de démarcation de l'acceptable et de l'inacceptable qu'est le jugement de déviance. La déviance aurait comme fonction de fixer et de maintenir les limites ou les frontières de ce qu'une communauté est en mesure d'accepter ainsi que, du même coup, de ratifier les jugements de conformité aux règles et aux normes <sup>1</sup>.

Le fonctionnalisme, au moins dans ses versions classiques, suppose que l'ordre normatif est celui de la communauté dans son ensemble et que, par conséquent, si le comportement déviant exprime, de la part du déviant le rejet ou le refus des normes de la communauté, le jugement de déviance, à son tour, exprime le consensus de la communauté par rapport au système normatif. C'est pourquoi l'approche fonctionnaliste de la déviance a été appelé "consensuel". Or, cette inférence que pratique le fonctionnalisme -déduire des jugements de déviance la conformité consensuelle de la communauté avec le système normatif- est discutable à plusieurs titres. D'abord, et comme nous l'avons vu dans la section 6.6. de cette partie, le postulat crucial sur lequel repose cette approche, à savoir celui qui fait du système normatif la structure fondamentale d'intégration d'une société non seulement néglige l'intervention des autres dimensions dans le phénomène de la reproduction des conditions de la socialité, il présuppose une structure idéationnelle homogène, ce qui n'est jamais le cas, encore moins dans les formations sociales stratifiées marquées par des relations inégalitaires de pouvoir et de domination. Si l'on tient compte de cet aspect fondamental, il faudrait alors plutôt penser que les jugements de déviance ont comme fonction non pas de fixer les limites de l'acceptable pour une communauté dans son ensemble mais, plus exactement, pour une -ou certaines- de ses fractions sociales, et ceci, en vue du maintien de sa position dans l'échelle du pouvoir et de la domination <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Il est à remarquer que déjà George Mead pensait que la visibilité du déviant sert à renforcer la solidarité des membres d'une société en les permettant de distinguer le vertueux du transgresseur. Davantage, selon Mead cette solidarité dépendrait elle-même de l'activité de défense du système social contre le danger représenté par le déviant. Voir, à cet égard, Mead, George H., "The Psychology of Punitive justice", *The American Journal of Sociology*, vol. 23, 1918, pp. 586-92. La même idée se retrouve, d'ailleurs, chez Émile Durkheim. Dans son ouvrage classique *Les règles de la méthode sociologique*, Durkheim consacre en effet toute une section à essayer de montrer la "fonctionnalité" de la criminalité, voire sa "normalité" et son "utilité". Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Presses universitaires de France, Paris, 1968, pp. 64-75.

<sup>2</sup> Une telle conclusion est dégagée, par exemple, par Anthony R. Harris, qui écrit : "Any powerful theory of criminal deviance, if not deviance more broadly, is a theory involving the stratification of behavior and identities. From this viewpoint, the functional preservation of social dominance may be seen as resting on the assignment of readily identifiable social 'types' to classes of social locales and locale-specific roles. In American society, the assignment of blacks to the ghetto, women to the home and poor to the factory represent examples which have met the function of preserving white, male, middle-class dominance". Harris, Anthony R., "Sex and Theories of Deviance : Toward a Functional Theory of Deviant Type-Scripts", *American Sociological Review*, vol. 42, No. 1, February 1977. Il est à signaler que Harris s'éloigne considérablement des postulats d'un fonctionnalisme "classique".

Il n'en demeure pas moins que l'on peut toujours constater l'existence d'un phénomène d'acceptation de règles et de normes de type générale par la majorité des membres d'une formation sociale donnant lieu à des jugements de déviance partagés par une majorité d'individus. Mais de ce phénomène il ne faudrait pas en déduire ni l'existence nécessaire d'un consensus obtenu par consentement, ni celle d'une conformité pratique. En effet, une norme ou une règle sociale peut avoir été imposée et, en fait, comme nous l'avons vu dans la section 10.2. de la première partie, les normes et les règles sociales sont adoptées suivant un mécanisme complexe comportant, à des degrés divers, la persuasion et la coercition. D'autre part, des règles ou des normes peuvent être acceptées en tant que des impératifs de comportement sans que ces impératifs soient réellement toujours à la base de comportements : la conformité pratique ne suit pas nécessairement la conformité idéale. La gamme de situations qui se révèle alors rend la question de la déviance autrement plus complexe. Cette complexité trouve sans doute aussi son origine dans le fait que la dimension normative est traversée par des conflits et des luttes de valeurs -ou, plus exactement, de définitions de valeurs- et, corrélativement, par des tactiques et des stratégies d'identification et d'exclusion ayant, par surcroît, des répercussions importantes sur le processus même de formation de l'identité des individus.

## 10.5. L'institutionnalisation du juridique dans les formations sociales "modernes"

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'"Introduction" à son étude *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber avance l'hypothèse fondamentale suivant laquelle le capitalisme ne se définit pas simplement par l'existence et un développement singulier de la science, du droit, de l'art, de l'État, et même pas d'une activité économique mue par la soif du profit mais, d'une part, par la *rationalisation* de l'ensemble de ces activités, d'autre part et simultanément, par leur autonomisation institutionnelle, par le fait que ces activités tendent à se constituer et à s'organiser en sous-systèmes régis par des lois propres et à être entreprises par des spécialistes. Il ne s'agit pourtant pas d'une rationalité quelconque mais bel et bien, selon Weber, d'une forme particulière de rationalité : la rationalité par rapport à une fin (*zweckrational*)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964, Avant propos.

Qu'est-ce que signifie, dans le cadre de cette hypothèse, l'institutionnalisation du juridique? Pour saisir cette signification, il faut tenir compte d'une importante distinction introduite par Weber entre "associations à but déterminé", "communautarisation par entente" et "institutions" <sup>1</sup>. Weber appelle "activité en entente" (*Einverstâdnishandeln*) l'activité communautaire qui s'oriente (et tant qu'elle s'oriente) dans son développement d'après les expectations que suscite le comportement d'autrui, et ceci, malgré l'absence de tout accord préalable. À la base de cette forme d'activité se trouve une chance valant seulement empiriquement de voir les expectations se réaliser, ce qui n'empêche que l'entente puisse éventuellement avoir pour les individus la validité d'une "norme" presque sacrée. Dans les "associations à but déterminé", l'activité a pour base un accord rationnel explicite portant sur les moyens, les buts et les règlements. Elles présupposent donc l'adhésion libre des individus. Enfin, les "institutions" (*Anstalten*) se distinguent par le fait qu'elles comportent des règlements rationnels mais, d'une part, les individus n'y adhèrent pas librement, mais en vertu de situations purement objectives, indépendantes de leur volonté (les statuts) d'autre part leurs règlements rationnels ne sont pas le résultat d'un accord, mais ont été imposés de sorte que les "institutions" comportent un appareil de contrainte contribuant à déterminer l'activité <sup>2</sup>. Weber précise que l'imposition d'une réglementation institutionnelle suppose la domination que certains individus exercent et, dans la mesure où cette domination est vécue d'un point de vue subjectif comme "obligatoire", elle se fonde sur l'entente par "légitimité". Le processus de rationalisation qui s'opère avec le capitalisme signifie, pour Weber, exactement, "une réglementation rationnelle par finalité, toujours croissante, de l'activité en entente sur la base de statuts et tout particulièrement une transformation toujours croissante des groupements en institutions ordonnées de façon rationnelle par finalité" <sup>3</sup>. Mais, du même coup, nous pouvons saisir clairement en quoi consiste, pour Weber, l'institutionnalisation du juridique : un accroissement systématique des réglementations rationnelles par finalité imposées dans le cadre d'une domination sociale "légitime" comportant un appareil de contrainte.

Mais que signifie pratiquement pour les agents la rationalisation des règlements d'une communauté? Weber part d'exemples concrets pour répondre à cette question : "Pour qu'un commis ou même le gérant d'un commerce 'soient au courant' des règles de la comptabilité et orientent selon elles leur activité par une application 'correcte' (...) il n'est manifestement pas nécessaire qu'ils aient à l'esprit les principes rationnels sur la base desquels ces normes ont été conçues. (...) Les

<sup>1</sup> Cette distinction, et l'analyse de ses conséquences, se trouve in Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965, "Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive", spéc. pp. 384-98.

<sup>2</sup> Weber est bien conscient du fait que sa définition de l'institution ne recouvre pas toujours des "communautés" parfois considérées ainsi, par exemple les communautés linguistiques ou domestiques -dans la mesure où celles-ci sont dépourvues d'un statut rationnel. En ce sens, l'État constitue pour Weber un exemple d'institution. Weber, Max, *ibid.*, pp. 386-87.

<sup>3</sup> Weber, Max, *ibid.*, pp. 393-94.

opérations mathématiques nous sont 'octroyées' pendant notre enfance exactement de la même façon qu'une ordonnance rationnelle d'un despote l'est à un sujet. Et elles le sont dans le sens le plus profond comme quelque chose dont on ne comprend d'abord ni les raisons ni même les buts, mais qui possède néanmoins une 'validité' obligatoire. L'"entente" est donc en premier lieu une simple 'soumission' au familial *parce qu'il est familial*". Pour Weber, il n'en va pas autrement des institutions sociales. Il s'ensuit que la rationalisation de l'activité communautaire et, plus particulièrement, la complication toujours croissante du système légal ont comme conséquence que, "dans l'ensemble, les individus s'éloignent de façon croissante de la base rationnelle des techniques et des règlements rationnels qui les concernent pratiquement et que, dans l'ensemble, cette base leur est d'ordinaire plus cachée que le sens des procédés magiques du sorcier ne l'est au 'sauvage'" <sup>1</sup>.

La théorie de Weber de l'institutionnalisation du juridique dans les formations sociales "modernes" (capitalistes) permet de discuter un certain nombre de questions d'une importance capitale dans la problématique des règles et des normes. La rationalisation, l'autonomisation, et la généralisation des réglementations soumet de plus en plus les comportements à l'action de systèmes explicites de règles "légitimes" et, par conséquent élargit du même coup le champ de comportements éventuellement "déviant" à soumettre dès lors à l'action des appareils de contrainte "légitime". En d'autres termes, l'extension du domaine de la "pénalisation" juridique accompagne l'extension du domaine du "Juridisme". Cette double extension de la norme et de la peine trouve sa légitimité dans une "rationalité" qui se présente essentiellement comme rationalité de la "procédure". Mais cette rationalité de la procédure repose -et ne peut que reposer- sur la fiction d'un "accord" normatif entre des individus égaux en droit <sup>2</sup>.

Weber voit bien que la rationalisation du droit rend possible l'institutionnalisation de l'activité économique capitaliste -ainsi que de l'administration bureaucratique-. Il voit en particulier, l'importance du travail "libre" dans l'organisation capitaliste moderne de l'économie <sup>3</sup> et par conséquent, l'importance de la constitution juridique des sujets comme sujets libres -de vendre ou d'acheter la force de travail-. Mais le formalisme de cette égalité purement juridique ne l'amène pas à

<sup>1</sup> Weber, Max, *ibid.*, pp. 394-98.

<sup>2</sup> Il faudrait distinguer ici la question du type de légitimité de la domination et la question du type de légitimité des réglementations elles-mêmes, c'est-à-dire des normes juridiques. Pour Weber, une autre caractéristique fondamentale de la rationalité du droit moderne est son caractère systématique et, en particulier, le fait que le droit moderne est un droit de juristes -d'agents spécialisés dans la formulation des normes "légales". Ce fait est essentiel car, comme l'observe J. Habermas, si l'accord normatif prend la forme d'un contrat sanctionné par le droit, seule la *procédure* de son avènement fonde alors la supposition qu'il est motivé rationnellement. Le droit moderne est, en ce sens, légaliste : il ne suppose aucune motivation éthique en dehors d'une obéissance générale au droit. Cf. Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, Paris, 1987, tome 1, pp. 266-70. Mais il est permis de douter de la viabilité, voire de la possibilité d'un droit fondée sur la seule procédure.

<sup>3</sup> Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *ibid.*

examiner sa contrepartie matérielle économique : l'inégalité engendrée par une distribution inégale des moyens de production entre ceux qui peuvent acheter la force de travail et ceux qui sont obligés de la vendre. L'utilisation de la notion de "statut" dans la caractérisation des "institutions" -les règlements seraient octroyés à des statuts-, non seulement transporte à cette caractérisation tous les problèmes soulevés par cette notion (voir section 5.4. de cette partie), elle empêche de saisir clairement le rapport entre égalité de droit et inégalité de classe. En effet, si Weber situe correctement l'action du postulat juridique de l'égalité des individus dans le domaine de la concurrence, il en conclut que c'est à ce niveau que se produisent les inégalités de classe ce qui amène, comme nous l'avons vu dans la section 5.4. précédente, à élargir les critères de différenciation en classes sociales jusqu'au point où pratiquement chaque situation sur le marché représente une situation de classe. En fait, seule une analyse du rapport entre égalité juridique et *distribution inégale des moyens de production* peut éclaircir le rapport entre égalité juridique et inégalité de classe.

Pourtant, l'apport de Weber demeure fondamental en ce qui concerne la problématique de la rationalisation. Il illumine non seulement ce phénomène capital du mode capitaliste de production de la socialité grâce à l'introduction de la notion d'une rationalité particulière -la rationalité par rapport à une fin-, mais elle permet encore de voir que la rationalisation du *système* social n'implique nullement une rationalisation des *actions* sociales telles qu'elles sont vécues et entreprises par les individus. En particulier, et dans le contexte d'une discussion du rapport entre règles et pratiques comme celle que nous avons développée dans la section 6.3. précédente, il montre que l'agir "par familiarité" (automatique, non conscient des raisons et des fins) ne s'oppose nullement à l'action rationnellement réglée, bien au contraire il peut en être et en est généralement la conséquence au moins pour la plupart des individus. À la limite -mais c'est, pour Weber, une limite atteinte dans le capitalisme-, la rationalité profonde (systémique) des actions s'accompagne d'une attitude parfaitement irrationnelle de la part des agents. En d'autres termes, les effets systémiques de la sédimentation des pratiques impliquent une rationalité qui ne se trouve nullement nécessairement présente dans la conscience des agents. En ce sens, et aussi paradoxalement que peut le paraître, la rationalisation et, avec elle, la juridisation peuvent constituer une condition de la formation inconsciente et automatique des "habitus".

## 10.6. La problématique de l'anomie

[Retour à la table des matières](#)

La problématique de l'anomie construite par Émile Durkheim à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début de ce siècle occupe une place très importante dans la sociologie académique, mais constitue aussi un indice particulièrement éclairant de prises de position paradigmatiques dans la pensée du social. Comme le terme l'indique, cette problématique porte, en principe, sur une situation d'absence de normes, de règles, ou de lois - "anomie" vient du grec *nomos*, loi, et de la particule négative *a*. Mais comment peut-on alors concevoir une situation sociale sans normes, règles, ou lois? Pour quelles causes et avec quelles conséquences? Récapitulons l'essentiel de la théorie durkheimienne de l'anomie.

Dans son ouvrage *De la division du travail social* (1893)<sup>1</sup>, Durkheim élabore une typologie de sociétés qui emprunte la plupart des distinctions à d'autres typologies proposées au cours du XIX<sup>e</sup> siècle -et en particulier, à celle de Herbert Spencer- mais qui se caractérise pour donner une importance fondamentale à la question de l'intégration sociale et, plus spécifiquement, à la forme de cette intégration. Cette forme est la "solidarité", et l'ensemble des sociétés se laisse alors organiser en deux grands types : les sociétés à solidarité "mécanique", et les sociétés à solidarité "organique".

Dans le cas des sociétés à solidarité "mécanique", l'intégration sociale repose sur la similitude des individus : les individus seraient solidaires parce qu'ils éprouveraient les mêmes sentiments, partageraient les mêmes croyances, adhèreraient aux mêmes valeurs. Si la conscience collective se définit comme "l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une société", alors dans ces sociétés la conscience collective, si elle ne coïncide pas avec les consciences individuelles, recouvre cependant la plus grande partie de celles-ci. Il en résulterait, d'une part, une extension très considérable de la dimension normative -la plus grande partie de l'existence individuelle étant commandée par des impératifs et par des interdits-, d'autre part une prééminence de la répression et de la rigueur des châtements.

Dans le cas des sociétés à solidarité "organique", l'intégration sociale repose, par contre, sur la différence des individus. Comment se fait-il alors que des individus différents puissent être solidaires? Durkheim verra dans la complémentarité de la différence la source de la solidarité et, par là, de l'intégration sociale.

---

<sup>1</sup> Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France, 1960.

Or, cette complémentarité serait instaurée par la division du travail. Il n'est certainement pas arbitraire que Durkheim appelle cette solidarité "organique", car de même que dans un organisme biologique chaque partie est différenciée par sa *fonction*, l'ensemble se trouve intégré par la complémentarité des fonctions et est solidaire grâce à cette complémentarité. La solidarité "mécanique" serait donc celle des sociétés "primitives" à faible développement de la division du travail, la solidarité "organique" celle des sociétés "modernes" caractérisées par des formes très développées de la division du travail.

Mais qu'en est-il alors de la "conscience collective" dans les sociétés "modernes"? Corrélativement à la croissance de la différenciation sociale, elle connaîtrait une réduction de sa sphère, d'où un affaiblissement de la dimension normative avec, comme corollaire, l'individualisme et un droit qui ne serait plus répressif mais, selon les termes de Durkheim, restitutif ou coopératif. Est-ce à dire que le développement de la division du travail suffirait à assurer l'intégration sociale puisque, en toute logique, il approfondirait l'interdépendance des individus chacun étant plus différent mais, en même temps, plus dépendant des autres? En d'autres termes, si, dans les sociétés "primitives", les dimensions idéationnelle et normative jouaient un rôle décisif dans la production de l'ordre social, faut-il penser que dans les sociétés "modernes" l'ordre social est engendré ou assuré par l'organisation économique? C'est ici que Durkheim se démarque du libéralisme économiste et de l'illusion du marché comme garant de l'intégration et de l'ordre social en tant qu'instance régulatrice des échanges : sans un minimum de conscience collective, dira-t-il, la solidarité organique entraînerait la désintégration sociale. Même réduite en extension et en force, la dimension normative est une composante essentielle de la socialité. Mais l'intérêt de cette réponse de Durkheim réside dans la cause qu'il trouve à cette nécessité de la normativité.

En 1896, Durkheim professe un cours sur le socialisme <sup>1</sup>. À l'occasion d'un examen des doctrines socialistes -plus exactement, saint-simoniennes-, il avancera alors un postulat qui relève d'une véritable conception anthropologique : l'être humain est un être aux appétits insatiables de sorte que, s'il n'y a pas une autorité morale qui limite ses désirs, il sera éternellement insatisfait parce qu'il voudra toujours obtenir plus que ce que la société ne peut lui donner. L'individualisme des sociétés modernes et l'affaiblissement de la conscience collective qui l'accompagne et qu'il implique comporterait donc le danger d'une explosion d'insatiabilités. Ce danger est donc celui d'une situation d'anomie, d'absence de normes, ou d'absence d'effectivité des normes. Si pour l'individu l'anomie peut avoir comme conséquence le suicide même <sup>2</sup>, pour la société elle se manifeste sous des formes pathologiques comme, par exemple et spécialement, les conflits de classe. La né-

<sup>1</sup> Il est donc contemporain de la *Division du travail social* même s'il a été publié après sa mort, en 1928. Durkheim, Émile, *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, Paris, Alcan, 1928.

<sup>2</sup> C'est le suicide "anémique", avec les suicides égoïstes et altruiste que Durkheim postule dans son oeuvre de 1897, *Le suicide*.

cessité de la dimension normative et idéationnelle dans les sociétés "modernes" relève donc pour Durkheim d'une fonction à proprement parler "idéologique" : induire l'acceptation, fabriquer le consentement, préparer les individus à se satisfaire de leur sort <sup>1</sup>.

Avec Durkheim, la place décisive que le fonctionnalisme va octroyer à la dimension normative est, pour la première fois, postulée, mais à la différence de tout le fonctionnalisme postérieur développé essentiellement aux États-Unis le "consensualisme" imputé aux sociétés "modernes" -en fait, aux sociétés capitalistes- n'apparaît pas chez Durkheim comme une donnée mais, bien au contraire, comme un objectif à atteindre autant par la voie de la persuasion (la socialisation des individus par l'éducation) que par celle d'une organisation sociale spécifique, à savoir les corporations (association d'employeurs et d'employés) <sup>2</sup>. C'est pourquoi si le thème de la "déviance" sera le thème typique du fonctionnalisme - puisque la pathologie du "consensualisme" c'est la déviance- c'est l'anomie qui, pour Durkheim, constitue la pathologie des sociétés modernes.

Cette sensibilité de Durkheim à la question cruciale de la "conscience collective", c'est-à-dire de la dimension idéationnelle et plus particulièrement, idéologique est le produit de la conjoncture dans laquelle s'est trouvée la France surtout dans la deuxième moitié du XIXe siècle. Cette conjoncture est en effet caractérisée par l'émergence et le développement d'un puissant mouvement ouvrier socialiste. La notion durkheimienne d'"anomie" vise alors, en fait et réellement, une situation sociale qui n'est pas exactement celle d'une absence de normes mais, plutôt, d'une absence d'acceptation de l'ordre social dominant (de perte de l'efficacité des normes) -d'où, comme indices d'anomie pour Durkheim, les luttes et revendications ouvrières. Mais ce non-conformisme ainsi exprimé sous la forme de luttes trouverait pourtant son origine dans la nature humaine, dans l'insatiabilité de leurs désirs et non point dans l'organisation économique et sociale.

La faiblesse cruciale de cette thèse de Durkheim réside, sans doute, dans son principe anthropologique. Non pas tellement parce qu'il fait de l'insatisfaction un phénomène pathologique ni, non plus, et préalablement, parce qu'il fait de l'être humain un être défini par l'insatiabilité <sup>3</sup>. Elle réside dans le fait que, contraire-

<sup>1</sup> "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 s'en 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", écrit Durkheim dans *Le socialisme*, *ibid.*, p. 291.

<sup>2</sup> Il devance en cela le fascisme qui, surtout dans l'Italie mussolinienne dissoudra les syndicats ouvriers pour les remplacer par les "groupements professionnels" d'ouvriers et de patrons.

<sup>3</sup> Raymond Aron, par exemple, remarque que l'insatisfaction n'est pas forcément pathologique, au contraire même elle peut être à l'origine des mouvements historiques. Mais, d'autre part, il accepte que l'insatisfaction puisse faire partie de la condition humaine tout en se posant, avec Éric Weil, la question de savoir si le but de l'organisation sociale est vraiment de rendre les hommes satisfaits. (Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, *ibid.*, pp. 379-80).

ment à ses propres présupposés, c'est-à-dire d'une manière inconsistante, Durkheim conçoit les demandes des individus comme trouvant leurs sources chez les individus eux-mêmes, c'est-à-dire dans leurs purs désirs. Car si, pour Durkheim, la société est "antérieure" aux individus, alors les désirs et les appétits de ceux-ci devraient être pensés comme étant socialement déterminés.

C'est Robert K. Merton qui, à l'intérieur même du fonctionnalisme, corrige cette perspective en distinguant deux éléments de la structure sociale et culturelle importants pour une théorie de la déviance : d'une part, des objectifs, des buts, et des intérêts situés dans un contexte d'aspirations, d'autre part une régulation morale ou institutionnelle des procédures permises ou requises pour atteindre ces objectifs. Or, si certains de ces objectifs, buts, et intérêts peuvent être reliés à des appétits ou à des instincts, ils ne sont jamais, insiste Merton, déterminés par ceux-ci<sup>1</sup>. Davantage, les phénomènes de déviance trouveraient justement leur origine dans le déséquilibre qui se produit lorsqu'une société induit des désirs sans, en même temps, créer les conditions normatives institutionnelles permettant de les satisfaire. L'individu qui a intériorisé certains objectifs -au cours du processus d'identification normative à un groupe de référence- mais se trouve dépourvu des moyens légitimes de les atteindre peut adopter un comportement déviant comme réponse à cette situation de désajustement ou de déséquilibre.

La reconnaissance du caractère essentiellement social des buts des individus permet à Merton non seulement d'éviter le recours à une hypothèse anthropologique, elle s'avère aussi théoriquement féconde pour saisir les modalités alternatives d'ajustement ou d'adaptation des individus. En effet, la variation systématique de la valeur des deux variables "buts culturels" et "moyens institutionnalisés" permet à Merton d'élaborer une typologie de ces modalités de comportement individuel. Le schéma suivant présente cette typologie :

---

Le principe de l'insatisfaction congénitale de l'être humain semble donc bien pouvoir expliquer soit les revendications des individus, soit l'impuissance de l'organisation sociale à les satisfaire. Il fonctionne ainsi comme un facile alibi politique.

<sup>1</sup> "There persists a notable tendency in sociological theory to attribute the malfunctioning of social structure primarily to those of man's imperious biological drivers which are not adequately restrained by social control", écrit Merton sans, d'ailleurs, faire référence à Durkheim. "Nonconformity is assumed to be rooted in original nature. (...) This point of view, whatever other deficiencies, clearly begs one question. It provides no basis for determining the nonbiological conditions which induce deviations from prescribed patterns of conduct". Merton, Robert K., "Social Structure and Anomie", *American Sociological Review*, vol. 3, oct. 1938, p. 672.

	Buts culturels	Moyens institutionnalisés
I.Conformité	+	+
II.Innovation	+	-
III.Ritualisme	-	+
IV.Ritualisme	-	-
<hr/>		
V.Rébellion	+	+
	-	-

Dans chaque société, ajoute Merton, l'adaptation I (conformité autant aux buts qu'aux moyens) est la forme d'adaptation la plus fréquente. Si ce n'était pas le cas, la stabilité et la continuité de la société ne pourraient pas être maintenues. Corrélativement, l'adaptation IV (rejet et des buts culturels et des moyens institutionnalisés) serait alors la moins fréquente. Les individus appartenant à ce type constitueraient les véritables "étrangers" à la société. Dans cette catégorie Merton place certains des comportements des psychotiques, névrotiques, autistes, vagabonds, alcooliques chroniques, etc. Entre ces deux pôles se trouvent l'innovation, le ritualisme, et la rébellion. Il est intéressant de voir que, pour Merton, la rébellion a une place à part dans la mesure où elle représenterait une réponse "transitionnelle" cherchant l'institutionnalisation de nouvelles procédures orientées vers des buts culturels refaçonnés partagés par les membres de la société <sup>1</sup>.

Comme Merton lui-même le reconnaît, sa typologie laisse en suspens plusieurs problèmes. Parmi ces problèmes, celui des "éléments structuraux" qui prédisposent à un comportement plutôt qu'à un autre est bien probablement le plus important. Qu'est-ce qui fait, par exemple, que dans certaines sociétés et dans certaines conjonctures les individus "choisissent" la voie de l'alcoolisme ou de la drogue plutôt que celle de la rébellion? Il est clair que la seule considération des variables "buts culturels" et "moyens institutionnalisés" ne suffit nullement à examiner une telle question. En fait, derrière une question comme celle des moyens institutionnalisés se trouve celle du pouvoir social -de la distribution sociale des moyens de ce pouvoir, de la forme de leur contrôle, etc.

Si la thématization des "éléments structuraux" dans la question de la forme de comportement des individus amène la réflexion vers la problématique du pouvoir social, il est possible de s'éloigner systématiquement de cette problématique en envisageant la question de la forme de comportement des individus dans le contexte de leurs interactions. L'importance de la variable "identification normative à un groupe de référence" ouvre la voie à une telle considération. Ainsi, chez T. Parsons, la déviance est interprétée comme l'adaptation à une situation de tension qui se produit lorsqu'un individu est frustré dans ses attentes de comporte-

<sup>1</sup> Merton, Robert K., *ibid.*

ment par rapport à d'autres individus tellement importants pour lui qu'il perçoit leurs actions comme des sanctions de son propre comportement <sup>1</sup>.

Si la problématique de l'anomie et de la déviance occupe une place si importante dans les courants fonctionnalistes, c'est parce qu'ils font de la dimension normative une dimension décisive de la socialité. Mais le passage d'une problématique de l'anomie à une problématique de la déviance marque, à l'intérieur même du fonctionnalisme, une importante évolution. Car la question centrale n'est plus celle d'une société normativement affaiblie, mais celle d'individus aux prises avec le système normatif et les moyens institutionnels qu'il comporte. Si dans la problématique de l'anomie construite par Durkheim la menace à l'ordre social posée par le mouvement socialiste et les luttes ouvrières a été source d'inspiration et de préoccupation, dans la problématique de la déviance construite par le fonctionnalisme nord-américain la source d'inspiration et de préoccupation se trouve, à son tour, dans les problèmes d'intégration sociale posés par l'incorporation d'une masse de travailleurs immigrés chez qui, d'une part, on induit de nouvelles valeurs à atteindre ("*the american style of life*"), mais qui, d'autre part, ne trouvent qu'en dehors de la "moralité" les moyens de les atteindre <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Parsons, Talcott, *The Social System*, McMillan Publ. Co., Inc., 1951, pp. 249-61. Dans une ligne semblable se situe Albert Cohen qui insiste encore plus sur le rôle de l'identification au groupe de référence. Cf. Cohen, Albert K, "Reference Group Identification and Deviant Behavior", in Merton, Robert K, Broom, Leonard, Cottrell, Leonard S. Jr. (eds), *Sociology Today*, Basic Books Inc., Publ., New York, 1959.

<sup>2</sup> Robert K. Merton exprime cette situation dans les termes suivants : "The dominant pressure of group standards of success is, therefore, on the gradual attenuation of legitimate, but by and large ineffective, strivings and the increasing use of illegitimate, but more or less effective, expedients of vice and crime. The cultural demands made on persons in this situation are incompatible. On the one hand, they are asked to orient their conduct towards the prospect of accumulating wealth and on the other, they are largely denied effective opportunities to do so institutionally. The consequences of such structural inconsistency are psychopathological personality, and/or antisocial conduct, and/or revolutionary activities". Merton, Robert K, *ibid*. Si cette description est adéquate, il manque alors justement chez Merton une explication de ces "inconsistances structurelles" - pour autant, d'ailleurs et avant tout, qu'il s'agisse réellement d'"inconsistances".

## 10.7. Le Droit comme forme de domination

[Retour à la table des matières](#)

Dans la section 10.3. de la première partie de cet ouvrage, nous avons défini le juridique comme l'ensemble d'institutions qui prennent en charge les tâches de production, d'administration et d'imposition de certaines normes et règles sociales. Nous avons pu alors définir le Droit -au sens restreint- comme l'ensemble de ces normes et règles produites, administrées et imposées par le juridique. Le Droit se présente ainsi comme un territoire limité et localisé du normatif, et cette limitation et localisation repose sur l'institutionnalisation qui caractérise le juridique. Or, cette institutionnalisation comporte une double et particulière articulation. D'une part, elle articule le juridique au politique dans la mesure où ces institutions font partie de l'État, d'autre part elle l'articule à la dimension idéationnelle dans la mesure où le Droit, en tant que ce qui est exigible "en toute justice", renvoie au phénomène de l'acceptation subjective de normes et de sanctions induite par la reconnaissance de valeurs -y compris, et en particulier, de la valeur "justice". Il en découle une double problématique qui se trouve pourtant intimement reliée : quel est le rapport du Droit et du politique et, plus particulièrement, du Droit et de l'État? Comment le Droit se produit-il comme ce qui est exigible "en toute justice"? Commençons par l'analyse de cette dernière question.

Le domaine des pratiques du Droit, à la différence des domaines des autres pratiques sociales présente une caractéristique tout à fait exceptionnelle : il se présente comme un domaine autoréférentiel. En effet, les juristes fondent la légitimité des normes de droit sur la justice mais la justice, à son tour, n'a d'existence que dans les normes de droit<sup>1</sup>. Bien entendu, il se pose le problème du *fondement* de ces normes de droit mais, comme nous le verrons, il s'agit d'un problème philosophique et non pas juridique. La question à proprement parler juridique est celle de la production de cet effet particulier du Droit comme ce qui est exigible "en toute justice". Or, c'est dans cette question que le juridique rencontre l'État et ceci non pas au seul niveau institutionnel mais aussi, et surtout au niveau idéationnel ou, plus exactement, idéologique.

---

<sup>1</sup> Les juristes, en tant que doctrinaires, ne font qu'exprimer sous forme "théorique" ce qu'est, sans doute, la croyance des agents des pratiques - avocats, juges, policiers-. Comme l'affirment, par exemple, Mazenau, J. et H.L, dans les *Leçons de droit civil* (Montchrestien, Paris, 1972) : "L'immense majorité des juristes croit en la justice, estime que le but du droit est de réaliser cette justice. (...). Il n'est plus guère de juristes français pour nier que la règle de droit poursuive la réalisation d'un idéal de justice" (pp. 21-22).

En effet, il est décisif pour l'État de se présenter comme représentant de l'"intérêt général". Dans le cas des États précapitalistes, cet "intérêt général" n'impliquait pas la fiction d'une égalité de droit des agents et le Droit reprenait à son compte, au niveau des règles et des normes, l'existence sociale d'un système stratifié -en castes ou en "états". La production d'un effet de justice renvoyait alors à un ordre transcendant, voulu et imposé par la divinité. Dans le cas de l'État capitaliste, comme nous l'avons vu dans la section 8.7. de cette partie, cet "intérêt général" suppose la fiction d'une égalité sociale et le Droit reprend, au niveau des règles et des normes, cette fiction de l'égalité sociale sous la forme d'une égalité de droit. Dans ces États donc, le Droit produit l'effet de justice comme l'émanation de l'"intérêt général" d'une communauté d'individus égaux en droits<sup>1</sup>, voire même comme l'émanation de la "conscience sociale de la communauté" dans son ensemble<sup>2</sup>.

Mais quel est le fondement de ces règles et de ces normes de droit? Cette question à proprement parler philosophique a donné lieu à deux grands types de réponses : celles de la perspective dite "jusnaturaliste" ou du Droit naturel et celles des courants positivistes. Pour le "jusnaturalisme", le droit est une donnée et cette donnée est rationnelle. Dire que le Droit est une donnée signifie que le Droit tire son origine d'une source extérieure aux agents sociaux : la Nature -ou Dieu, dans les versions non laïques. Dans la tradition occidentale, l'idée jusnaturaliste naît en Grèce<sup>3</sup> chez Aristote notamment, et est élaborée au Moyen Age par Saint Thomas -pour qui la nature est le fondement du droit même -et cette nature est une création de Dieu. La thèse est reprise par les auteurs classiques du XVII<sup>e</sup> siècle, notamment chez Locke et chez Leibniz et continuera son évolution jusqu'à nos jours sous des formes variées. Lorsqu'on affirme que le droit naturel est rationnel -et ceci, depuis Aristote et Saint Thomas-, on affirme que le droit est connaissable et appréhendé par la raison.

<sup>1</sup> "(...) la science juridique va prendre pour argent comptant l'image que lui transmet la société et la tenir pour la réalité. La société nous affirme-t-elle que l'État est l'institution chargée de l'intérêt général? La science juridique répond en écho par une théorie de l'État tout entière fondée sur la notion d'intérêt général". Miaille, Michel, *Une introduction critique au droit*, François Maspéro, Paris, 1977, p. 54. Miaille considère cet "idéalisme juridique" comme un obstacle épistémologique à la constitution d'une science juridique -avec, comme deuxième obstacle, la fausse transparence du droit. Mais cet idéalisme juridique est, d'un autre point de vue, ce qui permet de produire l'"effet de justice" et, en tant que tel, il est une condition *sine qua non* du juridique -et ceci, dans n'importe quelle formation sociale.

<sup>2</sup> "The state of criminal law continues to be -as it should- a decisive reflexion of the social consciousness of a society. What kind of conduct an organized community considers, at a given time, sufficiently condemnable to impose official sanctions, (...) is a barometer of the moral and social thinking of a community". Friedmann, Wolfgang, *Law in a Changing Society*, Harmondsworth, England : Penguin Book, 1964, p. 143.

<sup>3</sup> Il est intéressant de remarquer que le terme "droit" et le terme "juste" sont exprimés en grec par le même mot : *dikaion*.

À la différence du jusnaturalisme, et à l'inverse même de celui-ci, les courants positivistes du droit saisiront celui-ci comme une pure production des agents sociaux. Dans une telle perspective, et malgré les différences ou les variations que l'on peut trouver chez ses partisans, le droit s'épuise dans le droit positif, c'est-à-dire dans le droit posé ou en vigueur<sup>1</sup>. La perspective positiviste comprend notamment l'école sociologique du droit -qui, à son tour, a été précédée par l'école dite historique du droit. Pour l'école sociologique, le droit n'est même plus une création des agents sociaux, mais le résultat de forces sociales. D'une certaine manière donc, ce que le jusnaturalisme explique en se référant à la nature, le sociologisme l'explique en se remettant à la société - considérée semblablement comme une "nature"-<sup>2</sup>.

Si la production de l'effet de justice comme conséquence et en même temps comme cause du Droit est un mécanisme inhérent au juridique que celui-ci ne peut pas dépasser sans s'abolir, le Droit est alors à appréhender comme instance institutionnalisée "légitime" du normatif et à fonction essentiellement légitimante. Ce que le Droit légitime -et ceci, en tant qu'instance institutionnelle d'État-, est un ensemble de rapports de pouvoir ou de domination sociale. Mais, d'un autre côté, et en même temps, le Droit n'est Droit (légitime) que parce qu'il est pouvoir<sup>3</sup>. Les théories philosophiques du fondement de la légitimité du Droit -pour l'essentiel le jusnaturalisme et le positivisme-, s'avèrent alors des constructions idéologiques au sens strict du terme puisqu'elles cachent ou refoulent le rapport du Droit au pouvoir et à la domination sociale et ceci, suivant trois voies majeures : la première, celle du jusnaturalisme, en postulant qu'à la base du Droit se trouve un ordre transcendant la société et même l'histoire (la nature), la deuxième, celle du positivisme, en faisant de la simple existence du. Droit le fondement de sa validité<sup>4</sup>, la

<sup>1</sup> Voici une définition typiquement positiviste de la science du droit : "La science du droit est la science des faits juridiques ou ensemble des relations qui, dans les relations sociales, enveloppent la représentation d'une norme obligatoire, c'est-à-dire d'une règle dont la violation donne naissance à une sanction prédéterminée dans sa nature et dans ses conditions d'application". (...) "La science du droit se limite à la connaissance positive des faits juridiques. Son objet commence là où commence la règle de droit, énoncée dans le texte qui la fixe, tout au plus préparé dans l'histoire de ce texte. Elle s'arrête là où s'arrêtent les sanctions". Hubert, R., "Science du droit, Sociologie juridique et Philosophie du droit", A.P.D., 1931, Nos. 1-2, p. 43-71.

<sup>2</sup> C'est notamment le cas de Durkheim pour qui le droit est une expression de *la* société. Voir la section précédente 10.6. de ce volume.

<sup>3</sup> Ce rapport particulier entre Droit et pouvoir est saisi par D. Loschak de la manière suivante : "Le droit n'est pas simplement un discours parmi d'autres, il est aussi discours de pouvoir. Discours *de* pouvoir plutôt que discours *du* pouvoir : les deux formules, en effet, ne sont pas équivalentes (...) " et ceci, parce qu'il est accepté comme une parole autorisée, une parole vraie et une parole efficace. Loschak, Danièle, "Le droit, discours de pouvoir" in *Itinéraires. Études en l'honneur de Léo Hamon*, Paris, Economica, 1982, p. 431.

<sup>4</sup> L'école "formaliste" du Droit n'est qu'une variante du positivisme -bien que particulièrement importante. Pour cette école, dont le représentant le plus notable est Hans Kelsen, le Droit n'est qu'une construction hiérarchisée de normes s'engendrant les unes aux autres.

troisième, celle du sociologisme, en ramenant le Droit à la "conscience collective" des sociétés.

Le Droit comme forme légitime du pouvoir ou de la domination a été examiné notamment par Max Weber. Plus exactement, selon Weber, pour que le pouvoir s'exerce sous la forme de la domination, c'est-à-dire d'une manière reconnue et acceptée, il a besoin d'une légitimation. L'exercice de la violence peut, bien entendu, offrir un fondement au pouvoir, mais non pas un fondement "légitime". Toujours selon Weber, cette légitimité ne peut venir que, soit de la tradition, soit du charisme de l'autorité, soit enfin du droit. Le droit fonde la domination que Weber appelle "rationnelle-légale" et qui est en correspondance avec l'institutionnalisation du pouvoir dans les sociétés modernes. Le passage de la domination traditionnelle à la domination juridico-rationnelle est pour Weber en correspondance avec l'accession de la bourgeoisie aux positions de pouvoir.

D'importants courants sociologiques admettent aujourd'hui le rapport intime qui lie le Droit au pouvoir. À la source de ces courants se trouvent deux grandes perspectives : celles qui font du pouvoir un phénomène inhérent à toute forme de socialité, et celles qui voient dans le pouvoir, et le pouvoir politique en particulier, l'enjeu majeur de la lutte des classes. Dans la première perspective se situent notamment les courants inspirés par Max Weber, dans la deuxième les courants marxistes. La reconnaissance du rapport intime existant entre Droit et pouvoir peut cependant conduire, autant dans une perspective comme dans l'autre, à faire équivaloir Droit et pouvoir de telle sorte que les formes du Droit seraient déductibles des formes du pouvoir et, à leur tour, les formes du pouvoir se trouveraient définies dans les formes du Droit et en seraient donc aussi déductibles.

Mais cette équivalence ôte au Droit -en tant qu'élément de la dimension normative- son autonomie relative. Cette autonomie relative s'exprime de plusieurs manières. En effet, si, d'une part, "le droit est à certains égards un miroir des rapports de domination et de pouvoir existants", "d'autre part, le droit peut être appréhendé dans bien des situations comme un agent actif et influent dans les rapports de pouvoir. C'est souvent par le recours au droit qu'on crée du pouvoir, qu'on le distribue ou le re-distribue, qu'on le limite ou qu'on l'étende, par conséquent qu'on modifie les rapports de pouvoir, qu'on établit, maintient et reproduit une domination". Il peut même, sinon généralement, "peser aussi d'une manière plus subtile dans la balance des pouvoirs : il peut servir à occulter le pouvoir réel, à garder dans l'ombre une domination effective" <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Rocher, Guy, "Droit, pouvoir et domination", *Sociologie et sociétés*, vol. XVIII, no. 1, avril 1986, p. 33. Et Rocher donne l'exemple suivant : "Ainsi, en considérant comme égales les parties à un contrat de louage de services, le droit a longtemps occulté l'inégalité des rapports de force entre employeur et employé". *Ibid.*, p. 45. Il est à remarquer que Rocher laisse croire qu'il ne serait plus le cas. En fait, nous l'avons vu, il est essentiel au Droit des sociétés capitalistes ce phénomène d'égalisation formelle et d'occultation réelle. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Cette occultation dans l'ombre d'une domination qui ne coïncide pas totalement avec celle que reflète le juridique et peut pourtant constituer une forme autrement plus effective de pouvoir est justement décelée par M. Foucault dans les sociétés capitalistes. Les disciplines (voir section 6.5. de cette partie) constitueraient non seulement l'autre versant du cadre juridique explicite, codé, formellement égalitaire mis en place par la bourgeoisie, mais la condition même de celui-ci <sup>1</sup>. Davantage, en deçà ou au-delà de ces mécanismes disciplinaires constituant une forme non juridique de domination, le juridique lui-même, de par la manière dont il s'organise et produit son effet de justice, produirait celui-ci d'une manière différentielle : "(...) l'économie des illégalismes s'est restructurée avec le développement de la société capitaliste. L'illégalisme des biens a été séparé de celui des droits. Partage qui recouvre une opposition de classes, puisque, d'un côté, l'illégalisme qui sera le plus accessible aux classes populaires sera celui des biens - transfert violent des propriétés; que d'un autre la bourgeoisie se réservera, elle, l'illégalisme des droits : la possibilité de tourner ses propres règlements et se propres lois" <sup>2</sup>.

Ainsi donc s'il faut voir dans le Droit l'existence du pouvoir et de la domination, il faut aussi le saisir comme *forme* particulière, spécifique, de pouvoir et de domination articulée toujours, et nécessairement, à des formes non juridiques, voire même non normatives.

---

<sup>1</sup> "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". "Il faut plutôt voir dans les disciplines une sorte de contre-droit. Elles ont le rôle précis d'introduire des dissymétries insurmontables et d'exclure des réciprocitys". Foucault, Michel, *Surveiller et punir, ibid.*, p. 223 et p. 224.

<sup>2</sup> Foucault, Michel, *ibid.*, p. 89. Et Foucault ajoute que cette redistribution des illégalismes "se traduira même par une spécialisation des circuits judiciaires : pour les illégalismes de biens - pour le vol-, les tribunaux ordinaires et châtimens; pour les illégalismes de droits -fraudes, évactions fiscales, opérations commerciales irrégulières-, des juridictions spéciales avec transactions, accommodements, amendes atténuées, etc. La bourgeoisie s'est réservé le domaine fécond des illégalismes des droits". (*ibid.*, pp. 89-90).

*L'analyse des formations sociales*

## Ouvrages cités

[Retour à la table des matières](#)

ABERCROMBIE, Nicholas - HILL, Stephen - TURNER, Bryan S., *The Dominant Ideology Thesis*, London, George Allen & Unwin, 1980.

ADALBERON, Carmen, Migne, P.L.

ALMOND, G. - VERBA, S., *The Civic Culture Revisited : An Analytical Study*, Boston, Little, Brown, 1980.

ALTHUSSER, Louis, "Idéologie et appareils idéologiques d'État", *La Pensée*, no 151, mai-juin, 1970.

ALTHUSSER, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, Cuadernos de Pasado y Presente/4, Córdoba, 1968.

ALTHUSSER, Louis, "L'objet du Capital", in ALTHUSSER, L. - BALIBAR, E. - ESTABLET', R., *Lire le Capital*, François Maspero, Paris, 1965.

ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, François Maspero, Paris, 1965.

AMIR, Samin, *Classe et nation*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.

AMIR, Samin, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Éditions Anthropos, Paris, 1971.

AMIR, Samir, *Le développement inégal*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1973.

- ANDERSON, Charles, *The Political Economy of Social Class*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1974.
- ANDERSON, D.A., *Developing National Markets : The Thailand Case*, M.S.U. Business Topics, Spring, 1969.
- ANOKHINE, P.K., *Biology and Neurophysiology of the Conditioned Reflex and Its Role in Adaptive Behavior*, Pergamon Press, Oxford, 1974.
- ARATO, Andrew, "Lukàcs' theory of reification", *Telos*, Number 11, Spring 1972.
- ARDREY, R., *Le territoire*, Stock, Paris, 1976.
- ARISTOTE, *Politique*, trad. Jean Aubonnet, Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris, 1960.
- ARON, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967.
- BACON, F., *The New Organon and Related Writings*, O. Piest (ed.), Liberal Arts Press, New York, 1960.
- BADIE, Bertrand - BIRNBAUM, Pierre, *Sociologie de l'État*, Grasset, Paris, 1982.
- BAHRO, Rudolf, *L'alternative*, Éditions Stock, Paris, 1970.
- BALANDIER, Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.
- BALES, R.F. - STRODBECK, F.L. - MILLS, T.M. - ROSEBOROUGH, M.E., "Channels of communication in small groups", *American Sociological Review*, 16, 1951.
- BALIBAR, Étienne, "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", in ALTHUSSER, L. - BALIBAR, E. - ESTABLET, R., *Lire le Capital*, *ibid.*
- BANKS, J.A., *The Sociology of Social Movements*, Essex, Anchor Press Ltd., 1972.
- BARCHAS, Patricia R - HAMIT FISEK, M., "Hierarchical Differentiation in Newly Formed Groups of Rhesus and Humans", in BARCHAS, Patricia (ed.), *Social Hierarchies. Essays Toward a Sociophysiological Perspective*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, London, England, 1984.

- BARTHES, Roland, S/Z, Cape, Paris, 1974.
- BAUDELLOT, Christian - ESTABLET, Roger, *L'école capitaliste en France*, François Maspéro, Paris, 1971.
- BAUDRILLARD, Jean, *Le miroir de la production*, Casterman, Paris, 1973.
- BAUDRILLARD, Jean, *Le système des objets*, Gallimard, Paris, 1968.
- BAUMEN, Sygmund, *Hermeneutics and Social Science*, Hutchinson & Co., London, 1978.
- BECKER, Howard S., *Outsiders*, New York, Free Press, 1963.
- BELL, Daniel, *The Coming of Post-industrial Society*, New York, Bask Books, 1973.
- BENEDICT, Ruth, *Échantillons de civilisations*, Gallimard, Paris, 1950. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- BENNET, E.J. - WEST, W.G., "Deviant and Criminal Acts", in GRAYSON, J. Paul (ed.), *Introduction to Sociology. An Alternative Approach*, Gage Publ. Limited, Toronto, 1983.
- BENVENISTE, E., "Sémiologie de la langue, 2", *Semiotica*, 1969.
- BERTAUX, Daniel, *Destins personnels et structure de classe*, Presses Universitaires de France, Paris, 1977.
- BLACK, M.B., "Belief Systems", in HONIGMANN, J.J., *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Rand McNally College Publishing Co., 1974.
- BLUM, Alan - McHUGH, Peter, "The Social Adscription of Motives", *American Sociological Review*, 1971, 36.
- BLUMER, Herbert, "Industrialization and the Traditional Order", *Sociology and Social Research*, 48, april 1964.
- BOLK, Louis, "La genèse de l'homme", *Arguments*, 18.
- BOUDON, Raymond, *L'idéologie*, Fayard, Paris, 1986.
- BOURDIEU, Pierre, "Condition de classe et position de classe", *Archives européennes de sociologie*, No 2, 1966.

- BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, Genève, 1972.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinction : critique sociale du jugement*, Éditions de minuit Paris, 1979.
- BOURDIEU, Pierre, "Le paradoxe du sociologue", *Sociologie et sociétés*, vol. XI, No 1, avril 1979.
- BRYM, Robert J., *Intellectuals and Politics*, London, George Allen & Unwin, 1980.
- BUCKLEY, Walter, *Sociology and Modern Systems Theory*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1967.
- BUNGE, Mario, *Causality, The Place of the Causal Principle in Modern Science*, Cambridge, Mass, Harvart University Press, 1959.
- BUNGE, Mario, "Metaphysics and Science", *General Systems*, Vol. XIX, 1974.
- CANNON, W.B., *The Wisdom of the Body*, New York, Norton, 1932.
- CAMPBELL, Donald T., "Methodological Suggestions from a Comparative Psychology of Knowledge Processes", *Inquiry*, 2 (1959).
- CARR, David, *Time, Narrative and History*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1986.
- CHRISTEN, Yves, *L'heure de la sociobiologie*, Albin Michel, Paris, 1979.
- CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1974.
- COHEN, Albert K., "Reference Group Identification and Deviant Behavior", in MERTON, R.K. - BROOM, L. - COTTREL, L.S. Jr. (eds.), *Sociology Today*, Basic Books Inc., Publ., New York, 1959.
- COHEN, G.A., *Karl Marx's Theory of History : A Defence*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- COLLETI, L., "Marxism and the Dialectic", *New Left Review*, No. 93, September-October 1975.
- COMTE, Auguste, *Cours de philosophie positive*, Tome VI, Schleider Frères, Paris, 1908. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

- COMTE, Auguste, *Système de politique positive*, 5e édition, Schleicher Frères éditeurs, Paris, 1907-1908. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- CONNELL, R.W., *Which Way is Up? Essays on Class, Sex and Culture*, George Allen & Unwin, Sydney London Boston, 1983.
- COSER, Lewis A., *Les fonctions du conflit social*, Presses Universitaires de France, Paris, 1982.
- COSER, Lewis, "Presidential Adress : Two Methods in Search of a Substance", *American Sociological Review*, 40, No 6, December 1975.
- COWARD, R. - ELLIS, J., *Language of Materialism*, Routledge & Kegan Paul, 1977.
- CROZE, Richard, "Le pouvoir comme relation entre les agents : une analyse systémique", in *L'efficacité du symbolique*, textes publiés sous la direction de J. BouladAyoub, Cahiers Recherches et Théories, UQAM, Montréal, 1987.
- CUEVAS, Agustin, "A Summary of 'Problems and Perspectives of Dependency Theory'", *Latin American Perspectives*, issue 11, volume III, number 4, Fall 1976.
- CUTLER, A. - HINDESS, B., *et alii, Marx's 'Capital' and Capitalism Today*, Routledge & Kegan Paul, London, 1977.
- DAHRENDORF, Ralf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford, Stanford University Press, 1959.
- DAHRENDORF, Ralf, "On the Origine of Inequality Among Men", in BETEILLE, André (ed.), *Social Inequality*, Middlesex, Penguin, 1969.
- DARWIN, Charles, *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle*, Verviers, Belgique, Gérard, 1973.
- DAVIS, Kingsley, *Human Society*, New York, McMillan, 1948.
- DAVIS, Kingsley, "Reply to Tumin", *American Sociological Review*, 18 (1953).
- DAVIS, Kingsley - MOORE, Wilbert E., "Some Principles of Stratification", *American Sociological Review*, X, 1945.

- DAVISON, Donald, "Actions, Reasons and Causes", *Journal of Philosophy*, 1967, 44.
- DAWKINS, Richard, *Le gène égoïste*, Menges, Paris, 1978.
- DE COSTER, Michel, "Le modèle de la société dualiste dans les sciences humaines", *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. XLIX, juillet-décembre, 1970.
- DELPHY, C., *The Main Enemy : A Materialist Analysis of Women's Oppression*, London, Women's Research and Ressources Centre, 1977.
- DE MAN, Henri, *Au-delà du marxisme*, Alcan, Paris, 1929. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- DEUTSCH, Karl W., "Mechanism, Organism, and Society : Some Models in Natural and Social Science", *Philosophy of Science*, vol. 18, July 1951, No. 3.
- DOBZHANSKY, T., "Anthropology and the Natural Sciences : The Problem of Human Evolution", *Current Anthropology*, 4, No. 138.
- DREITZEL, Hans Peter, *Recent Sociology*, New York, McMillan, 1970.
- DUMONT, Fernand, "Notes sur l'analyse des idéologies", *Recherches sociographiques*, IV (1963), 2. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris, 1983.
- 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.
- DUPRAT, Gérard (ed.), *Analyse de l'idéologie*, Galilée, Paris, vol. 1, 1980, vol. 2, 1983.
- DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

- DURKHEIM, Émile, *Le socialisme*, librairie Félix Alcan, Paris, 1928. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- DUVIGNAUD, Jean, "Situation dramatique et situation sociale", *Cahiers internationaux de sociologie*, 36, janvier-juin 1964.
- ELLIS, Lee, "The Decline and Fall of Sociology, 1975-2000", in WIEGELE, Thomas C. (ed.), *Biology and the Social Sciences. An Emerging Revolution*, Westview Press/Boulder, Colorado, 1982.
- ENGEL.S, Friedrich, *Anti-Dühring*, Éditions sociales, Paris. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- ENGELS, Friedrich, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Éditions sociales, Paris, 1954. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- ETZIONI, Amitai, "The Epigenesis of Political Communities at the International Level", *American Journal of Sociology*, January 1963.
- FAUNCE, William - FORM, William H. (eds.), *Comparative Perspectives in Industrial Society*, Boston, Little, Brown and Co., 1969.
- FEDOSEEV, Piotr, "On the Problem of the Social and the Biological in Sociology and Psychology", *Social Science Information*, Vol. 15 (4-5), 1976.
- FIRESTONE, S., *The Dialectic of Sex : The Case for Feminist Revolution*, London, Paladin, 1972.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité*. Volume 1 : *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.
- FOURNIER, Marcel, "Discours sur la culture et intérêts sociaux", *Sociologie et sociétés*, vol. XI, No. 1, Avril 1979. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

- FREUD, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1969. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- FREUD, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- FREUD, Sigmund, *Totem et tabou*, Payot, Paris, 1947. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- FREUND, Julien, *Sociologie de Weber*, Presses universitaires de France, Paris, 1968.
- FRIEDMANN, Wolfgang, *Law in a Changing Society*, Harmondsworth, England, Penguin Book, 1964.
- FRIEDRICHS, Robert, *A Sociology of Sociology*, New York, The Free Press, 1970.
- GABEL, Joseph, *La fausse conscience. Essai sur la réification*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1962.
- GARFINKEL, Harold, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1957.
- GALBRAITH, J.K., *Le nouvel Étal industriel. Essais sur le système économique américain*, Paris, 1968.
- GALBRAITH, J.K., *The Underdeveloped Country*, Toronto, CBC Publications, 1965.
- GALLISSOT, René, "Contre le fétichisme", *La Pensée*, No 159, septembre-octobre 1971.
- GEHLEN, A., *Der Mensch*, Athenäum, Francfort sur le Main, 1966.
- GEHLEN, A., *Man in the Age of Technology*, Columbia University Press, New York, 1980.
- GEHLEN, A., *Urmensch und Spatkultur*, Athenäum, Francfort sur le Main, 1957.
- GIDDENS, Anthony, *Central Problems in Social Theory*, McMillan, London, 1974.

- GIDDENS, Anthony, *New Rules of Sociological Method*, Hutchinson & Co., London, 1976.
- GIDDENS, Anthony, *The Class Structure of the Advanced Societies*, London, Hutchinson and Co., 1973.
- GLUCKSMANN, Christine, "Mode de production, formation économique et sociale, théorie de la transition", *la Pensée*, No 159, septembre-octobre 1971.
- GOBLOT, E., *La barrière et l'individu*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967.
- GODELIER, Maurice, *L'idéal et le matériel*, Fayard, Paris, 1984.
- GODELIER, Maurice, *Rationalité et irrationalité en économie*, François Maspéro, Paris, 1974.
- GOFFMAN, Erwin, *STIGMA : Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1963.
- GOLDMANN, Lucien, *Recherches dialectiques*, Gallimard, Paris, 1959.
- GOODENAUGH, W.H., *Culture, Language and Societies*, Addison-Wesley Publishing Co., 1971.
- GORZ, André, "Le despotisme d'usine et ses lendemains", in GORZ, André, *Critique de la division du travail*, Éditions du Seuil, Paris, 1973.
- GORZ, André, *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*, Éditions du Seuil, Paris, 1964.
- GOYARD-FABRE, Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1983.
- GRAMSCI, Antonio, *Œuvres choisies*, Éditions sociales, Paris, 1959. [Voir les nombreuses œuvres en version française disponibles dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- GRANGER, Gilles-Gaston, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1960.
- GRANGER, Gilles-Gaston, "Science, philosophie et idéologies", *Vit, Tijdschrift voor filosofie*, 29, Jaargang, No. 4, Déc. 1967.

- GRUET, Pierre, "Le statut du concept d'économie", *La Pensée*, No. 159, octobre 1971.
- GUNDER FRANK, André, *Sociology of development and under development of Sociology*, Catalist, Buffalo, 1968.
- GUNDER FRANK, André, "W.W. Rostow : ode au sous-développement", *Tri-continentale*, No 4, 1968.
- GUSFIELD, Joseph R., "Tradition and Modernity : Misplaced Polarities in the Study of Social Change", *The American Journal of Sociology*, 72, January 1967.
- HABERMAS, Jürgen, *La technique et la science comme "idéologie"*, Gallimard, Paris, 1973.
- HABERMAS, Jürgen, *L'espace public*, Payot, Paris, 1962.
- HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, Paris, 1987.
- HAGEN, Everett, *On the Theory of Social Change*, Homewood III., The Dorsey Press Inc., 1962.
- HALBWACHS, M., *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, Alcan, Paris, 1912. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- HALBWACHS, M., *L'évolution des besoins dans la classe ouvrière*, Alcan, Paris, 1933.
- HARDING, Thimothy F., "Dependency, Nationalism and the State in Latin America", *Latin American Perspectives*, Issue 11, volume III, number 4, Fall 1976.
- HARDY, Sir Alister, *The Biology of God*, Londres, Jonathan Cape, 1975.
- HARRIS, Anthony R., "Sex and Theories of Deviance : Toward a Functional Theory of Deviant Type-Scripts", *American Sociological Review*, vol. 42, No. 1, February 1977.
- HENRY, Michel, "La rationalité selon Marx", in GERAETS, T.F. (ed.), *La rationalité aujourd'hui*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1979.
- HENRY, Michel, *Marx*, Gallimard, Paris, 1974.

- HERZOG., P., "Le point de vue d'un économiste", *la Pensée*, No 159, septembre-octobre 1971.
- HINDESS, B., "The Concept of Class in Marxist Theory and Marxist Politics", in BLOOMFIELD, J., (ed.), *Class, Hegemony and Party*, Lawrence & Wishart, London, 1977.
- HINDESS, B. - HIRST, P., *Pré-capitalist Modes of Production*, Routledge & Kegan Paul, London, 1975.
- HORKHEIMER, Max - ADORNO, Theodor, *La dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974.
- HUBERT, R., "Science du droit, sociologie juridique et philosophie du droit", A.P.D., 1931, Nos. 1-2.
- ISAJIW, Wsevolod W., *Causation and Functionalism in Sociology*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968.
- JANNE, Henri, "La technique et le système social" in JANNE, Henri et alii, *Technique, développement économique et technocratie*, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 1963.
- JANNE, Henri, *Le système social. Essai de théorie générale*, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 1968.
- JOHNSON, H., *Sociology. A Systematic Introduction*, New York, Harcourt, Brace & World.
- KERR, Clark et alii, *Industrialism and Industrial Man : The Problems of Labor and Management in Economic Growth*, Cambridge, Harvart University Press, 1980.
- KUHN, Thomas, "Reflections on My Critics", in LAKATOS, Imre - MUSGRAVE, Alan (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, *ibid.*
- KOSIK, Karel, *Dialectique du concret*, François Maspero, Paris, 1970.
- KRIESBERG, Louis, *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, Greenwich, Conn., Jai Press Inc., 1978.
- KRISTEVA, Julia, *La révolution du langage poétique*, Éditions du Seuil, Paris, 1974.

- KROEBER, A.L., - KLUCKHOHN, C., *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Vintage Books, Random House, s/d.
- KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.
- LACAN, Jacques, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966.
- LAGADEC, Claude, *Dominances. Essai de sociobiologie sur l'inégalité et la tromperie*, Les Éditions du Préambule Inc., Longueuil, Québec, 1982.
- LAGUEUX, Maurice, *Le marxisme des années soixante*, Hurtubise HMH, Montréal, 1982.
- LANE, David, *The Socialist Industrial State*, London : George Allen & Unwin, 1976.
- LANGE, Oskar, *Économie politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.
- LARRAIN, Jorge, *Marxism and Ideology*, The McMillan Press Ltd., London and Basingstoke, 1983.
- LARRAIN, Jorge, *The Concept of Ideology*, Hutchinson, London, 1979.
- LEFEBVRE, Henri, *Introduction à la critique de la vie quotidienne*, L'Arche, Paris, 1946, tome 1.
- LEFEBVRE, Henri, *La survie du capitalisme. La reproduction des rapports de production*, Éditions Anthropos, Paris, 1973.
- LEFEBVRE, Henri, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Gallimard, Paris, 1968.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.
- LENINE, V.I., *Œuvres complètes*, Éditions sociales, Paris, 1957, volume 1.
- LENINE, V.I., *Que faire?*, Éditions du Seuil, Paris, 1966.
- LEONTIEV, A. N., *Activity, Consciousness, and Personality*, New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1978.
- LEONTIEV, A. N., *Le développement du psychisme : problèmes*, Éditions sociales, Paris, 1976.

- LESZEK, Nowak, *The Structure of Idealization. Towards a Systematic Interpretation of the Marxian Idea of Science*, D. Reidel Publ., Co., Dordrech, Holland, 1980.
- LEWONTIN, R. C., "Sociobiology as an Adaptationist Program", in WIEGELE, Thomas C. (ed.), *Biology and the Social Sciences. An Emerging Revolution*, *ibid.*
- LINDEN, E. - FILMORE, K., "A Comparative Study of Delinquent Involvement", in SILVERMAN, R.A. - TEEVAN, J.J. (eds.), *Crime in Canadian Society*, Toronto, Butterworth & Co., 1980.
- LINTON, Ralph, *De l'homme*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- LORENZ, Konrad, *King Salomon's Ring*, trad. M. Kerr, Londres, Methuen, 1964.
- LOJKINE, J., "Sur l'usage du concept de contradiction dans une analyse matérialiste de l'État", *La Pensée*, No. 197, février 1978.
- LOSCHAK, Danièle, "Le droit, discours de pouvoir", in *Itinéraires. Études en l'honneur de Léo Hamon*, Paris, Economica, 1982.
- LOWY, Michel, *Dialectique et révolution*, Éditions Anthropos, Paris, 1973.
- LUKACS, Georg, *Histoire et conscience de classe*, Les Éditions de Minuit Paris, 1960.
- LURIA, Alexandre R., *The Working Brain. An Introduction to Neuropsychology*, New York, Basic Books INC., 1973.
- MACHIAVEL, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, Paris, 1952.
- MACLAY, G. - KNIPE, H., *L'homme dominant*, Robert Lafond, Paris, 1973.
- MALINOWSKI, Bronislaw "Anthropology", in *Encyclopaedia Britannica*, First Supplementary Volume, London and New York, 1926.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, New York, Oxford University Press, 1960. [Version française de l'édition disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

- MANDEL, Ernest, *The Inconsistencies of State Capitalism*, International Marxist Group, pamphlet, 1969.
- MANDEL, Ernest, *Traité d'économie marxiste*, Union générale d'éditions, Paris, 1961.
- MANNING, D. J. (ed.), *The Form of Ideology*, London, George Allen & Unwin, 1980.
- MANNHEIM, Karl, *Essays in Sociology and Social Psychology*, Routledge & Kegan Paul, London, Oxford University, New York, 1952.
- MANNHEIM, Karl, *Idéologie et utopie*, Librairie Marcel Rivière et Cie., Paris, 1956. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- MARCUSE, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968.
- 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*, *ibid.*
- MARGOLIS, Joseph, "Action and Causality", *Philosophical Forum*, 1979, 11.
- MARSH, Robert M., *Comparative Sociology*, New York, Harcourt, Brance & World, 1967.
- MARTEL, Donald, *L'anthropologie d'Althusser*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1984.
- MARX, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Éditions sociales, Paris, 1957. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- MARX, Karl, *Grundrisse*, Penguin, 1973.
- MARX, Karl, *Le capital*, Éditions sociales, Paris, 1950, 1976. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- MARX, Karl, *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Éditions sociales, Paris, 1963.
- MARX, Karl, *Manuscrits de 1844*, Éditions sociales, Paris, 1968. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

- MARX, Karl, *Theories of Surplus-value*, Lawrence & Wishart, London, 1969.
- MARX, Karl - ENGELS, Friedrich, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Éditions sociales, Paris, 1966. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- MARX, Karl - ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- MARX, Karl - ENGELS, Friedrich, *Manifeste communiste*, Éditions sociales, Paris, 1976. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- MARX, Karl - ENGELS, Friedrich, *Œuvres choisies*, Moscou, Ed. du progrès, 1976, tome II.
- MASTERMAN, Margaret, "The Nature of a Paradigm", in LAKATOS, Imre - MUSGRAVE, Alan (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- MAYER, Kurt B. - BUCKLEY, Walter, *Class and Society*, Random House, New York, Third Edition, Revised and Reset, 1969.
- MAZENOT, J. et H.L., *Leçons de droit civil*, Montchrestien, Paris, 1972.
- McCLELLAND, David C. *et alii*, *The Achievement Motive*, New York, Appleton-Century Crofts Inc., 1953.
- McCLELLAND, David C., *The Achievement Society*, New York, The Free Press, 1961.
- McINTYRE, Alasdair, "The Idea of a Social Science", *Aristotelian Society Supplement*, Vol. 41, 1967.
- MEAD, George, *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago Illinois, 1934. (*L'esprit, le soi et la société*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963).
- MEAD, George, "The Psychology of Punitive justice", *The American Journal of Sociology*, vol. 23, 1918.
- MEIKLE, S., "Dialectical Contradiction and Necessity", in MEPHAM, J. - RUGEN, D.H. (eds.), *Issues in Marxist Philosophy*, Harvester Press, Brighton, 1979.

- MEILLASSOUX, C., *Femmes, greniers et capitaux*, François Maspero, Paris, 1975.
- MELDEN, A.I., "Action", *The Philosophical Review*, LXV, 1956.
- MELDEN, A.I., *Free Action*, London, Routledge & Kegan Paul, 1961.
- MELLOS, Koula, "State and Ideology in Advanced Capitalism", in DE ANDRADE, R., et alii, *L'idéologie et la reproduction du capital*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1986.
- MENDRAS, Henri, *Éléments de sociologie*, Armand Colin, Paris, 1975.
- MEYNAUD, Jean, *Les groupes de pression*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965.
- MERTON, Robert K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Trad. H. Mendras, Pion, Paris, 1953.
- MERTON, Robert K., "Social Structure and Anomie", *American Sociological Review*, vol. 3, oct. 1938.
- MIAILLE, Michel, *Une introduction critique au droit*, François Maspero, Paris, 1977.
- MIGUELEZ, Roberto, "Détermination et dominance", *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, 19 :4, novembre 1982.
- MIGUELEZ, Roberto, *La comparaison interculturelle*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1977.
- MIGUELEZ, Roberto, "Le phénomène de l'idéologie dans la perspective interprétative", in SAVARY, Claude - PANACCIO, Claude (eds.), *L'idéologie et les stratégies de la raison*, Hurtubise HMH, Québec, 1984. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- MIGUELEZ, Roberto, "L'articulation du général et du particulier : une approche méthodologique dans le champ des sciences sociales", *Philosophiques*, vol. XI, No. 2, octobre 1984.
- MILIBAND, Ralph, *The State in Capitalist Society*, London, Quartet Books, 1969.
- MITCHEL, J., *Psychoanalysis and Feminism*, New York, Vintage Books, 1975.

- MITCHEL, J., *Woman's Estate*, Harmondsworth, Penguin, 1971.
- MOSCA, Gaetano, *The Ruling Class*, New York, McGraw-Hill, 1939.
- MOUSNIER, Roland, *Les hiérarchies sociales de 1450 à nos jours*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969.
- MUMFORD, Lewis, *Technique et civilisation*, Éditions du Seuil, Paris, 1950.
- NEWCOMB, T.M., *Social Psychology*, New York, 1950.
- OBERSCHALL, Anthony, *Social Conflict and Social Movements*, New Jersey, Prentice-Hall, 1973.
- PARKIN, Frank, *Class, Inequality, and Political Order*, London, Paladin, 1972.
- PARETO, Vilfredo, *Traité de sociologie générale*, Paris, Payot, 1919. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- PARKIN, Frank, *Marxism and Class Theory. A Bourgeois Critique*, London, Tavistock, 1979.
- PARSONS, Talcott, "Action, Symbols, and Cybernetic Control" in ROYSI, Inc (ed.), *Structural Sociology*, New York, Columbia University Press, 1982.
- PARSONS, Talcott, "Comparative Studies and Evolutionary Change", in VALLIER, Ivan (ed.), *Comparative Methods in Sociology*, Berkeley : University of California Press, 1971.
- PARSONS, Talcott, *Essais in Sociological Theory. Pure and Applied*, Glencoe, The Free Press, 1949.
- PARSONS, Talcott, "Family, Socialization and Interaction Process. Social Structure and Personality. An Approach to Psychological Theory in Terms of a Theory of Action", in KOCH, Sigmund, *Psychology. A Study of a Science*, New York, McGraw-Hill, 1959.
- PARSONS, Talcott, *Sociétés*, Dunod, Paris, 1973.
- PARSONS, Talcott, *Societies : Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1966.
- PARSONS, Talcott, "Some Problems of General Theory in Sociology", in MCKINNEY, John C. - TIRYAKIAN, Edwards A. (eds.), *Theoretical Socio-*

*logy : Perspectives and Developments*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1970.

PARSONS, Talcott, "The Contribution of Psychoanalysis to the Social Sciences", *Science and Psychoanalysis*, 1961, vol. IV.

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.

PARSONS, Talcott, "The Position of Identity in the General Theory of Action", in GORDON, C. - GERGEN, K.J., (eds.), *The Self in Social Interaction*, New York, John Wiley & Sons, 1968.

PARSONS, Talcott, *The Social System*, New York, Free Press, 1951.

PARSONS, Talcott, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1971. (*Le système des sociétés modernes*, Dunod, Paris, 1973).

PARSONS, Talcott - SMELSER, Neil, *Economy and Society*, New York, The Free Press, 1956.

PASUKANIS, E.B., *La théorie générale du droit et le marxisme*, Paris, Études et documentation internationales, 1970.

PHILLIPS, Derek, "Paradigms, Falsifications and Sociology", *Acta Sociologica*, 16 (1973).

PLATON, (*Œuvres complètes*, Société d'édition "Les belles lettres", Paris, 1951, 1959).

PLATON, *République*, trad. Émile Chambry, Éditions Gonthier, Paris, 1963.

POULANTZAS, Nicos, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Éditions du Seuil, Paris, 1974.

POULANTZAS, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, François Maspéro, Paris, 1972.

POULIN, Jacques, "Le projet pragmatique- pragmatique de la parole et pragmatique de la vie", *Dialogue*, vol. XVIII, No. 2 (1979).

RADCLIFFE-BROWN, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*, London, Cohen and West, 1952.

- RANCIERE, Jacques, "Pour mémoire, sur la théorie de l'idéologie (1969)", in *La leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris, 1975.
- RICCI, François - BRAMANT, Jean (éditeurs), *Gramsci dans le texte*, Éditions sociales, Paris, 1975.
- RICOEUR, Paul, *Temps et récit*, volume III : *Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Paris, 1985.
- RITZER, George, *Sociology. A Multiple Paradigm Science*, Allyn & Bacon Inc., Boston, 1975.
- ROBINS, L., *Essai sur la nature et la signification de la Science Économique*, Paris, 1947.
- ROCHEBLAVE-SPENLE, A.M., *Les rôles masculin et féminin*, Presses Universitaires de France, Paris, 1964.
- ROCHER, Guy, "Droit, pouvoir et domination", *Sociologie et sociétés*, vol. XVIII, No. 1, avril 1986. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- ROCHER, Guy, *Introduction à la sociologie générale*. 1. L'action sociale, Éditions Hurtubise HMH, Montréal, 1969.
- ROCHER, Guy, *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- ROPER, Richard, "Mead, Marx and Social Psychology", *Catalyst*, No 7, Winter 1973.
- ROSEN, Bernard C., "The Achieving Syndrome : A Psychocultural Dimension of Social Stratification", *American Sociological Review*, vol. 21, avril 1956.
- ROSSI-LANDI, F., *Linguistics and Economy*, Mouton, La Hague, 1975.
- ROSTOW, W.W., *The Process of Economic Growth*, New York, Oxford University press, 1953.
- ROSTOW, W.W., *The Stages of Economic Growth*, Cambridge University Press, 1960.

- RUBEL, Maximilian, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris, 1957.
- RUBINSTEIN, D., "The Concept of Action in the Social Sciences", *Journal for the Theory of Social Behavior*, 7, 1977.
- SAHLINS, Marshall, *Culture and Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1976.
- SAHLINS, Marschall, "La première société d'abondance", *Les temps modernes*, octobre 1968.
- SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943.
- SAVARD, Rémi, "À la recherche d'une culture perdue", *Sociologie et sociétés*, vol. XI, No. 1, avril 1979. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- SCHAPERA, I., *Government and Politics in Tribal Societies*, London, Watts, 1956.
- SCHEFF, J., *Being Mentally III*, Chicago, Aldine Publ. Co., 1966.
- SCHRODINGER, Erwin, *What is Life?*, London, Cambridge University Press, 1945.
- SCHUMPETER, Joseph, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1947.
- SCHUR, Edwin M., "Role Engulfment", in SCHUR, Edwin (ed.), *Labeling Deviant Behavior*, Harper & Row Publ., Inc., 1971.
- SEBAG, Lucien, *Marxisme et structuralisme*, Payot, Paris, 1964.
- SELIGMAN, B.B., *Main Currents in Modern Economics. Economic Thought since 1870*, Glencoe, 1967.
- SERENI, Émilio, "De Marx à Lénine : la catégorie de 'Formation économique et sociale'", *La Pensée*, No 159, septembre-octobre 1971.
- SCHJELDERUP-EBBE, Thorleif, "Le comportement social des oiseaux", *Handbook of Social Psychology*, ed. Murchinson, Worcester Massachusetts : Clark University Press, 1935.

- SCHUTZ, Alfred, *The Phenomenology of Social Relations*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.
- SCHUTZ, Alfred, *Phenomenology of the Social World*, Heinemann Educational Books, London, 197Z
- SCHUTZ, Alfred, "The Stranger : An Essay in Social Psychology", in *Open University Press, School and Society : A Sociological Reader*, London, Routledge & Kegan Paul in association with Open University Press, 1971.
- Sociologie et sociétés*, Vol. XXII, No. 1, avril 1990. *Théorie de la transition*.
- SPENCER, Herbert, *The Principles of Sociology*, New York, Appleton, 1896. (*Principes de sociologie*, Paris, Germer Baillière et Cie, 1879).
- SPIRKIN, A., *El origen de la conciencia humana*, Ed. Platina/Stilcograf, Buenos Aires, 1965.
- STEDMAN JONES, G., "Engels and the End of Classic German Philosophy", *New Left Review*, No. 79, 1973.
- TERRAIL, Jean-Pierre, "Fétichisme de la marchandise et idéalisme des besoins", in DECAILLOT, M. - PRETECEILLE, E., *Besoins et mode de production*, Éditions sociales, Paris, 1977.
- TEXIER, Jacques, "Sur la détermination en dernière instance (Marx et/ou Althusser)", in BALIBAR, E. *et alii*, *Sur la dialectique*, Éditions sociales, Paris, 1977.
- The Economist*, March 12, 1988.
- THERBON, Göran, *What Does the Ruling Clas Do When it Rules? - State Apparatuses and State Power under Feudalism, Capitalism and Socialism*, NLB and Verso Éditions, London, 1980.
- THERIAULT, Yvon, *La société civile -ou la chimère insaisissable*, Québec/Amérique, Montréal, 1985.
- TILLY, Charles, "Clio et Minerve", in BIRNBAUM, Pierre - CHAZEL, François, *Théorie sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1975.
- TOULEMONT, René, *Lessence de la société selon Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

- TOULMIN, Stephen - GOODFIELDS, June, *The Architecture of Matter*, New York, Harper & Row, Publ., 1962.
- TOURAINÉ, Alain, *La société post-industrielle*, Éditions Denoël, Paris, 1969.
- TOURAINÉ, Alain, *Production de la société*, Les Éditions du Seuil, Paris, 1973.
- TOURAINÉ, Alain, *Sociologie de l'action*, Éditions du Seuil, Paris, 1965.
- TREMBLAY, Rodrigue, *L'économique*, Holt, Rinehart et Winston Ltée., Québec, 1969.
- TRIVERS, R.L., "Parental Investment and Sexual Selection", in CAMPBELL, B. (ed.), *Sexual Selection and the Descent of Man*, Chicago, Aldine, 1972.
- TROTSKY, Leon, *La révolution trahie*, Union générale d'éditions, Paris, 1969.
- TURNER, Jonathan H., *The Structure of Sociological Theory*, The Dorsey Press, Homewood, Illinois, 1974.
- TURNER, Jonathan - BEEGULEY, Leonard, "Current Folklore in the Criticism of Parsonian Action Theory", Paper presented at Meetings of the American Sociological Association, August 1972.
- TYLER, S., *Cognitive Anthropology*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1969.
- TYLOR, E.G., *Primitive Culture*, London, 1871.
- VAZ, E., "Juvenile Delinquency in the Middle Class Youth Culture", in VAZ, E. - LODHI, A. (eds.), *Crime and Delinquency in Canada*, Toronto, Prentice-Hall Canada Inc., 1979.
- VEBLEN, Th., *Théorie de la classe de loisir*, Gallimard, Paris, 1970.
- WABER, D.P., "Sex Differences in Cognition : A Function of Maturation Rate", *Science* (192), 1976.
- WALDENFELS, Bernhard, "The Ruled and the Unruly : Functions and Limits of Institutional Regulations", *Graduate Faculty Philosophy journal*, Vol. 9, No. 1, Winter 1982.
- 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.

- WASHBURN, S.L. - LANCASTER, C.S., "The Evolution of Hunting", in LEE, R.B. - DE VORE, I. (eds.), *Man, the Hunter*, Chicago, Aldine, 1958.
- WEBER, Max, *Economy and Society*, New York, Bedminster Press, 1968. (*Économie et société*, Librairie Plon, Paris, 1971).
- WEBER, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965.
- WEBER, Max, *Le savant et le politique*, Plon, Paris, 1959. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. franç. J. Chavy, Librairie Plon, Paris, 1964. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- WEBER, Max, *Theory of Social and Economic Organization*, New York, Free Press Paperback, 1964.
- WESOLOWSKI, Wlodzimiers, "Some Notes on the Functional Theory of Stratification", in HELLER, Celia S. (ed.), *Structured Social Inequality. A Reader in Comparative Social Stratification*, The McMillan Co., London, 1969.
- WHITE, Leslie, "On the Use of Tools by Primates", *Journal of Comparative Psychology*, 1942,34.
- WHITE, Leslie, *The Science of Culture*, New York, Farrar Strauss and Cudahy, 1949.
- WILSON, Edward O., *L'humaine nature*, Stock, Paris, 1979.
- WILSON, Everett K., *Sociology : Rules, Roles, and Relationships*, The Dorsey Press, Homewood Illinois, 1971 (revised edition).
- WILSON, Edward O., *Sociobiology : The New Synthesis*, Harvard University Press, 1975.
- WINCH, Peter, *The Ideal of a Social Science*, Routledge & Kegan Paul, 1958.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Investigations*, New York, McMillan, 1968.