

Joseph Yvon Thériault

Directeur du Département de sociologie  
de l'Université d'Ottawa

(1985)

# La société civile ou la chimère insaisissable

Essai de sociologie politique

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: [jean-marie\\_tremblay@uqac.ca](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca)

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

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: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Joseph Yvon THÉRIAULT,

## La société civile ou la chimère insaisissable. Essai de sociologie politique.

Montréal : Les Éditions Québec/Amérique, 1985, 160 pp. Collection : Dossiers-documents.

M Joseph-Yvon THÉRIAULT, sociologue et professeur au département de sociologie de Université d'Ottawa, nous a accordé le 28 juillet 2006 son autorisation de diffuser électroniquement ce livre.



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

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 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 numérique réalisée le 6 août 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Joseph Yvon Thériault (1985)

La société civile ou la chimère insaisissable.  
Essai de sociologie politique.



Montréal : Les Éditions Québec/Amérique, 1985, 160 pp. Collection : Dossiers-documents.

# Table des matières

[Présentation du livre et de l'auteur](#)

[Remerciements](#)

[Introduction](#) : la société civile

## **[Chapitre 1](#) : le moment et le lieu de la découverte**

- [1.1.](#) La philosophie politique ou l'impossible auto-régulation de la société civile
- [1.2.](#) L'économie politique ou la société civile comme réalisation de la morale
- [1.3.](#) Hegel ou la société civile comme effet de l'histoire de la Raison
  - [La société civile comme sphère des besoins](#)
  - [La société civile comme possibilité de médiation des intérêts particuliers communs](#)

## **[Chapitre 2](#). Marx et la société civile : l'éthique du Capital**

- [2.1.](#) La société civile ou la fondation de la société par l'intérêt asocial
  - [Le refus de la sociologie](#)
- [2.2.](#) Le caractère asocial de la civilisation du Capital
  - [Quand le Capital contient tout le moment éthique de la société](#)
- [2.3.](#) La société civile : théoriquement absente, politiquement efficace

### **Chapitre 3: Les suggestions gramsciennes sur la société civile**

- 3.1. Les organismes vulgairement dits privés
- 3.2. La société civile : élargissement de l'État ou politisation de l'idéologie
  - [La problématique élargie de l'État](#)
  - [La société civile : politisation de l'idéologie](#)
- 3.3. Un retour à l'économicisme et au réductionnisme gramsciens

### **Chapitre IV : Société civile et histoire**

- 4.1. Le concept et son histoire
- 4.2. Moment éthique et société civile : digression théorique
  - [Pratiques culturelles bourgeoises et logiques instrumentales](#)
- 4.3. Histoire, et société civile
  - [Émergence du capitalisme et rupture du cadre symbolique](#)
  - [Discours de la représentation et pragmatisme de classes](#)
  - [Banalité et démocratie](#) : le capitalisme sauvage
  - [État social et désarticulation](#)

### **Conclusion : Société civile, démocratie et mouvements sociaux**

- [Sur la convivance](#)
- [Sur la démocratie](#)
- [Sur le socialisme et son éthique](#)
- [Sur les mouvements sociaux et la démocratie](#)
- [Sur l'autonomie des intérêts sociaux](#)
- [Sur le mouvement social démocratique](#)

### **Ouvrages cités**

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la Fédération canadienne des sciences sociales, dont les fonds proviennent du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

[Retour à la table des matières](#)

Pour affronter la navigation il faut des intérêts puissants. Or les véritables intérêts puissants sont les intérêts chimériques.

Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves*

[Retour à la table des matières](#)

La société civile  
Ou la chimère insaisissable  
Essai de sociologie politique

## **Présentation du livre et de l'auteur**

*(Texte au verso du livre)*

[Retour à la table des matières](#)

« La société civile est chimérique, c'est là sa force et sa faiblesse. C'est ce caractère multiforme qui en fait le rempart le plus puissant contre tout totalitarisme et qui permet sa continuelle renaissance quand, comme c'est le cas aujourd'hui, le Pouvoir utilise tous ses attributs pour la séduire, l'uniformiser. C'est ce même polymorphisme qui empêche la chimère de faire valoir un front uni, éventuellement capable de proposer un contre-modèle de société, susceptible de lutter à égale force contre le bloc hégémonique. Insaisissable, elle l'est tout autant pour le Pouvoir que pour les groupes qui luttent contre lui. C'est pourquoi, d'ailleurs, elle est le terrain de prédilection de la démocratie ».

*Joseph Yvon Thériault est sociologue, professeur au département de sociologie de l'Université d'Ottawa.*



## Remerciements

[Retour à la table des matières](#)

Le projet de ce livre a été provoqué par une première recherche subventionnée par la Faculté des sciences sociales de l'Université d'Ottawa à laquelle a participé Marc Charron.

Étudiant(e)s, ami(e)s, collègues du département de sociologie qui ont jalonné notre parcours durant les dernières années sont grandement responsables de l'inspiration qui anime ce travail.

Nicole Ross et Monique Coderre ainsi que le personnel du secrétariat de la Faculté des sciences sociales ont assuré la dactylographie des versions successives et le soutien technique.

Tout au long de l'élaboration et de la rédaction du texte, Jean Lapointe a maintes fois consenti à servir de personne ressource. Roberto Miguelez et Richard Poulin ont bien voulu lire une première version du texte. Les discussions, commentaires et encouragements de ceux-ci furent d'un apport précieux. Si nous n'avons pu retenir l'ensemble de leurs suggestions ce n'est pas toujours à cause d'un désaccord mais plus souvent à cause du manque de temps, d'espace ou plus simplement de connaissances de notre part.

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la Fédération canadienne des sciences sociales, dont les fonds parviennent du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Les commentaires des évaluateurs ; anonymes du Conseil ont aussi grandement aidé à l'amélioration du présent ouvrage.

Enfin ce livre s'inscrit dans le parcours personnel du signataire. Parcours qui part de cette acadianité que nous portons comme « nostalgie créatrice » et que m'ont léguée mes parents pour aboutir à l'Espoir que la société civile que nous laisserons à Stéphane, Véronique et Annie-Claude soit plus égalitaire, plus démocratique, plus vivante. Bref, plus conviviale. Cette trame exprime la motivation profonde des pages qui précèdent.

Que tous ces co-auteurs du présent ouvrage soient remerciés.

La société civile  
Ou la chimère insaisissable  
Essai de sociologie politique

## Introduction

---

### La société civile

[Retour à la table des matières](#)

Il faut rendre compte de nouvelles luttes sociales et, peut-être, du lieu de leur engendrement. En effet, des mouvements sociaux, porteurs d'un message qu'on croyait à tout jamais enfoui dans l'arrière-fond romantique de notre modernité, surgissent. Ils revendiquent au nom de valeurs chaudes <sup>1</sup> : l'esthétique, le sentiment, le rêve, le passé, la communauté, la nation, etc. ; ou encore, au nom de catégories de fait : catégories d'âges, d'appartenance territoriale, de caractéristiques ethniques, sexuelles, raciales, etc. Ils remplacent, ou accompagnent, des mouvements sociaux auxquels on était habitué d'accoler un message modernisateur. Ceux qui revendiquent à l'intérieur de systèmes froids - au sein de l'entreprise ou de l'appareil étatique pour une justice distributive - et qui parlent au nom de catégories construites : les classes. J. Habermas dira qu'on assiste à l'émergence de conflits déviant du créneau institutionnalisé classique, axé vers les problèmes de distribution, pour se diriger vers ceux liés à la reproduction culturelle, à l'intégration sociale et à la socialisation : « les nouveaux conflits ne sont plus exacerbés par les problèmes de distribution, mais concernent la grammaire des formes de vie » (Habermas 1981 : 33).

---

<sup>1</sup> Une analyse du contenu romantique des mouvements contre-culturels des années soixante ainsi qu'un rappel historique de leurs résurgences à travers l'histoire se trouvent dans F. Musgrove (1974) *Ectasy and Holiness*.

Le présent travail s'intéresse aux « sujets politiques » non réductibles aux classes. Il s'y intéresse, mais par un large détour : en s'attachant à l'histoire du concept de société civile. Ce rapport entre néo-mouvements sociaux et société civile ne surprendra personne. La littérature concernant les conflits engendrés par la crise du capitalisme avancé, comme celle se préoccupant de l'effondrement de la légitimité politique dans ces mêmes sociétés, abondent de références à la société civile. On pourrait d'ailleurs tracer l'évolution de la sociologie politique d'inspiration marxienne sur un *continuum* partant de l'intérêt pour la structure économique et le pouvoir des classes, à celui pour la structure politique et la question de l'État afin d'aboutir à poser la question de la société civile. Les travaux de N. Poulantzas sont particulièrement caractéristiques de ce cheminement. Ses premiers ouvrages s'intéressent à la problématique des classes, les écrits suivants à celle de l'État et, enfin, ses dernières interventions posent timidement le problème de l'insuffisance du questionnement sur la société civile. Prenant bonne note de la critique de l'étatisme, il suggère alors un projet de transition au socialisme qui soit fondé sur la démocratisation de la société civile.<sup>2</sup> Une telle démarche le rapproche considérablement des théoriciens des nouveaux mouvements sociaux (Touraine) et des théoriciens (Gorz, Rosanvallon) du projet social porté par ces mouvements : le projet auto-gestionnaire, la reviviscence d'une société civile.<sup>3</sup>

Là s'arrête habituellement la connivence. Si l'unanimité existe sur l'identification d'un bouillonnement au sein de la société civile et sur

---

<sup>2</sup> Nous pensons particulièrement à son travail *L'état, le pouvoir, le socialisme* (1978) mais aussi aux références explicites aux nouveaux mouvements sociaux émanant de la société civile et remettant en cause les stratégies politiques classiques de transition (voir : « La crise des partis », *Le monde diplomatique*, septembre 1979). Si Poulantzas démontre alors une plus grande sensibilité à la société civile, il ne précisera jamais ce qu'il faut entendre par cela.

<sup>3</sup> Il serait trop long d'énumérer et de catégoriser les différents courants, qui s'inscrivent à l'intérieur du « projet » autogestionnaire et qui fondent leur stratégie d'action sur une reviviscence de la société civile. À titre indicatif, malgré leur diatribe contre cette école, Bihl et Heinrich dans *La néo-social-démocratie ou le capitalisme autogéré*, (1980) pp. 166-205, présentent une gamme intéressante d'« idéologues » de l'autogestion de la société civile.

la nécessité d'en tenir compte dans la théorie et dans la pratique, il n'est pas certain que l'on parle partout de la même chose. La société civile est tantôt perçue comme synonyme de totalité sociale que l'on oppose à l'État ; elle est tantôt identifiée au royaume de l'individu monade, à l'espace de la réalisation de la valeur par le marché dans l'économie capitaliste ; elle s'identifie presque, alors, à une conception élargie (non productiviste) de l'instance économique ; elle est tantôt associée à un vaste espace situé entre l'économique et le politique (ou après l'économique et le politique), c'est-à-dire l'ensemble des appareils idéologiques ; elle est tantôt rejetée comme catégorie résiduelle, réseau primaire de sociabilité, simple séquelle de formes non marchandes de sociétés.

Notre intérêt premier visait un effort de clarification du concept et, par le fait, une meilleure compréhension des conflits sociaux modernes et du lieu de leur engendrement. Plus précisément, nous voulions « opérationnaliser » le concept de société civile pour qu'il puisse servir de grille de lecture à l'analyse concrète de mouvements sociaux tels que : le mouvement féministe, les mouvements ethniques, régionalistes, les mouvements pacifistes, écologistes, etc. En associant, dès le départ, ces mouvements à des revendications éthico-politiques et non économiques, il aurait été possible de relier immédiatement le concept de société civile à l'espace éthique de la société. Bref, il aurait été possible de faire l'économie d'un long détour à travers l'histoire du concept. Pourtant, le lecteur est averti : ce ne fut pas le chemin suivi. L'analyse proprement dite de l'espace éthico-politique bourgeois, l'explication historique de sa pertinence et de la centralité des luttes « concernant la grammaire des formes de vie » qu'il fait naître, n'arrive qu'après un long rappel des différentes contorsions subies à travers le temps par le concept de société civile.

Plusieurs raisons nous ont amené à reprendre les différents sens accolés historiquement au concept. La première tient à l'évidente difficulté à rendre compte théoriquement des luttes sociales non portées par des catégories économiques. C'est avec assurance, voire même avec arrogance, que nous affirmions qu'en dernière instance les conflits présents dans nos sociétés pouvaient se réduire à une dimension économique. Cette assurance nous a-t-elle empêché, pour longtemps, de comprendre quelque chose aux autres dimensions du so-

cial ? L'économie politique et sa critique sont insuffisantes. Voilà un fait acquis qui ne nous permet toutefois pas de faire l'économie d'un détour. Car ce sont elles (l'économie politique et sa critique) qui ont forgé les concepts avec lesquels nous travaillons : la genèse de ceux-ci demeure d'un précieux apport pour leur clarification et adaptation. D'autre part, la démonstration, par cette tradition, de la prééminence, dans nos sociétés, des catégories marchandes demeure un fait que nous pouvons quotidiennement confirmer. Ce qu'il faut expliquer n'est donc pas la place de l'économie dans la structuration du pouvoir, mais le fait que les contradictions qui émanent d'une telle organisation du pouvoir et les mouvements qui s'y opposent le plus radicalement ne soient pas d'ordre économique.

Une seconde raison relève de l'intrigue. Comment expliquer la multiplicité des définitions associées à l'idée de société civile ? Comment comprendre la résurgence d'un même concept à des époques historiques différentes ? Le concept de société civile posait une question similaire à celle engendrée par les nouveaux mouvements sociaux. Alors qu'on croyait leur effondrement inévitable face au déploiement de la logique du Capital, les voilà qui, aujourd'hui, questionnent le vivre ensemble à partir de « nostalgies ». Alors que, comme on le verra, A. Smith, pour l'économie politique, avait remis le vieux concept des philosophes du droit naturel pour y substituer une notion plus moderne et plus pertinente pour l'analyse de la société utilitaire (le marché national) ; et que, son vis-à-vis socialiste, K. Marx, pour la critique de l'économie politique, fera de même en rejetant comme pré-scientifique et bourgeoise la conception hégélienne de la société civile pour y substituer une notion plus scientifique et plus conforme à la société marchande (l'instance économique), ne voit-on pas réapparaître comme un spectre, chez Gramsci, cette vieille idée ? Les « nostalgies » gramsciennes sur la société civile seront vite oubliées, et pour cause.... mais renaîtront avec l'effervescence des années soixante. Tous parlent de société civile : aux 17<sup>ième</sup> et 18<sup>ième</sup> siècles, on semble l'associer à la civilisation, au 19<sup>ième</sup> siècle à l'économie et au 20<sup>ième</sup> siècle à la culture, mais toujours en référence au même concept.

Voilà un concept qui, comme notre vieux fond romantique, refait surface régulièrement. Cette continuelle résurgence n'est-elle pas le

signe d'un même questionnement resté sans réponse ? N'aurions-nous pas oublié, ou laissé tomber, en cours de route, dans nos réflexions sur le social, des pans entiers de la réalité ? Ces résurgences du concept et des revendications éthiques nous incitaient à retourner voir chez ceux qui, les premiers, ont pensé notre passage de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft*, chez ceux qui ont tracé les balises avec lesquelles nous lisons, aujourd'hui, notre modernité. Obnubilés par le lustre de l'économie bourgeoise naissante, ces premiers prospecteurs n'auraient-ils pas laissé des veines inexplorées ? Auraient-ils découvert une chimère insaisissable ? D'ailleurs, cette économisation de la pensée sociale, qu'aujourd'hui nous critiquons, accompagne le premier abandon, par l'économie politique et sa critique, du concept de société civile. Rappelons cette phrase de L. Althusser (1977 : 109) pour expliquer le « passé » libéral de Marx : « la société civile est le lieu de la découverte de Marx ... » ; elle n'est donc pas un concept marxiste. Après, la théorie sociale aurait pris un autre chemin. Celui, en outre, dirions-nous, du réductionnisme économique.

Nous avons donc de bonnes raisons de croire que refaire le chemin parcouru par le concept nous permettrait, en fin de course, de mieux comprendre le chemin parcouru par la chose. Et, qu'en fin de compte, les multiples sens qui lui ont été accolés ainsi que les difficultés d'en arriver à une définition élaborée et opératoire, comme celle prise par les concepts de l'économie politique, étaient directement reliés à l'ambiguïté de l'espace éthique dans la civilisation du Capital.

Deux préoccupations au fondement de cette recherche orientent donc l'ensemble de la démarche tout en posant les limites du questionnement. Il s'agit d'une part de la prolifération, dans les sociétés capitalistes industrialisées, de mouvements sociaux qui nous semblaient, avant tout, interroger le lien social et, d'autre part, de la timidité (sinon de l'absence) d'une réflexion marxienne sur l'espace éthico-politique. Les balises que constituent ces deux axes méritent quelques commentaires.

Le premier, c'est que le présent essai traite des sociétés capitalistes industrialisées, et ne traite que d'elles seules. Si nous ne nions point l'existence au sein des formations sociales du Tiers-Monde, de revendications d'ordre politico-éthique, l'analyse de celles-ci demanderait

un tout autre développement. Loin de nous en effet l'idée qu'au centre du système capitaliste nous aurions atteint un stade de développement qui ferait basculer les revendications économique-corporatives en revendications éthico-politiques, alors que le Tiers-Monde, maintenu dans un stade antérieur, serait toujours le lieu d'affrontements directement économiques du type de ceux ayant eu lieu lors de la période de l'industrialisation bourgeoise ou du capitalisme sauvage du 19<sup>ième</sup> siècle. Les études contemporaines sur l'« économie-monde » ont définitivement rendu absurde toute tentative d'appréhender ces deux réalités en terme d'écart (retard). Toutefois, la dépendance ou la direction externe du développement dans le Tiers-Monde, l'incapacité, en grande partie redevable à cette dépendance, de réaliser, dans ces sociétés, un compromis permettant une participation effective des masses à l'éthique et à la consommation bourgeoises (le compromis social-démocrate), donnent un relief différent aux forces sociales. Ainsi, malgré qu'en étudiant les formes structurelles du capitalisme nous ayons à faire face au niveau mondial à des tendances de fond de même nature, les contextes socio-politiques dans lesquels se réalise le déploiement de ces formes structurelles diffèrent considérablement. Du moins l'analyse de ce contexte demanderait un traitement particulier que nous n'effectuons pas ici.

De même, bien que cela soit implicite, nous n'analyserons pas comment le développement de l'État social en Occident fut permis par la domination qu'il exerça et qu'il exerce sur le Tiers-Monde. Au contraire des analyses tiers-mondistes qui perçoivent, dans cette domination et dans les retombées que l'ensemble des populations euro-américaines (y compris la classe ouvrière) retire de celle-ci, une justification pour annoncer le désamorçage de tout mouvement critique en Occident, nous croyons, et c'est une hypothèse en filigrane de cette recherche, qu'il existe une pluralité de forces sociales dans les sociétés du capitalisme central, forces sociales qui interpellent et visent le dépassement de ce système de domination. A travers l'histoire du concept de société civile, le présent ouvrage s'adresse justement aux modifications historiques de ce potentiel critique.

La deuxième balise concerne non plus la portée spatiale du travail mais son champ théorique. En effet l'étude qui suit est principalement réalisée par une discussion à l'intérieur d'un paradigme, soit la pro-



blématique marxienne. Plutôt, elle est construite sur les vides et les errances d'une tradition analytique ayant, à notre avis, sous-estimé, jusqu'à l'obnubiler, toute une dimension de la réalité. Cela mérite des explications. Car si, comme nous le verrons, Marx, et par la suite la plupart des théoriciens marxistes, ont eu peu de considération pour la société civile, la sociologie dans son ensemble en a fait le centre de ses préoccupations. Du moins si comme Gouldner (1980 : 335 et ss.) l'on entend, par société civile « la sphère organisationnelle de la société bourgeoise », il est exact d'affirmer que de Comte à Durkheim, de Tönnies à Weber etc., le champ par excellence de la sociologie s'est construit sur un incessant questionnement des formes normatives propres à l'organisation sociale bourgeoise. Le présent ouvrage, en plaçant au centre de sa préoccupation le lien social, fait sienne la préoccupation au coeur de la démarche sociologique. Il ne le fait pas pourtant en exhumant le corpus sociologique classique. Au contraire c'est à travers une tradition théorique qui de toute évidence a négligé, même nié, cette dimension que nous nous proposons d'avancer vers la compréhension de celle-ci.

Nous aurons, tout au long des pages suivantes à justifier ce choix. Disons simplement que celui-ci n'est pas dicté par un désir excessif d'originalité en refusant de dialoguer avec les sociologues qui ont le plus réfléchi sur la « communalisation bourgeoise ». Il n'est pas non plus une volonté de participer à une certaine mode critique envers le marxisme et son réductionnisme. Notre position est plus nuancée. Il suffit pour le moment de souligner qu'à notre avis, si la « sociologie » s'est intéressée principalement au caractère instituant du cadre socio-culturel, elle l'a fait au prix d'une représentation de celui-ci comme un système d'ordre et de valeurs. Elle fut ainsi contrainte d'estomper les problèmes de domination et incapable de rendre compte du caractère dynamique et critique de l'espace éthico-politique bourgeois. Au contraire, la tradition marxienne, en refusant la sociologie (c'est-à-dire le principe de l'auto-institutionnalisation des formes organisationnelles du vivre ensemble), a réussi à rendre compte de l'incessante mouvance de la société bourgeoise provoquée par le déferlement des forces productives. Le prix payé pour avoir capté cette dimension fondamentale de la modernité fut lourd. Il empêcha, pour longtemps, de saisir les effets radicalement nouveaux du déploiement fantastique des forces productives sur la sociabilité. En utilisant le langage de C. LeFort

(1981), pour avoir saisi « la révolution des forces productives », le marxisme s'empêchait de comprendre une autre révolution toute aussi importante : « la révolution démocratique ».

Si l'objet de la présente recherche (la « communalisation bourgeoise ») s'apparente à l'objet au fondement de la sociologie, la volonté de saisir celui-ci sous l'aspect de forces en mouvance pour le dépassement de cette forme sociétale nous rapprochait de la démarche marxienne. Il ne s'agit pas de vouloir faire une synthèse impossible entre l'analyse socio-historique marxienne fondée sur la primauté des forces productives et l'étude plus statique d'une sociologie préoccupée par la compréhension de l'intégration subjective des individus en société(s). Plus simplement, nous nous proposons de jeter un éclairage sur la sociabilité bourgeoise et la dynamique qui l'anime à la lumière du constat empirique de la prééminence dans ces sociétés des logiques instrumentales. C'est pourquoi le présent travail se limite au concept de société civile dans la tradition marxienne sans s'étendre à la reconstitution de la tradition sociologique et à son intérêt premier pour l'analyse des « formes organisationnelles de la société bourgeoise ».

\*  
\* \*

Le résultat de cette recherche se présente comme suit. Dans un premier temps le retour sur « le lieu de la découverte » a comme objectif de mieux comprendre la dérive économiciste du marxisme et ainsi d'avancer dans la compréhension des autres dimensions de la sociabilité « bourgeoise ». Le survol rapide, que plusieurs trouveront trop général, des premières théorisations laïques du lien social, l'histoire du concept de société civile de Hobbes à Hegel présentée au *Chapitre I*, n'a pas la prétention d'être un condensé de l'histoire de la pensée. Plus modestement, ce survol veut arpenter le terrain qui sera le lieu d'incursions du jeune Marx et sur lequel Gramsci reviendra. L'analyse proprement dite commence au *Chapitre II* où nous tentons de reconstruire, à travers la démarche intellectuelle de Marx, ses « flirts » avec le concept. Marx est angoissé par la « tentation sociologique », celle de fonder le principe instituant du vivre ensemble sur la multiplicité des sens humains. Son pragmatisme, après plusieurs essais infructueux, le poussera à abandonner cette tentation et, par le

fait, à refuser de faire de la société civile un concept central de sa conception matérielle de l'histoire. Mais... Marx n'est pas, lui non plus, sans réminiscences. Après avoir classé théoriquement le concept, la chose réapparaît par intermittence dans son oeuvre.

Gramsci est un géant dans le cheminement que nous suivons. Il occupe la place centrale de cet essai (*Chapitre III*). Celui qui nous permet de faire le pont entre la conception classique de la société civile (celle des philosophes du droit naturel), le rejet marxien de cette conception et les théorisations modernes du lien social. Tout en soulignant sa filiation directe avec Marx, il revient au « vieux » concept hégélien et ouvre la voie à une lecture originale de l'espace éthico-politique. Son oeuvre est caractéristique de l'ambiguïté qui a entouré le concept de société civile. Fragmentée, elle restait à être polie. Travail inachevé, elle put être l'objet de multiples interprétations. Pour notre part, nous avons accepté cette ambiguïté et refusé de lire Gramsci unilatéralement. C'est à une double lecture de la place du concept de société civile dans l'oeuvre de Gramsci que nous invitons le lecteur. Faute d'une problématique sécurisante, nous trouverons chez Gramsci des intuitions... combien fécondes.

La lecture, ou plutôt les lectures de Gramsci, ferment la partie histoire de la pensée de cet ouvrage. Toutefois, nous le répétons, cette première section n'a pas comme objectif une reconstitution historique de la place d'un concept dans l'oeuvre des auteurs et, encore moins, dans la pensée sociale. Avant tout, il s'agit de dégager, à l'intérieur du paradigme marxien, par une réflexion sur l'utilisation ou la non utilisation du concept de société civile, des pistes susceptibles d'élargir notre compréhension de la dimension éthico-politique du social. C'est ainsi que l'étude des oeuvres prend, bien souvent, la coloration d'une discussion sur la place de cette dimension dans les théories étudiées. Pour cette même raison, la présentation n'est pas exclusivement chronologique : elle est fréquemment entrecoupée d'interrogations contemporaines sur le rapport mode de production/mode socio-culturel.

Toutefois, c'est le *Chapitre IV* qui tentera de mettre un peu de cohérence dans cette histoire mouvementée du concept et de présenter, de façon plus systématique, une définition opératoire de l'espace éthico-politique bourgeois. En s'appuyant sur la distinction proposée par

Habermas entre les modalités d'intégration reliées aux processus de production (le travail) et celles reliées aux processus de socialisation (l'interaction), nous établirons une discussion sur le rapport historique entre cadre instrumental et intersubjectivité. La modernité nous apparaît alors comme une grande rupture, non seulement parce qu'elle signe la prééminence des logiques rationnelles sur les logiques communicationnelles, mais surtout parce qu'elle fragmente, émiette, banalise le cadre communicationnel. La reconnaissance d'une société civile correspond à cet éclatement. Elle naît du caractère trivial et pluriel de l'intersubjectivité issue d'une sociabilité atomisée (par opposition au caractère organique des sociétés où prédomine une sociabilité communautaire). Mais aussi de la possibilité, grâce à l'exubérance née de la pluralité des formes sociétales primaires, de percevoir le vivre ensemble comme contingent, aléatoire. C'est cette réalité chimérique qui a fait croire à l'impuissance des intérêts et passions qui habitent la société civile. Mais la banalisation du cadre communicationnel ne signifie pas sa dissolution. Au contraire, elle pose la question du regard critique sur la sociabilité, bref, la question démocratique.

Cette discussion établie, il sera possible de dresser une esquisse de l'histoire, non plus du concept, mais de la chose (l'espace éthique moderne). C'est par le biais de cette histoire qu'on pourra jeter quelques hypothèses sur les conséquences « politiques » d'une prise en compte des passions qui habitent la société civile. Celles-ci, présentées en conclusions ne pourront être que fragmentaires. La pluralité des modes de vivre ensemble engendrés dans et par la société civile, rend difficile, voire impossible, toute globalisation hâtive. La piste « démocratique » permet toutefois d'espérer que se réalise une telle convergence. Mais une théorisation plus fine de ce possible demanderait qu'elle s'appuie sur une lecture des valeurs et des orientations démocratiques sous-tendant l'action concrète des mouvements sociaux. Le présent essai s'arrête sur ce canevas de travail. Mais le détour par l'histoire du concept de société civile ne fut pas sans surprises éclairantes pour la réalisation de telles études. Allons-y voir.

La société civile ou la chimère insaisissable  
Essai de sociologie politique

# Chapitre 1

---

## Le moment et le lieu de la découverte

Enfin tous, parlant sans cesse de besoins, d'avidité, d'oppression, de désirs, ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avoient prises dans la société : ils parlaient de l'homme sauvage, et ils peignoient l'homme civil .

(J.J. Rousseau, Discours sur l'inégalité).

[Retour à la table des matières](#)

Les théories sociales se sont abstraites de la philosophie. De la recherche d'une transcendance on a hérité d'une immanence. On est passé du social comme émanation de *Dieu*, à la *Raison* comme institutrice du social, puis à *l'Histoire* comme réalisant la Raison pour enfin aboutir à la *Société* produite par elle-même. Long cheminement tortueux qui passe du normatif au concret et qu'accompagne, par ailleurs, selon L. Dumont (1977 : 69), une démarche *substantialiste* : c'est-à-dire une tendance à accentuer un agent ou un élément unique comme explicatif de l'ensemble. Ce passage de la morale à la philosophie, de la philosophie à la science de l'État, du social ou de l'économique, ne se réalise pas par hasard. En effet, nous rappelle L. Dumont, dans le développement de la réflexion sociale « la transition d'une prééminence rela-

tive aux normes à une primauté relative aux faits est en accord avec le développement moderne ». C'est en autant qu'elle rende compte d'une société désenchantée, de l'autonomisation du politique, de la prééminence empirique de la sphère économique et de l'apparition du couple individu/société que la théorie sociale, son réductionnisme économique compris, fut et est considérée comme la réponse la plus plausible à la question de l'institutionnalisation du social historique. Considérer les faits sociaux comme des choses devenait possible dans une société où empiriquement, comme le dira Marx, les choses elles-mêmes (la marchandise) semblaient dotées, de plus en plus, d'une réalité autonome, de caractéristiques vivantes.

Briser l'explication théologique du monde, évacuer la morale comme fondement à l'explication de la régulation du social et, enfin, abolir le postulat d'un moment politique où, par un acte de la Raison, le social est institué, tel pourrait être, *a posteriori*, la lecture du canevas que se seraient donnés, autour du 18<sup>ième</sup> siècle, les philosophes politiques et les penseurs de l'économie politique dans leur tentative de lire ce passage. De Hobbes à Marx, dans cette quête de la substance déterminante du social, le concept de société civile est central. C'est autour de cette idée qu'on pense expliquer laïquement le vivre ensemble. Paradoxalement, plus s'affirme cette centralité, plus son contenu se rétrécit ; plus les passions, les instincts, les intérêts, les penchants qui habitent ce lieu sont perçus empiriquement, plus ils sont réduits à l'économie. Précisons quelques repères qui nous aideront à baliser ce lieu de la découverte. <sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Les lectures de P. Rosanvallon dans *Le capitalisme utopique...* (1979 : 63 et ss), celles de M. Bobbio (1979 : 21 et ss) dans l'introduction au texte « Gramsci and the Conception of Civil Society », ainsi que celles de L. Dumont (1977) dans *Homo aequalis*, lectures qui proposent des interprétations de la place du concept de société civile avant Hegel et Marx, sont pour beaucoup dans l'inspiration de ce chapitre.

## 1.1. La philosophie politique ou l'impossible auto-régulation de la société civile

[Retour à la table des matières](#)

Ce qu'il s'agit d'expliquer, c'est l'auto-institutionnalisation de la société. Dans le vocabulaire du philosophe du 17<sup>ième</sup> et du 18<sup>ième</sup> siècle, c'est la recherche du fondement de la société civile. Ce concept a un contenu très extensif, comme l'indique la définition de Diderot dans *l'Encyclopédie*, définition considérée par J.P. Lefebvre comme « idée reçue » dans la pensée de l'époque.

**Société civile** : s'entend du corps politique que les hommes d'une même nation, d'un même état, d'une même ville ou d'un autre lieu, forment ensemble et des liens politiques qui les attachent les uns aux autres ; c'est le commerce civil du monde, les liaisons que les hommes ont ensemble, comme sujets aux mêmes lois et participants aux droits et privilèges qui sont communs à tous ceux qui composent cette même société (Diderot, cité par LeFebvre 1975 : 55).

En fait tout ce qui est sécularisé est englobé dans la définition : le corps politique, le commerce civil, l'ensemble des liaisons qui unissent les hommes. La société civile n'a pas à s'occuper des affaires religieuses, nous dira Diderot : il lui reste tout de même, dirions-nous, un vaste terrain à couvrir qui s'élargira d'autant plus que la sécularisation s'accroîtra. Un terrain qui, dans un double sens, est éminemment politique. Car non seulement société civile et société politique au 18<sup>ième</sup> siècle se confondent-elles (voir, par exemple le chapitre du *Traité du gouvernement civil* de J. Locke, 1977, chapitre réservé à la société civile et s'intitulant « La société politique ou civile ») mais un moment politique institue la société civile. Celle-ci est le résultat d'une contrainte première, un pacte fondateur, un contrat social : un moment politique ou éthique pré-social.

Les premières conceptualisations de la société civile ne situaient donc pas le principe constitutif de celle-ci en son sein. L'abandon de

l'idée du monde social comme copie du monde céleste n'accouche pas immédiatement d'une explication purement sociale. Une période intermédiaire situe la genèse du social dans une « réalité naturelle » créée ou non par Dieu. La fondation de la société civile, comme sa régulation, demeurent redevables à des moments méta-sociaux. Non seulement alors l'idée d'une société civile en mouvance prendra-t-elle du temps à s'imposer mais la perception de celle-ci comme auto-dynamique s'avéra-t-elle impossible. Ainsi, l'exclusion, par Diderot, des rapports religieux (fondements des principes moraux supérieurs) de la sphère du commerce civil exprime bien cette impossibilité, ou ce refus, de considérer la société-civile, avant le 19<sup>ième</sup> siècle, comme une pure immanence. Un *a priori* reste nécessaire, un moment abstrait, demeure premier. La société civile (le corps politique et le commerce civil) trouve, en dernière analyse, son fondement dans l'acte politique qui abolit l'état pré-politique ou pré-social des individus dans l'état de nature. Pour l'école du droit naturel, si la société civile ou politique est une réalité empirique, sa genèse et sa régulation font appel à des référents a-historiques.

Tout se passe comme si le réalisme empirique, voie déjà tracée par Machiavel, demeurerait un long moment éthiquement impensable. Il ne faut pourtant pas se faire d'illusions : les passions que les philosophes politiques rejettent dans un non-lieu social leur sont empiriquement fournies par leur société et non par une connaissance historique de sociétés pré-étatiques. MacPherson (1965 : 26) l'a brillamment démontré : « l'état de nature est une abstraction logique déduite du comportement de l'homme dans une société civilisée ». Mieux encore, sa conceptualisation demande l'existence, du moins en abrégé, d'une « société de marché possessif », c'est-à-dire une société se représentant comme la somme des individualités. S'il nous est possible, après coup, de faire une telle lecture, la philosophie politique n'arrive jamais à cette obligation mécanique d'entrée en société : elle postule toujours un pacte fondateur ou une obligation morale non situés historiquement. Pourquoi ?

Par exemple, *Hobbes* pense la société civile en observant une société anglaise en désagrégation et en pleine guerre civile. La description qu'il réalise du moment premier de l'institutionnalisation du social pourrait être confondue avec cette réalité. Ce moment sera effective-



ment défini comme un pacte de soumission, commandé par des passions guerrières combinées à une passion salvatrice plus forte : le désir de survie. « Le contrat d'esclavage, dira-t-il, est la source de toute vie sociale » (cité par Cassirer 1970 : 259). Néanmoins, ces passions institutives de la société civile, il les situera dans « l'état des hommes dans la société naturelle » : état de nature qu'il pose en radicale négation au corps politique, ce Léviathan seul capable de rationaliser les instincts belliqueux de l'univers pré-social. Les individus, en lutte les uns contre tous pour la « richesse et le pouvoir », n'entrent en société que sous la contrainte continue d'un souverain extérieur à la société civile (*self-perpetuating*). État de nature et pacte fondateur de soumission deviennent les garants méta-sociaux rendant possible le corps social : la société civile.

Hobbes est certes anachronique. Il tente, par un discours nouveau, de légitimer l'ordre ancien. Par « la science des lois morales », il justifie la monarchie absolue et héréditaire. J. *Locke* est plus moderne, il est le premier héraut de la « monarchie constitutionnelle » : la souveraineté inscrite dans la société civile. Moins critique face à la modernité, son constat est moins pessimiste. Voyons de plus près. Le fondement de l'institutionnalisation de la société politique ou civile réside dans la « propriété de soi-même » (l'individualisme possessif, pour reprendre le titre de l'ouvrage de MacPherson, 1965). Des individus égaux, parce que propriétaires d'eux-mêmes, se départissent volontairement d'une partie de leur autonomie pour stabiliser leur sociabilité naturelle et assurer le respect de la propriété. Pour Locke, il n'y a donc pas opposition entre la substance du social et la société civile. Sa notion de « propriétaire de soi-même » est très proche des descriptions empiriques des « économistes » qui le suivront : il peut à juste titre être perçu comme leur inspirateur, celui qui le premier fonde le lien social dans la propriété privée. Toutefois, il demeure un philosophe et persiste à situer sa découverte (la propriété de soi-même) en dehors du réel historique, en dehors de la société civile : dans l'état de nature. Il postule, pour les individus dans l'état de nature, l'obligation morale de fonder un pacte social actualisant, ce qui dans l'univers pré-social n'est qu'à l'état virtuel.

Cette référence normative a une raison. Locke ne réussit jamais à préciser concrètement comment on passe de l'individualisme possessif

à la vie sociale et politique. Le principe de la « propriété de soi-même », comme fondement du social, n'implique chez lui aucune sociabilité : du moins c'est une sociabilité instable.

Même s'il possède tant de droits dans l'état de nature, il n'en a qu'une jouissance très précaire et constamment exposée aux empiètements d'autrui, tout le monde est soi autant que lui, chacun est son égal, et *la plupart ne respectent strictement ni l'équité, ni la justice*, ce qui rend la jouissance de la propriété qu'il a dans cet état très dangereuse et très incertaine (Locke 1977 : 146). \*

Ainsi, sans un moment éthique, la propriété individuelle ne peut construire le vivre ensemble. Le commerce civil ne produit pas son propre principe constitutif.

La philosophie politique après Locke, jusqu'à Hegel, persistera à refuser de lire empiriquement la genèse de la société civile. Elle maintiendra une référence normative de cette genèse tout en conservant une définition extensive de sa réalité empirique. Ce n'est pas de ce côté qu'il faut chercher les responsables du rétrécissement du contenu conceptuel de la société civile, mais bien du côté de l'économie politique (nous y reviendrons).

Toutefois, les philosophes du 18<sup>ième</sup> siècle feront subir au concept un glissement vers une conception plus dynamique et, par conséquent, plus porteuse d'auto-création. La société civile ne sera plus perçue essentiellement comme le lieu où l'on actualise (Locke) ou réglemente (Hobbes) la nature humaine : elle devient un lieu de création du social. Chez Hobbes la société civile soumet, réglemente et tient en tutelle une nature humaine déchaînée : c'est par la négative - pacte de soumission - qu'elle est instituante de la sociabilité. Chez Locke la société civile régularise et actualise une sociabilité instable, elle ne la crée pas. Au contraire, chez *Rousseau*, le principe d'actualisation est poussé plus loin : « la société civile a littéralement pour objet de reconstruire l'homme, d'en faire un homme nouveau » (cité par Rosanvallon 1979 : 67). Elle s'oppose à la nature humaine, non pour brimer des passions mais pour « transformer chaque individu, qui par lui-

---

\* Les astérisques après les citations signifient que les italiques sont de nous.

même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être » (*Du contrat social, ibid.*). Même principe dynamique chez *Kant* : la société civile, qu'il assimile à la culture, doit actualiser « la fin de la nature... c'est, en effet, seulement en cette dernière (la société civile) que le plus grand développement des dispositions naturelles peut s'effectuer ». Il ne s'agit plus d'un pur procès d'actualisation. Là aussi la société civile crée quelque chose de non-inscrit dans la nature humaine : « on constate aussi cependant, dira-t-il, au point de vue de cette seconde exigence, une tendance finale de la nature à un développement qui nous rend aptes à des fins plus élevées que celles que peut proposer la nature » (*Kant 1965* : 242-243).

Mais le glissement vers le principe d'auto-création et d'auto-réalisation de la société civile n'est pas conduit jusqu'à sa limite. Rousseau est très près d'une telle conclusion et, par conséquent, du rejet de la référence « abstraite », de l'état pré-social. Il débute *Du contrat social* en disant : « Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être » (*Rousseau, 1971* : 1). Dans le discours « De l'inégalité entre les hommes », il reprend cette distinction entre une compréhension empirique du social (la société civile) et le besoin d'un détour normatif (l'état de nature) : « Parler de l'état de nature, dira-t-il, c'est parier d'un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent » (*Ibid.* : 113). L'état de nature devient ainsi, consciemment, un point de référence abstrait sur lequel on se repose pour comprendre la sociabilité et regarder d'un autre lieu la société actuelle. Autrement dit, c'est l'altérité qui lui permet une distance critique face à la société civile de son époque.

Pourquoi alors cette gêne à franchir le cap, cette nécessité de refouler le point de départ de la réflexion dans un « état de nature » ? Pourquoi ne pas situer concrètement l'individu en liberté dans la société civile ? Comme chez Hobbes et Locke, il faut postuler que, dans le matériau sur lequel on travaille, l'inexistence d'un principe expliquant la sociabilité bloque ce passage. Sans un a priori politique, sans une éthique, sans un acte autonome par la Raison, sans une transcendance

morale, la sociabilité n'existe pas ou, du moins, ne peut être expliquée laïquement. C'est un « égoïsme passif » et non un « égoïsme actif » qui est la réalité de « l'individu en liberté » pour Rousseau. Cet égoïsme passif est d'ailleurs à la source de la forme du contrat qui a dominé la société jusqu'alors et qui peut se résumer ainsi : « Vous avez besoin de moi, car je suis riche et vous êtes pauvre ; faisons donc un accord entre nous : je permettrai que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donniez le peu qui vous reste, pour la peine que je prendrai de vous commander » (cité par Cassirer 1970 : 261). A partir d'un tel matériau, comment, en effet, ne pas refouler l'instance instituante du social ? En fait, comme le souligne Cottelli (1972), Rousseau est un virulent critique de la société civile-bourgeoise qu'il voit naître devant lui. C'est ce qui le distingue des penseurs libéraux (moins critiques) de son époque et des apologistes de la monarchie tels Hobbes. Il ne put, par contre, jamais donner une explication sociale à la genèse et au maintien de l'inégalité dans la société : d'où la nécessité de faire référence à l'espace pré-social égalitaire qu'il oppose à l'inégalité de son époque. Son travail sera marqué par cette ambiguïté. Et s'il entrevoit la possibilité d'une société civile fondée sur la liberté de chaque individu, celle-ci sera faussement interprétée comme une nostalgie régressive vers un état de nature. Alors que, dans les faits, Rousseau oppose un « type idéal » de société démocratique à celle dépravée qu'il voit quotidiennement. L'état de nature n'étant à ce moment qu'une hypothèse de départ, le détour « nécessaire » pour expliquer que le social est historique : la société civile de son époque une réalité non naturelle, donc dépassable.

*Diderot* aussi sera tenté de faire ce saut entre une fondation *a priori* du social et une fondation purement utilitaire. Il hésitera. « Dans l'état de nature, nous dit-il, on avait peu de choses à souhaiter, peu de désirs à combattre ; mais depuis l'établissement des sociétés... l'accroissement de nos besoins... a insensiblement amorti l'esprit d'hospitalité et de générosité et lui a substitué celui de cupidité, de vénalité et d'avarice ».\* Il refusera, lui aussi, de faire reposer la fondation de la société civile sur un tel constat : « il s'ensuit évidemment, souligne-t-il encore, que l'autorité de la religion est de nécessité absolue, non seulement pour procurer à la société mille douceurs et mille agréments, mais pour assurer l'observation des devoirs et maintenir le gouvernement civil (Diderot 1876 : 144).

L'effroi, face aux instincts découverts par ces premières tentatives d'anatomie de la société civile, est bien le responsable du refoulement. « On ne saurait contester, dira Kant, le surcroît de maux que déverse sur nous, grâce à la *foule insatisfaite des penchants* ainsi produits, le raffinement du goût jusqu'à son idéalisation et même le luxe dans les sciences, véritable aliment *de la vanité* ; en revanche, il ne faut pas méconnaître la fin de la nature voulant réduire toujours davantage la grossièreté et la brutalité des penchants, qui en nous appartiennent plutôt à l'animalité et s'opposent le plus au développement de notre destination supérieure (les penchants à la jouissance), et faisant place à l'évolution humaine »\* (Kant 1965 : 234). L'idée kantienne d'un « dessin de la nature » maintient une référence. extérieure qui n'est ni puisée dans la réalité des choses, ni dans l'activité de la raison. Cette idée lui permet de concevoir une finalité morale qui n'a pas d'existence nécessaire dans la réalité de son époque.

L'espace éthico-politique, absent de la société naissant devant leurs yeux, il fallait bien maintenir une référence méta-sociale pour expliquer le vivre ensemble. Ce détour, par la fin de la nature, permettait de garder espoir et, croyait-on, d'exorciser le spectre.

## **1.2. L'économie politique ou la société civile comme réalisation de la morale**

[Retour à la table des matières](#)

L'idée d'une auto-crédation de la société civile sera traitée, dans la filière de l'économie politique (celle qui part de Locke à A. Smith), plus à fond que dans la filière de la philosophie politique (celle qui rejoint Locke à Kant). « L'école historique écossaise », les « physiocrates », les « économistes anglais » appréhenderont la réalité d'une façon plus empirique. Ils ne contesteront pas, pour la plupart, l'existence d'un état de nature, d'un pacte fondateur. Chez les physiocrates, « l'ordre naturel » est au fondement du système économique qu'ils

élaborent. Même chose chez A. Ferguson (1971) dans, *An Essay on the History of Civil Society* (1767) : son analyse historique débute par une réflexion sur l'état de nature (Section I : « Of the question relating to the State of Nature »). Toutefois, irrévocablement, la distance entre l'état de nature et, pour anticiper Marx, l'anatomie de la société civile s'estompe. Les déterminations, refoulées par les philosophes dans l'état de nature, se trouvent chez eux propulsées dans la société civile : les réflexions sur l'état de nature deviennent purement formelles. Ce passage sera rendu possible en autant que les théoriciens de l'économie politique croiront avoir découvert le principe empirique de la genèse du vivre ensemble. Reprenons quelques grands moments de ce passage.

L'historien de la nature, nous dira A. Ferguson (1971 : 12), « quand il traite d'une espèce animale particulière, suppose que ses dispositions présentes et ses instincts présents sont les mêmes qu'à l'origine de l'espèce, et que son mode de vie actuel est en continuité avec sa détermination première... C'est uniquement lorsqu'il traite de lui-même, et dans les sujets les plus importants et les plus facilement connus, qu'il substitue des hypothèses à la réalité et confond les provinces de l'imagination et de la raison, de la poésie et de la science ». État de nature et substance empirique du social ne s'opposent pas. Autrement dit, pour comprendre le moment pré-social ou pré-étatique, la connaissance de l'individu en société est suffisante. « Il nous semble sage d'affirmer, poursuit Ferguson, que le caractère de l'homme, comme il existe présentement, duquel maintenant dépend son bien-être, demande notre étude principale » (*ibid.*).

Comment en est-on arrivé à se réconcilier avec la découverte des philosophes d'une nature humaine instable où prédominent les « passions guerrières », « l'égoïsme passif », la « cupidité », la « vénalité », « l'avarice », la « vanité », la « grossièreté », la « brutalité », enfin, où la plupart ne « respectent strictement ni l'équité ni la justice ». Car, Ferguson nous le dit, l'homme de l'état de nature et l'homme de la société civile sont une seule et même chose : « leur présente manière de vie, est en continuité avec leurs déterminations premières ». Ainsi que le diront les physiocrates, la bonne société est celle qui respecte cet « ordre naturel », qui ne tente pas, par le gouvernement des hommes, de modifier les déterminations premières.

Certes, ce fut un long processus où la morale dut être évacuée du moment politique constitutif de la société civile. Évacuation partielle d'ailleurs. C'est une ruse des lois régissant le social qui permettra d'opérer une distinction entre les dispositions individuelles et le bien commun : la société civile réalisera la morale. Il restera après coup à évacuer le moment politique instituant la société civile et celle-ci apparaîtra complètement auto-réglée. C'est A. Smith qui poussera ce raisonnement dans ses ultimes retranchements. Auparavant, toutefois, ouvrons une parenthèse sur Mandeville qui, au début du siècle, lance avec éclat la discussion.

Dans *Homo aequalis*, L. Dumont présente *Mandeville* comme le premier penseur moderne qui réalise une analyse économique émancipée de considérations éthiques. En fait, Mandeville situe la morale dans la finalité de l'action économique si bien que l'action économique ne sera plus soumise à la morale. « Il y a bien émancipation par rapport au cours général et commun de la moralité mais elle s'accompagne de la notion que l'action économique est par elle-même orientée au bien, qu'elle a un caractère moral qui lui est spécial » (Dumont 1977 : 83). Mandeville est économiciste en autant que, comme Locke, il situe les déterminations premières de la sociabilité dans le rapport des individus aux choses. Par contre, il se distingue de ce dernier en évacuant de son raisonnement la nécessité, pour réaliser le passage de l'individualisme à la sociabilité, d'un moment éthique ou d'un acte de la Raison. Sa philosophie peut se résumer brièvement. Elle est presque entièrement contenue dans le titre et les sous-titres de son principal ouvrage : *LA FABLE DES ABEILLES ou les vices privés font le bien public. Contenant plusieurs discours qui montrent que les défauts des hommes dans l'humanité dépravée peuvent être utilisés à l'avantage de la société civile, et qu'on peut leur faire tenir la place des morales (Lux Tenebris)* (Mandeville 1974 : 29).

Nul besoin donc, selon Mandeville, de chercher un subterfuge pour expliquer la morale ; elle est la conséquence des actions immorales des individus : « Les plus grandes canailles de toute la multitude ont contribué au bien commun ». Le texte est au départ un long poème sur la prospérité et la décadence d'une ruche d'abeilles : prospérité fondée sur des actions fondamentalement vicieuses ; décadence provoquée

par la tentative de moraliser les individus. Autant par la réaction du public de l'époque, qui crie au scandale, autant dans les explications subséquentes fournies par Mandeville, l'analogie avec la société de son époque est directe. « Montrer que les qualités, dont nous prétendons tous avoir honte, sont le principal soutien d'une société prospère, voilà quel était le sujet du poème qui précède (ibid. : 25-26). Comme le dit Colletti (1972 : 267 et ss), en décrivant naïvement la société civile bourgeoise naissante, Mandeville fut accusé de proposer un système licencieux.

Pourtant, Mandeville ne fit que présenter en abrégé, et sous forme allégorique, les propositions fondamentales de l'économie politique : prédominance du rapport aux choses dans la détermination du social, individualisme comme fondement de la société, doctrine du laisser-faire, automatisme qui transforme les « vices privés » en « bénéfices publics ». Ainsi se forme lentement le renversement où ce qui était le déterminé, la société civile, devient le déterminant. Et où, à la dichotomie classique état de nature/société politique ou civile, avec prééminence d'un moment politico-éthique, s'impose la dichotomie société civile/société politique avec prééminence d'un moment économique.

À ce stade l'analyse manque de rigueur ; elle cherche encore son théoricien qui l'émancipera complètement. Car s'il est évident que la tradition de l'économie politique, au 18<sup>ième</sup> siècle, a la prétention de trouver dans les pulsions économiques les fondements de la société civile, ces pulsions côtoient encore les innombrables autres passions qui hantent l'individu. Bref, la société civile n'acquiert pas une définition exclusivement économique malgré que la dimension économique soit dorénavant considérée comme la détermination première. A. Ferguson par exemple, comme les historiens de son époque et de son école, donne prééminence à la nécessité de boire, de manger dans les déterminations premières à l'espèce humaine : le goût, l'esthétique, la morale, etc... ne sont pas, pour autant, absents de son analyse. Le concept de société civile demeure politico-éthique, c'est uniquement son principe constitutif qui ne l'est plus. Il en ira tout autrement chez A. *Smith* qui peut être considéré comme le premier grand théoricien economiciste de la société civile. Non seulement, chez lui, la société civile tire-t-elle sa détermination première du rapport économique, mais son espace se réduit à cette seule dimension.



« Le travail annuel d'une nation est le fonds primitif qui fournit à sa consommation annuelle toutes les choses nécessaires et commodes à la vie ». Ainsi débute l'introduction du livre d'A. Smith : *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776). On le voit, A. Smith est moins trivial et grossier que Mandeville. Néanmoins, ce qui n'est qu'à l'état d'intuition chez Mandeville sera présenté par lui sous forme tellement acceptable que son maître-livre deviendra le *Talmud* de la modernité capitaliste. Nous ne nous intéresserons point ici aux apports magistraux de Smith en ce qui regarde la compréhension des phénomènes économiques proprement dits -la loi de la valeur travail par exemple. C'est plutôt l'apport sociologique de Smith qui nous intéresse.

Smith voit la source de la richesse des nations dans le travail concret et sa réalisation par le marché. L'échange, lieu de réalisation du travail, naît de l'intérêt égoïste des individus. Une citation célèbre de Smith rappelle ce postulat central et aurait pu être écrite directement de la plume de l'ignoble Mandeville.

Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage (1976 : 48).

Le marché apparaît la réponse, enfin trouvée, à la question de la régulation du vivre ensemble et à celle de la description de l'automatisme postulé par Mandeville, automatisme qui transforme les vices privés en biens publics. L'égoïsme (*self-love*) travaille pour le bien commun dans la terminologie smithienne. La ruse, la « main invisible », inscrite dans le social, réalise la morale. L'auto-régulation de la société civile atteint un nouveau développement : sa genèse est inscrite dans le travail humain, sa régulation se réalise par le marché, et le bon gouvernement est celui qui laisse aller l'ordre ou plutôt le désordre social. En situant l'origine de toutes les nécessités et les agréments de la vie dans le travail productif, Smith est amené à considérer l'État et ses commis (au même titre que les prostitués, les poètes et les prêtres) comme l'espace du travail improductif, dilapideur de la ri-

chesse des nations. Ce n'est plus, comme chez les physiocrates, un « ordre naturel » qu'il oppose au gouvernement des hommes mais une réalité historique : le travail productif et sa réalisation par le marché.

Une telle interprétation de l'oeuvre de Smith est abusive, lorsqu'on le perçoit essentiellement comme un économiste et qu'on reste à la lettre de sa démonstration. Il ne parle pas, en effet, de la société civile mais de la nation perçue comme espace du libre-échange circonscrit par l'étendue de la division du travail et comme lieu mu par le système socio-économique des besoins. Toutefois, on peut postuler que le concept de marché acquiert avec lui une signification sociologique : la société perçue comme marché. Smith substituerait simplement le terme « nation » au concept « société civile » pour bien marquer le passage d'une conception morale ou juridico-politique du social à une conception économique. C'est la thèse proposée par P. Rosanvallon dans *Le Capitalisme utopique* (1979 : 39 et ss).

Cette thèse repose sur une interprétation de l'oeuvre de Smith. Rosanvallon (1979 : 40 et ss) rappelle que Smith est avant tout un philosophe, l'auteur de *La théorie des sentiments moraux* (1759), ouvrage précédant *La richesse des nations*... Le philosophe explique, à ce moment, la régulation du social par une théorie d'une sociabilité naturelle : le système de la morale de la sympathie. Son texte est toutefois rempli de doutes, d'hésitations, sur « la réalité effective des doux noeuds de l'amour et de la bienveillance ». Le lien social serait-il rompu sans la bienveillance ? Smith louvoie. « La société, dira-t-il, peut alors subsister entre les hommes, comme elle subsiste entre des marchands, par le sentiment de son utilité, sans aucun lien d'affection ». Même angoisse morale lorsqu'il rejette « le système licencieux » de Mandeville : « mais si destructif que ce système puisse être, il n'aurait jamais pu en imposer à tant de gens » (cité par Dumont 1977 : 85). L'étude de l'activité économique, plus tard, infirme sa première thèse mais confirme ses doutes. La gêne disparaît, la nation (la société civile) n'est pas régularisée par la sympathie mais par l'égoïsme : en poursuivant leurs intérêts particuliers, les hommes réalisent le bien commun, la richesse des nations. La société entière est alors perçue comme marché, grand timonier de la sociabilité et du moment politique. Le spectre de « l'individu égoïste », porteur de désordre, est exorcisé par le marché. Exorcisme, toutefois, qui se réalise

en évacuant complètement, dans l'explication du social, toute autre substance que l'économique. Le moment politico-éthique comme instituant du social est complètement obnubilé. Ce n'est pas l'état de nature, ni la morale, ni la discussion publique sur le contrat social (le politique) qui fonde la nation : le libre déploiement des passions individuelles par le marché fonde la société civile. Le principe utilitaire, découvert dans l'anatomie de la société civile, est le grand principe instituant de celle-ci et le seul principe nécessaire au vivre ensemble : la morale, le politique ne sont réintroduits que comme dérivés de l'action économique, ils perdent toute autonomie, toute possibilité d'influer sur le vivre ensemble. L'éthique n'est donc pas complètement évacuée, elle est la conséquence inattendue de l'action égoïste, elle ne mérite ni un traitement particulier, ni un espace particulier (le non-État postulé par Smith). Le marché (la société civile) devrait idéalement occuper tout l'espace sociétal. Le libéralisme politique du 19<sup>ième</sup> siècle (l'utilitarisme) ne fera sous cet aspect que reprendre dans toutes leurs significations les principes énoncés par Smith (voir Halévy 1901).

Ainsi se présentent quelques jalons de l'effort empirique pour découvrir la genèse et la régulation de la société civile au moment où Hegel entre en scène.

### **1.3. Hegel ou la société civile comme effet de l'histoire de la Raison**

[Retour à la table des matières](#)

Il est de mise de voir chez Hegel celui « qui conduit la philosophie jusqu'au seuil de sa propre négation » (Marcuse 1968 : 298). Et, « le seul philosophe classique allemand à prendre au sérieux les résultats de l'économie politique anglaise du XVIII<sup>e</sup> siècle » (LeFebvre 1975 : 10). Pour notre propos, il est plus utile de présenter Hegel, pour reprendre l'expression de Fossaert (1981 : 132), comme celui qui « arrive après la bataille ». Celui qui tente la grande médiation entre le

camp de la raison (ou de l'acte politique fondateur) comme moment premier de la société civile et le camp de l'économique (l'utilitarisme) comme principe fondateur et régulateur de la société civile.

On retrouve Hegel sous la filière de la philosophie politique : il maintient une référence essentielle à la Raison dans la compréhension de l'institutionnalisation du social. Toutefois, cette Raison n'est plus chez lui un moment extérieur à la société, un espace pré-social, un pacte fondateur, un jugement autonome de l'individu en liberté visant à neutraliser ou actualiser une nature humaine débridée ou du moins instable. La Raison devient la substance du social-historique : elle est le grand principe de l'histoire ; l'histoire est la réalisation de la Raison. Ce que la philosophie du droit naturel situait en dehors de l'histoire, Hegel l'inscrit au cœur même de l'histoire.

D'autre part, Hegel prend bonne note des enseignements de l'économie politique : « une des sciences, dira-t-il, qui ont pris naissance dans l'époque moderne » (1975 : 67). Une science qui définit l'être humain comme « être de besoins ». Sur la trace de cette « science », Hegel voit, dans la « sphère des besoins », le premier moment de la société civile : ce lieu « où chacun est une fin pour soi ... où toutes les singularités, toutes les dispositions individuelles, toutes les contingences de la naissance et de la fortune se donnent libre cours, où l'on voit déferler les vagues de toutes les passions, qui ne sont gouvernées que par la lumière de la raison qui y pénètre (*ibid.* : 58). La conception utilitariste de la société civile, propre à l'économie politique, est reprise par Hegel.

Ainsi, d'un côté Hegel fait voler en éclats le sens « juridico-politique » accroché jusqu'alors dans la philosophie politique à la société civile : il lui trouve une détermination et une réalité économique et atomistique. D'autre part, tout en présentant cette forme sociale et économique comme difforme, « où l'on voit déferler les vagues de toutes les passions », il annonce qu'elle est conforme à la marche de la Raison. Enfin, comble du paradoxe, après avoir balayé la société civile de tout sens éthique ou politique, après avoir nié qu'on puisse trouver en elle le principe éthico-politique du vivre ensemble, il réintroduit le politique et annonce : la société civile « présuppose l'État ». Expliquons.

Il ne s'agit pas, pour nous, de reprendre la longue odyssée de la Raison, la traversée historique où l'Esprit s'aliène dans ses réalisations, où l'Idée et le réel s'affrontent dans un combat pré-codé en faveur de la Raison. Plutôt, abordons d'emblée le moment historique de la réalisation de la Raison, le moment de la médiation finale entre le concept et le monde sensible. Car c'est en situant, le premier, la société civile comme une réalité essentiellement « historique » que Hegel peut voguer allègrement entre le moment réel/concret - la société civile - et le moment rationnel/abstrait - l'État. <sup>5</sup>

### **La société civile comme sphère des besoins**

[Retour à la table des matières](#)

« La création de la société civile bourgeoise appartient du reste au monde moderne » dit Hegel (1975 : 57) ; elle n'est donc ni un « ordre naturel », ni un synonyme de « culture ». Elle naît précisément du moment historique où se dissocient le concept et la réalité. On sait que pour Hegel une société rationnelle, une société pleinement régie par la Raison, suppose un moment éthique totalement émancipé des contingences naturelles. C'est l'État, comme communauté morale, qui est le personnage historique de cette émancipation. Son épanouissement (l'État rationnel) commande la création d'une société civile qui se charge, dirions-nous, des basses contingences de la subsistance. « Quand on représente l'État, dit-il, comme une unité qui est simplement une communauté, on ne désigne par là que la détermination de la société civile bourgeoise » (*ibid.*). La communauté universelle, l'État, implique dans son développement la dissolution des autres formes de

---

<sup>5</sup> Comme on l'a souligné, si la tradition de l'économie politique identifie la société civile à la réalité empirique, elle persiste à définir cette réalité comme une réalité naturelle, un état de nature. En fait, pour l'économie politique et les physiocrates, le laisser-faire est une exigence inscrite dans la nature humaine ou plus simplement, pour les physiocrates, dans la nature. Seulement chez Smith a-t-on vu les premiers balbutiements d'une définition historique des fondements de la sphère économique (le travail). Pour Hegel, l'individu égoïste, le bourgeois, n'est plus identifié à l'être naturel, il est un personnage propre à la modernité, une réalité historique.

vie éthique ; elle implique la création d'un lieu « où chacun est une fin pour soi » et, ... rien d'autre. Pour se réaliser, le concept d'État éthique (communauté) demande à être complètement dissocié du réel concret (société civile). C'est en ce sens que *l'Universel* appelle le *particulier*, que la *communauté morale* appelle *l'individualisme utilitaire* et que *l'État* appelle la *société civile -bourgeoise*. La pleine réalisation des premiers commande la dissociation avec les seconds.

« Les personnes privées ayant pour fin leur propre intérêt » (1975 : 63) sont les fils de la société civile. C'est d'ailleurs au sein du processus de dissociation de la famille, la famille comme totalité (« vie éthique immédiate » p. 137), rassemblant individus concrets et moment éthique, que peut s'appréhender la naissance de la société civile. « La société civile bourgeoise arrache l'individu à ce lien familial, elle rend les membres, tenus par ce lien, étrangers les uns aux autres, elle les reconnaît comme personnes autonomes ... l'individu est devenu fils de la société civile bourgeoise » (*ibid.* : 120). Autrement dit, l'État en s'appropriant le moment éthique encastré dans la famille brise le lien familial, libère l'individu et en fait un « être de besoins », un « individu égoïste » : un bourgeois.

Société civile prend chez Hegel une signification éminemment économique. Ce n'est toutefois pas, à notre avis, le point essentiel de l'apport d'Hegel au concept, en autant que ce sens était déjà implicitement contenu chez les économistes anglais et chez les physiocrates (ordre naturel). Le refus d'y insérer un principe éthique, après avoir reconnu son caractère empirique, s'avère beaucoup plus important : la société civile est le produit du déploiement de la Raison, elle ne réalise pas la Raison. On a vu chez Mandeville, par exemple, comment les vices privés conduisaient au bien public. Chez Smith, comment les intérêts égoïstes conduisaient au marché. Chez Hegel aucun moment inscrit dans la société civile ne conduit à sa régulation. La société civile ne se réduit certes pas à la sphère des besoins. Elle est aussi, et surtout, cette région nébuleuse où se déploie librement l'intérêt personnel, où fonctionne l'arbitraire. Mais, dans un style qui aura des échos chez Marx, Hegel précise que la société civile « offre dans ses oppositions et leur enchevêtrement aussi bien le spectacle du luxe et de l'excès de jouissance que celui de la misère et de la corruption physique et éthique communes à chacun de ses états ». Ou encore, elle

est, dit-il, le lieu où « la particularité pour soi, en tant qu'elle est le libre déploiement dans toutes les directions, de la satisfaction de ses besoins, de son arbitraire contingent et de son bon plaisir subjectif, se détruit elle-même » (1975 : 60). A la fois comme réalité pré-éthique, pré-civilisation, et comme rapport d'opposition aux principes d'ordre et de raison représentés par l'État, la société civile s'apparente alors à l'état de nature chez Hobbes. Elle ne possède pas son propre principe éthique : elle est décomposée de manière atomistique, un espace où tous sont arrachés au lien social et étrangers les uns aux autres. <sup>6</sup>

L'expression allemande *Bürgerliche Gesellschaft*, utilisée par Kant ou encore lors de la traduction allemande de l'ouvrage de Ferguson (*Essai sur la société civile*) et reprise par Hegel, est plus conforme au sens que lui donnera Hegel (sans forme politique) que l'expression française *société civile*. Ainsi, l'adjectif « civil » fut traduit par *bürgerliche*, terme qui se réfère à individu atomisé, l'habitant du bourg, le sans statut politique, la monade ; non par *zivilierte*, expression qui aurait une connotation plus près de l'adjectif anglais ou français « civil » et qui situe la société civile comme le moment éthique, la civilisation, par opposition à l'état dépravé ou atomisé de l'homme dans l'état de nature (voir supra Diderot). C'est d'ailleurs là toute la question des traductions françaises qui tantôt utilisent « société civile », « société bourgeoise » ou « société civile-bourgeoise ». Le terme « société civile-bourgeoise » préféré par LeFebvre, dans la traduction de l'ouvrage de Hegel que nous utilisons, a au moins le mérite d'exprimer le

<sup>6</sup> La similitude entre le système hégélien et celui de Hobbes ne se limite pas à identifier l'individu-en-liberté (pour Hobbes, dans l'état de nature, pour Hegel, dans la société civile-bourgeoise) comme incapable de réaliser la sociabilité. Les deux sont conduits à extraire le Souverain de la société civile. La monarchie héréditaire leur apparaît comme la seule possibilité que le pouvoir ne soit pas aux services d'intérêts particuliers mais serve l'intérêt commun. E. Weil, (1974 : 55 et ss) pour Hegel, et Macpherson (1965) pour Hobbes considèrent que ces théoriciens sont modernes dans le sens qu'ils réussissent à décrire correctement le besoin d'un État fort dans une société atomisée. La « seule concession de quelque importance qu'il (Hegel) ait faite à l'opinion officielle de son époque » (Weil 1974 : 60) et la seule « faute logique » du système de Hobbes (MacPherson 1965 : 106) seraient ce besoin de monarchie héréditaire. Cette « concession » ou cette « faute logique » sont, à notre avis, imputables à l'incapacité chez l'un comme chez l'autre de trouver un principe empirique au lien social. En ce sens ils ne sont pas des penseurs modernes.

caractère atomistique de la société civile chez Hegel et la conception essentiellement individualiste, non communautaire, de cette sphère bourgeoise. Si le bourgeois est un être de besoins historiquement situé, il est aussi une monade. Ainsi, la famille, comme « unité réelle, encore dans son concept », c'est-à-dire comme « réalité » enchassée dans une « idée éthique », est significativement exclue chez Hegel de la société civile ; avec la société civile, il en fera un fondement séparé de l'État.

### **La société civile comme possibilité de médiation des intérêts particuliers communs**

[Retour à la table des matières](#)

La réalité asociale de la société civile-bourgeoise sera, comme on le verra, le terrain des premières incursions critiques du jeune Marx. Il s'y intéressera tellement d'ailleurs que les lecteurs marxistes d'Hegel (à la grande exception de Gramsci) laisseront de côté les autres moments inclus par Hegel dans la société civile.

Car si la société civile est la sphère des besoins et le champ de bataille des intérêts égoïstes, elle est aussi chez Hegel le vaste espace coincé entre la famille et l'État. Elle est la « différence » qui intervient entre ces deux unités. En plus du moment du travail, de la production, des échanges, des intérêts égoïstes privés (la sphère des besoins), elle contient les moments de l'administration de la justice, de l'organisation de la police et de la corporation (« les intérêts particuliers communs »). La société civile renferme comme « possibilité » les moments de la médiation entre le particulier et l'universel.

À l'intérieur de la société civile les individus particuliers sont regroupés, de façon nécessaire, dans des « états sociaux », préfigurations des classes, en autant qu'ils soient définis « par le mode de participation à la richesse universelle » et racines de la médiation entre « le gouvernement en général et le peuple en particulier ». Ces regroupements ne peuvent d'eux-mêmes atteindre le moment éthique sans « la



lumière de la Raison » car ils sont toujours « des intérêts particuliers communs » (1975 : 77).

De même que la société civile-bourgeoise est le champ de bataille de l'intérêt privé individuel de tous contre tous, de même c'est ici que le conflit de cet intérêt avec les intérêts particuliers communs de ceux-ci conjointement à celui-là avec les points de vue et les dispositions de l'État qui sont d'un ordre plus élevé, a son siège (Hegel S289 cité par Marx 1975 : 84).

Pour Hegel, la société civile « décomposée de manière atomistique en individus singuliers » est tout de même « articulée dans ses associations, communautés et corporations » (S308). Néanmoins, c'est l'État et son droit qui fait passer ces intérêts particuliers à un ordre plus élevé. Marx percevra très bien qu'en fait, pour Hegel, « la texture politique » que reçoivent ces rassemblements temporaires lui est fournie par l'État (voir Marx 1975 : 173 et ss). Et qu'ainsi la société civile hégélienne, malgré ce qu'en dit Hegel, n'a pas réellement de virtualité éthique. L'existence d'un moment politique, dans la société civile, n'est appréhendée par Hegel que comme dérivé de l'État/ Raison. Seul, ce dernier peut transformer cette réalité non éthique en un ordre politique. La dichotomie *État/société civile* correspond à l'opposition *moment éthique/moment asocial* et, en dernière instance, pour Hegel, l'État est le grand timonier du lien social.

Pour anticiper sur les développements ultérieurs, ne dira-t-on pas qu'en renversant Hegel, qu'en faisant de la société civile le sujet et de l'État le prédicat, ces « associations, communautés, corporations » acquièrent automatiquement la forme politique que lui refusait, dans les faits, Hegel ? Si l'État est appareil de coercition et non espace politico-éthique, d'où la sociabilité tire-t-elle son inter-subjectivité ? (Car, il est entendu, nous y reviendrons, qu'un tel espace éthique est nécessaire au vivre ensemble). La réponse est au centre de l'utilisation « différente » que feront Marx et Gramsci du concept de société civile, comme d'ailleurs, de la notion d'appareil idéologique d'État. Mais revenons à Hegel.

Il est évident que les enseignements d'Hegel sur la société civile sont riches pour les développements qui vont suivre. Résumons-les. La société civile n'est plus mise en rapport d'opposition avec l'état de

nature, elle ne s'assimile plus à la civilisation, par opposition à la barbarie ou à l'individualisme passif de l'état de nature. Elle est le produit historique du déploiement de la Raison dans l'histoire. Mais la société civile n'est pas la Raison réalisée ; elle en est l'exact opposé. Autrement dit, elle est l'espace régi par les « besoins », les « contingences », « l'arbitraire », « l'égoïsme », le « luxe », la « jouissance, « l'unique » : espace qui naît, nécessairement, du déploiement de l'Universel/État. À l'opposition *état de nature/société civile*, Hegel, en s'inspirant de la démarche empirique des économistes, substitue radicalement le couple *société civile/État*. Mais la société civile n'en possède pas pour autant un principe autonome de régulation qu'elle opposerait à l'État (comme le marché chez Smith) ou une virtualité éthique qui constituerait la forme politique primaire : au contraire, sa forme politique tire son impulsion de l'État. La société civile, comme l'état de nature chez les philosophes de l'école de droit naturel (particulièrement chez Hobbes), demeure le lieu de l'arbitraire, du moment non-éthique, pré-étatique. La société civile n'est pas pour autant synonyme d'état de nature : si le contenu peut s'assimiler, la première est historique, le second, une réalité naturelle. Enfin, le bourgeois, « fils de la société civile », est atomisé et les « possibilités » de médiations (les états sociaux, les associations, les communautés : les intérêts particuliers communs) qui en feraient un être sociable, doivent recevoir la « lumière » de la Raison, bref, de l'État.

« La société civile présuppose l'État ». L'État comme réalisation de la Raison fait naître et exorcise, dans le même moment dialectique, le spectre, c'est-à-dire, la société atomisée et ses intérêts particuliers communs en guerre continuelle.

La société civile ou la chimère insaisissable  
Essai de sociologie politique

## Chapitre 2

---

### Marx et la société civile : l'éthique du Capital

Enfin, quand l'État, près de sa ruine, ne subsiste que par une forme illusoire et vaine, que le lien social est rompu dans tous les coeurs, que le plus vil intérêt se pare effrontément du nom sacré du bien public, alors la volonté générale devient muette-, tous guidés par des motifs secrets, n'opinent pas plus comme citoyens que si l'État n'eût jamais existé ; et l'on fait passer faussement sous le nom de lois des décrets iniques qui n'ont pour but que l'intérêt particulier.

(J.J. Rousseau, Le contrat social).

[Retour à la table des matières](#)

Mes recherches aboutirent à ce résultat que les rapports juridiques - ainsi que les formes de l'État - ne peuvent être compris ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain, mais qu'ils prennent au contraire leurs racines dans les conditions d'existence matérielles dont Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIIIe siècle, comprend l'ensemble sous le nom de 'Société civile', et que l'anatomie de la société civile doit être cherchée à son tour dans l'économie politique (Marx 1977 : 2).

Nous avons ici le fameux passage de la « Préface » à la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1857) où le Marx mature nous rappelle « le lieu de sa découverte » : la société civile. Il nous est impossible de discuter ce passage, ou encore de procéder à une lecture littérale de l'usage que fera Marx du concept, sans faire référence à sa « lecture symptomale » proposée par l'école althussérienne, et à la promulgation d'un interdit sur son utilisation comme concept marxiste.

Rappelons les faits. Par l'utilisation du concept de « société civile » Marx ferait référence ici à l'origine bourgeoise et libérale de sa formation intellectuelle (voir, Althusser et Balibar 1971 : 83). Il ne se référerait pas, comme il l'a écrit, à une instance du social, la société civile, qui est aux racines de la formation de l'État et dont l'anatomie « doit être recherchée à son tour dans l'économie politique ». Une telle lecture assimilerait Marx, nous dit-on, à un vulgaire empiriste ayant simplement renversé le schéma idéaliste hégélien en cherchant dans « la sphère des besoins », donnée empiriquement comme rapports d'individus (la société civile), le fondement de tout l'édifice social. « Quand on sait, nous dit Althusser (1977 : 109), que Marx a fondé toute sa conception de l'économie politique sur la critique de cette présupposition (*l'homo oeconomicus*, - et son abstraction juridique ou morale, l'« homme » des philosophes), on se doute bien qu'il n'a pu reprendre à son compte un concept qui en était le produit direct ».

L'enjeu est de taille et l'anathème lancé par Althusser sur le concept se comprend mieux lorsqu'on rappelle, ce que nous avons déjà souligné, que Hegel emprunte le concept de société civile à l'économie politique anglaise pour en faire le prédicat de l'État. En acceptant la thèse du renversement du schéma hégélien (État moment premier, société civile dérivée) par un schéma marxiste : (société civile moment premier, État dérivé) Marx n'introduirait pas une « rupture » radicale avec la philosophie sociale mais reviendrait à l'économie politique classique en lui ajoutant un simple vernis critique (ce que plusieurs marxistes continuent par ailleurs à faire). C'est le chemin que L. Dumont (1977) nous incite par ailleurs à suivre dans *Homo aequalis* et que suit allégrement P. Rosanvallon dans *Le Capitalisme utopique* (1979). Selon ce dernier, Marx apparaît comme un libéral critique, intelligent, mais embourbé dans l'idéologie économique du capita-

lisme et dans l'utopie libérale d'une société transparente. Nous reviendrons sur de telles affirmations qui ne sont pas simplement des tentatives de réduire l'apport spécifique de Marx, mais qui touchent les ambiguïtés évidentes du projet politique marxiste.<sup>7</sup> Pour le moment il suffit de comprendre la hargne démontrée, contre le concept de société civile, par ceux qui se sont donné le mandat de lire pour nous les « espaces » et les « vides » du système théorique élaboré par Marx. Car non seulement le concept de société civile suggère-t-il une filiation incestueuse du marxisme avec la tradition libérale, mais sa réintégration, dans l'appareil marxiste, aurait servi à brouiller l'intelligente compréhension des rapports sociaux. Dans le meilleur des cas « la fonction qu'a revêtu, pour la théorie marxiste de l'État, le concept de société civile (...) a été négative ou diacritique », nous dira Poulantzas (1972 : 133).<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Nous acceptons ici le fait que Marx s'est laissé prendre par le piège des catégories du Capital ou, pour parier comme Baudrillard (1973), par « le miroir de la production ». Toutefois, comme l'a bien démontré L. Dumont (1977) la prédominance de l'économique postulée par la théorie marxienne est en conformité avec un fait empirique qui marque le passage des sociétés holistes aux sociétés modernes. Si, effectivement, le « miroir de la production » empêchera Marx de théoriser la dimension politico-éthique du vivre ensemble, à l'encontre de Baudrillard, cette prise en compte lui permet de saisir la direction fondamentale de la structure du pouvoir dans la civilisation du Capital. Le chapitre 4 discutera des conséquences d'une analyse qui à la fois tienne compte de la prééminence historique des procès de production et de la non moindre efficacité des procès de socialisation. En ce sens, si l'analyse de Marx demeure incomplète, elle est un passage nécessaire pour comprendre la civilisation du Capital.

<sup>8</sup> Tel qu'indiqué plus haut, la prise en compte dans les derniers travaux de Poulantzas (1978, 1979) « des nouveaux sujets démocratiques » l'aurait probablement conduit à nuancer cette virulente critique contre l'insertion dans l'analyse du concept de société civile. Si telle est l'indication générale de ses études, il n'a toutefois jamais complètement réhabilité le concept. Tout au plus, dans un entretien réalisé par *Dialectique*, contestera-t-il la position d'Althusser pour qui « la distinction de l'État capitaliste et de la société civile serait une pure et simple représentation juridico-idéologique de la bourgeoisie ». (...) « Laissons donc de côté, dans cet entretien, ajoutera-t-il, le terme de société civile, fortement connoté idéologiquement, en le remplaçant par celui de rapports sociaux de production et de reproduction » (Poulantzas 1980 : 166). Par ailleurs, comme nous aurons l'occasion de l'analyser dans une section subséquente (voir Chapitre 4), sa conception de l'espace idéologico-politique peut

Une telle lecture propose de ranger à la poubelle de l'histoire, avec le moulin-à-vent et le rouet, le concept de société civile ; elle propose aussi un canevas explicatif de l'inéluctable effacement du concept dans l'oeuvre de Marx. Marx aurait effectivement, dans ses écrits de jeunesse, opéré un renversement du modèle hégélien et travaillé « à partir » des concepts hégéliens. Mais ce n'était qu'un lieu de travail : « Si la 'société civile' lui en indiquait bien le lieu (c'est ici qu'il faut creuser...), il faut avouer qu'elle ne lui en fournissait même pas la matière » (Althusser 1977 : 109-110). En creusant, Marx aurait substitué de nouveaux concepts -infrastructures/superstructures - qui ne sont pas de simples changements de terminologie (société civile/État - Infrastructure/superstructure), mais qui correspondent à une « conception nouvelle du rapport des instances déterminantes dans le complexe structure- superstructure qui constitue l'essence de toute formation sociale » (*ibid.* : 111). Par ailleurs, toujours selon cette lecture, Marx n'aurait pas toujours été conscient du passage d'une utilisation de concepts philosophiques, entachés d'idéologie, aux concepts théoriques « purs » du matérialisme historique. Néanmoins, après 1845, après *L'Idéologie allemande*, après avoir vu clair en eux-mêmes, Engels et Marx abandonneraient peu à peu les références à la société civile. Certes persisteraient certaines errances, certaines nostalgies de jeunesse, mais la société civile ne serait plus, après coup, un outil théorique dans l'oeuvre des pères fondateurs. On s'y référerait, comme dans la *Préface à la Contribution à la critique de l'économie politique* (1857) (cf. *supra*) pour rappeler au lecteur « le lieu de la découverte ».

Selon ce canevas on pourrait oublier Marx, dans la quête qui est nôtre de chercher, à travers le concept de société civile, à mieux comprendre le lien social et sa dynamique. Marx n'aurait rien à dire d'autre que ce qu'Hegel en a dit : mais la tête en bas. Il nous faudrait faire comme lui : remiser le concept. Deux raisons principales nous incitent à ne pas suivre ce canevas. D'une part, s'il est vrai que dans l'oeuvre de Marx le concept de société civile perd sa centralité en corrélation avec l'âge, il est faux d'affirmer que son utilisation clairsemée, dans les oeuvres de maturité, n'a pas de valeur heuristique. C'est d'ailleurs à

---

difficilement appréhender la diversité des pratiques socio-culturelles bourgeoises.

partir de ces quelques références éparses, qui ne sont pas sans liens avec la conception hégélienne de jeunesse, que Gramsci puisera l'inspiration centrale d'une oeuvre féconde. D'autre part, la marginalisation du concept qui se réalise dans l'oeuvre de Marx, comme la lecture littérale des significations qui lui sont données, nous disent beaucoup, non seulement pour la compréhension du concept, mais pour la compréhension de la chose elle-même : la société civile-bourgeoise. L'effacement du concept ne correspond-il pas à l'économisation de la problématique marxienne et, plus globalement, à la reconnaissance par Marx de la prééminence des catégories marchandes dans la civilisation du Capital ?

## **2.1. La société civile ou la fondation de la société par l'intérêt asocial**

[Retour à la table des matières](#)

Refaisons brièvement, en compagnie du « jeune Marx », l'histoire de son flirt avec l'idée de la société civile. Il s'agit bien d'une passion passagère. Les relations entretenues avec elle, durant la période « philosophique », sont loin d'être claires et soutenues. Si dans la *Critique du droit politique hégélien* (1843) et dans *La Question juive* (1843) la chose est au centre de ses préoccupations, elle est nommément absente des *Manuscrits de 1844*. Là, où elle est présente, elle est loin d'être abordée de la même façon : tantôt elle est vénérée et devient *le lieu* d'où émane et au nom duquel Marx critique la réalité ; tantôt elle est honnie et fait *l'objet* de ses plus virulentes critiques ; tantôt elle est transformée en un *concept* a-historique explicatif d'un pan entier du social historique. Il est vrai que *L'Idéologie allemande* (1846) viendra mettre de l'ordre dans ces élans de jeunesse, sans toutefois dissiper toute l'ambiguïté des premières rencontres.

Le premier ouvrage, *Critique du droit politique hégélien*, est souvent interprété comme un ouvrage libéral. Plus important, c'est le lieu, comme on l'a indiqué plus haut, où Marx renverse, ou plutôt remet sur

ses pieds le schéma hégélien : État/société civile. Effectivement Marx (1975 : 43), dès le départ, nous dit que Hegel dans sa philosophie du droit « fait partout de l'idée le sujet et du sujet réel, proprement dit, le prédicat (l'attribut ». Enfin, plus loin dans un « élan libéral », il affirme que la « démocratie est l'énigme résolue de toutes les constitutions » (p. 68). La chose semble claire, Marx fait la critique de la philosophie du droit hégélien, et à l'encontre de celui-ci postule la prééminence de la société civile sur l'État. L'analyse est toutefois plus complexe et, pour bien saisir de quoi il est question, il faut rappeler quelle critique Marx adresse à Hegel et quelle société civile il entend restaurer.

Première complication, Marx ne reproche nullement à Hegel le caractère abstrait ou idéaliste de sa philosophie. Au contraire, il insiste souvent pour rappeler « qu'Hegel décrit là de manière correcte l'état de chose empirique de maintenant » (p. 97). « Hegel, dira-t-il, n'est pas à blâmer parce qu'il décrit l'essence de l'État moderne comme elle est mais parce qu'il allègue ce qui est comme l'essence de l'État ». Ce que fondamentalement Marx reproche à Hegel, c'est de présenter comme philosophie une description empirique de la monarchie prussienne : bref, Hegel décrit ce qui est, alors qu'il aurait dû décrire ce qui devrait être. « Ce que dit Hegel sur le 'pouvoir gouvernemental' ne mérite pas d'être appelé un développement philosophique. La plupart des paragraphes pourraient se trouver mot pour mot dans le code civil prussien » (p. 88-89).

Marx complique donc la question en annonçant, en même temps, que Hegel inverse le problème mais qu'il dit vrai lorsqu'il fait de l'État le Sujet et de la société civile le prédicat. Certes, le Marx du matérialisme, et pour cause, est absent de la démonstration. La réponse d'un Marx libéral, contestant la monarchie prussienne (« l'état de chose empirique de maintenant ») et favorisant une démocratie représentative (« ce qui devrait être »), pourrait suffire. Seulement une telle lecture fait du jeune Marx non seulement un piètre révolutionnaire, mais un libéral à éthique douteuse. La société civile qu'il appelle à devenir Sujet de l'État serait cette société civile hégélienne, espace de cupidité et du déferlement des intérêts égoïstes.



Regardons de plus près. Premièrement, si de façon générale Marx (ou sa conception du social) est absent de l'ouvrage et que le travail se résume à une destruction systématique de l'argumentation hégélienne, on ne peut déceler, nulle part, dans la *Critique...* un rejet de la conception hégélienne de la société civile. Comme ce dernier, Marx conçoit la société civile comme une réalité asociale. En fait, il aura même tendance à réduire encore davantage que Hegel la société civile à la sphère des besoins, à l'individualisme bourgeois. Toute la dimension organisationnelle, associationniste, les « intérêts particuliers communs » propres à la société civile hégélienne et « médiateurs » pour Hegel entre le particulier et l'Universel, sont clairement, pour Marx, des dépendances de l'État : « la vraie représentation de l'État non de la société civile-bourgeoise mais au contraire contre elle » (p. 95). Enfin, « ni la police, ni le tribunal ni l'administration (comme l'affirme Hegel) ne sont des mandataires de la société civile-bourgeoise elle-même qui administrait en eux et par eux son intérêt universel propre, mais ils sont des députés de l'État pour administrer l'État contre la société civile-bourgeoise » (p. 95). Bref, pour Marx, si empiriquement Hegel « dit vrai », il ne va pas assez loin dans sa description du caractère non-éthique de la société civile bourgeoise. Ce qu'il accepte dès le départ de l'analyse hégélienne, c'est l'inexistence, au sein de la société civile-bourgeoise, d'un principe communautaire. Ce manque de communalisation le démarquera radicalement d'une tentation libérale, c'est-à-dire d'une volonté de soumettre l'État à la société civile-bourgeoise concrète.

Il faut bien voir ici que Marx joue sur deux niveaux. D'une part, il reprend et réduit la conception hégélienne de la société civile pour rendre compte du caractère empirique de la société naissante (dans les faits pour Marx la société civile-bourgeoise allemande se réduit au premier moment décrit par Hegel : la sphère des besoins). D'autre part, la société civile qu'il appelle de son vœu de jeune révolutionnaire à l'Universel, est une société civile abstraite, celle de l'être total, de l'être sensible feuerbachien. C'est au nom de cette « autre » société civile que Marx condamne la philosophie hégélienne et la société civile-bourgeoise : au nom de l'incapacité chez Hegel à penser autrement que ce qui est. On ne peut être qu'en accord avec M. Rubel (1971) lorsqu'il affirme que, dès les premiers écrits, Marx pose une critique radicale de la civilisation du Capital - la société civile-bourgeoise

-, et qu'il refuse, pour des raisons éthiques, d'accepter la société atomisée, aliénée. Marx n'apparaît pas ici comme un libéral, mais plutôt, s'il faut choisir une étiquette, comme un romantique scandalisé par la réduction que fait subir à l'être humain la société civile-bourgeoise. Il pose la possibilité de réalisation d'une société civile réellement émancipée, une société civile idéale.

Les différentes conceptions marxiennes de la société civile qui étaient implicites dans la *Critique du droit hégélien* deviennent explicites dans *La Question juive (1843)*. Dans un premier temps, Marx utilise le prétexte de la réfutation des thèses de Bruno Bauer sur le judaïsme pour continuer sa critique de la société civile-bourgeoise. L'argument central affirme que l'émancipation du politique, la constitution d'une sphère politique autonome par rapport à la religion, à la morale, à l'économie, bref, à la société civile, n'est pas l'émancipation humaine. L'avènement d'un État politique décroché de la société civile et contenant l'aspect éthique du vivre ensemble marque plutôt la scission entre l'homme égoïste (fils de la société civile) et le citoyen (fils de la communauté politique) : scission entre l'individu, le particulier et le membre de la communauté, l'être générique. Dans ce sens Marx dira que la fin de l'État chrétien n'a pas signifié l'émancipation religieuse mais le refoulement de la question religieuse à la sphère privée, l'atomisation de la religion : « L'État peut s'affranchir d'une barrière sans que l'homme en soit réellement affranchi » (p. 22). La religion dans un tel État (les États-Unis d'Amérique sont le cas typique pour Marx) n'est plus affaire de la communauté/État mais affaire individuelle. Ce traitement, Marx le généralise aux autres formes de relations sociales dont, principalement, la propriété. Par exemple, sous le féodalisme, la propriété avait un caractère politique, elle était liée à la forme communautaire. En abolissant ce caractère politique, on n'émancipe pas l'individu de la propriété mais on relègue celle-ci à la société civile. « L'homme ne fut donc pas émancipé de la religion ; il reçut la liberté religieuse. Il ne fut pas émancipé de la propriété ; il reçut la liberté de la propriété. Il ne fut pas émancipé de l'égoïsme de l'industrie : il reçut la liberté de l'industrie » (p. 43). La naissance de la société civile-bourgeoise, en dissociant la sphère des besoins de la sphère politique, et par la démocratie libérale, en transférant à la société civile certaines dimensions de la sociabilité (État laïque, État non-interventionniste), ne fait que soumettre ces dimensions (religion, propriété) à l'arbitraire

de la lutte des uns contre tous, elle désocialise des pans entiers du vivre ensemble.

Ce n'est pas uniquement une autonomisation historique de la sphère politique et de la sphère individuelle qui est décrite, mais une véritable rupture entre l'homme privé, fils de la société civile, et le citoyen, fils de l'État. Parce que la société civile-bourgeoise n'a aucun moment éthique (elle est atomisée), l'individu est ainsi coupé de sa réalité communautaire, de son être générique (qui se réduit à sa qualité de citoyen, membre politique de l'État). L'État, la vie communautaire, acquiert une réalité étrangère à la vie privée de l'individu. C'est la distinction entre les droits de l'homme et du citoyen : les premiers, garants « de la liberté de l'homme considéré comme monade isolée, repliée sur elle-même » (p. 37) ; les seconds, « cadre extérieur à l'individu, limitation de son indépendance originelle » (p. 39). Cette limitation est d'ailleurs nécessaire pour répondre à la nécessité de maintenir la « propriété privée » et la « personne égoïste » de l'homme isolé. D'où le constat : dans les faits, la société civile-bourgeoise est première, l'État lui est soumis ; les droits du citoyen n'ont comme effet que de protéger les droits de l'homme égoïste.

Cette dernière affirmation propose un sens plus matérialiste au concept de société civile. Dans la *Critique...* Marx affirme que Hegel dit vrai et que la prééminence de la société civile sur l'État apparaît comme une vérité abstraite qui doit se concrétiser : tout ce qui est rationnel est destiné à devenir réel. Dans *La Question juive*, au contraire, la prééminence de la société civile sur l'État est une vérité concrète. Ainsi la constatation de la *Critique...*, « Hegel décrit de manière correcte l'état de choses empirique de maintenant », constatation visant à rappeler la prédominance de l'État sur la société civile, devient une illusion. Marx est même tenté alors de faire de la société civile un concept explicatif des différentes formes historiques par lesquelles les sociétés se sont matériellement articulées. Il propose une vision historique où la civilisation « moderne » est caractérisée par une forme atomisée de société civile alors que les civilisations « anciennes » fonctionnaient à société civile ou bourgeoise communautaire. « La révolution politique abolit donc le caractère politique de la société bourgeoise. Elle brisa la société bourgeoise en ses éléments simples, d'une part les individus, d'autre part les éléments matériels et

spirituels qui forment le contenu de la vie et la situation bourgeoise de ces individus. Elle déchaîna l'esprit politique (...), le libéra de son mélange avec la vie bourgeoise et en fit la sphère de la communauté, de l'affaire générale du peuple, théoriquement indépendante... » (p. 42). La société civile-bourgeoise n'est donc pas, pour employer un vocabulaire moderne, propre à la forme historique bourgeoise (à la civilisation du Capital), mais prend sous cette dernière une couleur particulière (sans forme politique). On assiste ici à la tentation d'étendre une catégorie moderne à l'ensemble des formes historiques. Préfiguration, comme on le sait, de la méthode de Marx d'utiliser les catégories du Capital pour saisir l'anatomie des formes pré-capitalistes de société. Cependant, en ce qui a trait à la société civile cette extension demeurera chez Marx une tentation, un flirt de jeunesse. Il faudra voir pourquoi.

Avant, toutefois, revenons à un autre sens donné au concept dans *La Question juive*. Car cette tentation de faire de la société civile un concept théorique explicatif des différentes formes prises historiquement par les relations sociales, n'empêche pas Marx de continuer à voir l'émancipation humaine comme une récupération, par la société civile, du moment politique. L'émancipation humaine n'est pas la démocratie libérale (suprématie de la société civile empirique sur l'État) ; elle est l'abolition du politique comme sphère séparée, suppression du conflit « entre l'existence individuelle et sensible de l'homme et son essence générique ». Marx maintient donc une vision d'une société civile émancipée, c'est-à-dire une société civile idéale où l'individu et la communauté ne se poseraient plus en opposition. Une société civile où réalité concrète et réalité sensible de l'individu formeraient Un.

Enfin, la condamnation morale de la société civile ou bourgeoise (sous la forme moderne où la dimension communautaire est évacuée et autonomisée dans l'État) continue à être centrale chez Marx. Cette critique est réellement le noyau de l'argumentation de Marx dans *La Question juive*. Et, la description première qu'il trace de cette réalité sera fondamentalement maintenue, par lui, longtemps après l'abandon du concept de société civile. Quelle est donc la réalité de cette société civile ? Essentiellement un monde formé de « monades », « d'individus atomisés », « d'hommes égoïstes », « de bourgeois ». « La société

féodale se trouva décomposée en son fond, l'homme, mais l'homme tel qu'il en était réellement le fond, l'homme égoïste » (1968a : 43). C'est cette condamnation morale, ne l'oublions pas, qui, ici, comme dans la *Critique...*, empêche Marx d'appuyer les tentatives démocratiques libérales de transférer la gestion du social à la société civile-bourgeoise. D'ailleurs, la dernière section du texte, où Marx assimile judaïsme et société civile bourgeoise, est une vibrante critique contre le caractère déshumanisé et asocial de la forme moderne de « civilisation ». « La politique est devenue la prisonnière absolue de l'argent » (p. 51) et l'argent « le dieu du besoin pratique et de l'égoïsme » (p. 52). La société bourgeoise soumet tout à ce Dieu, « le mépris de la théorie, de l'art de l'histoire, de l'homme considéré comme son propre but » (p. 53). En déchirant tous les liens génériques de l'homme, en ne maintenant qu'un État abstrait, la société bourgeoise décompose « le monde des hommes en un monde d'individus atomistiques hostiles les uns aux autres » (p. 54). L'État moderne, l'État bourgeois devient ainsi une « communauté » soumise au service d'une société civile atomisée. Il perd ainsi toute substance réellement communautaire ; ou cette communauté devient une grande illusion. Comme l'a bien démontré B. Barrett-Kriegel (1979), dès ce moment, Marx se refuse à théoriser le politique autrement que sous son aspect de force coercitive (bras armé) au service des intérêts privés. L'État prédicat de la société civile, abstraction de celle-ci, n'est que la réalisation laïque de la religion : la « superstition politique », dira Marx.

Il restera, pour compléter une telle problématique, à trouver le secret du lien social qui n'est plus alors appréhendé dans l'État/ communauté hégélien. L'énigme d'une société bourgeoise fondée sur la réalité asociale prendra du temps dans l'oeuvre de Marx avant de trouver sa solution. Certes, dès *La Sainte famille* (1845) Marx rappellera : « À parler avec précision et au sens prosaïque du terme, les membres de la société bourgeoise ne sont pas des atomes... L'individu égoïste de la société bourgeoise a beau, dans sa représentation non sensible et son abstraction sans vie, se gonfler jusqu'à se prendre pour un atome ... » Pourtant, continuera-t-il, son activité quotidienne le contraint à nouer des relations avec l'autre. « Chacune de ses activités et de ses propriétés essentielles, chacun de ses instincts vitaux devient un besoin, une nécessité qui transforme son égoïsme, son intérêt personnel en intérêt pour d'autres choses et d'autres hommes hors de lui ». Dans « l'obli-

gation de créer ce rapport », les membres de la société civile ne sont pas à proprement parler des atomes. Mais « l'intérêt », le « besoin d'un individu donné » demeure, pour Marx, une propriété individuelle. C'est cet utilitarisme qui trouve son fondement dans l'individu « être de besoin », qui contraint à la coopération, qui assure le « lien réel », la « cohésion des atomes » (Marx 1972c : 146-147). En dernière instance, le lien social trouve sa source dans l'individu. Et, l'explication des besoins physiologiques contraignant les individus à nouer des rapports rappelle les plus belles pages de l'ignoble Mandeville et de Smith sur l'intérêt égoïste, fondateur de la sociabilité. Ce n'est toutefois pas la dernière réponse de Marx. Une analyse plus fine de l'économie politique le conduira, dans *Le Capital*, à trouver le « secret » du lien social dans le travail abstrait. Ceci ne modifiera toutefois pas l'intuition fondamentale d'une société fondée prioritairement sur le rapport de l'être humain aux choses (nous y reviendrons).<sup>9</sup>

N'anticipons pas. La reconnaissance par Marx que la société civile constitue le fondement du vivre ensemble n'est pas, et ne sera jamais, la reconnaissance d'une convivance première au sein de celle-ci. Parce que la société civile-bourgeoise est fondée sur l'égoïsme privé, elle est asociale, immorale, non-éthique. Combien plus explicite est cette affirmation du caractère asocial de la modernité dans les *Manuscrits de 1844*, ouvrage qui précède immédiatement *La Sainte famille*. Marx ne dit mot alors de la société civile. Il présente plutôt sa rencontre avec l'économie politique, cette science, rappelons-le, où Hegel avait puisé le concept. Il accepte le réalisme empirique des économistes, mais est effrayé par la forme sociale qu'ils révèlent. Laissons-le plutôt nous en faire la synthèse. « Nous sommes partis, nous dit-il au début du Cahier sur 'Le travail aliéné', des prémisses de l'économie politique, Nous avons accepté son langage et ses lois. Nous avons supposé la propriété privée, la séparation du travail, du capital et de la terre, ainsi que celle

<sup>9</sup> Si l'être de besoins sera, dans les travaux postérieurs, remplacé par *l'homo faber* qui est une réalité historique, le postulat individualiste, selon l'analyse de L. Dumont (1977), ne sera jamais complètement évacué. L'activité de la production est une activité qui met premièrement en rapport l'individu producteur et l'objet de sa production : le rapport aux choses. Comme nous aurons l'occasion de le rappeler au Chapitre 4, cette prééminence du rapport aux choses (économie) sur le rapport entre les humains (communauté) conserve, lorsque prise historiquement, toute sa valeur heuristique.

du salaire, du profit capitaliste et de la rente foncière, tout comme la division du travail, la concurrence, la notion de valeur d'échange, etc... En partant de l'économie politique elle-même, en utilisant ses propres termes, nous avons montré que l'ouvrier est ravalé au rang de marchandise, et de la marchandise la plus misérable, que la misère de l'ouvrier est en raison inverse de la puissance et de la grandeur de sa production » (Marx 1972a : 55). L'aboutissement du processus est la transformation de l'homme en marchandise, la production d'un être « déshumanisé aussi bien intellectuellement que physiquement, immoralité, dégénérescence, abrutissement des ouvriers et des capitalistes » (p. 72)... « La religion, la famille, l'État, le droit, la morale, la science, l'art, etc... ne sont que des modes particuliers de la production et tombent sous sa loi générale » (p. 88). Non seulement cette société détruit-elle les besoins humains mais les besoins animaux cessent. Et Marx de rêver, pour les Irlandais, d'une réalité sociale au moins du niveau de celle de l'animal. « L'Irlandais ne connaît plus que le besoin de manger, et, qui plus est, seulement de manger des pommes de terre, et même des pommes de terre à cochon, celle de la pire espèce... Le sauvage, l'animal ressentent pourtant le besoin de la chasse, du mouvement, etc., de la société » (p. 102).

Cette forme sociale, ou plutôt ce monstre difforme, décrit par l'économie politique, à n'en point douter c'est la société civile-bourgeoise moderne. Une société qui ne se donne à voir que sous sa nudité (Marx dira son fond), qui s'est dévêtue de tous les sens qui l'habitaient ou pourraient l'habiter : « la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, la pensée, la contemplation, le sentiment, la volonté, l'activité, l'amour » (p. 91). En étudiant la division du travail et l'échange « l'économiste tire vanité du caractère social de sa science, dira Marx, inconsciemment il exprime d'une seule haleine la contradiction de sa science *la fondation de la société par l'intérêt privé asocial* » (p. 118). \* Sa rencontre avec l'économie politique confirme ses premières intuitions : la civilisation du Capital (la société civile moderne) est réduite à sa plus simple expression : les relations économiques, la sphère des besoins. Le concept de société civile est gênant en autant qu'il a pour tous, y compris pour Hegel et Marx, une extension beaucoup plus large que la place empirique occupée par la chose. Il faudra soit réduire la portée du concept, soit le substituer par d'autres plus féconds

pour l'éclairage de la civilisation du Capital. C'est à cette tâche, qu'avec Engels, Marx s'attardera par la suite.

## **Le refus de la sociologie**

[Retour à la table des matières](#)

Il est maintenant possible de préciser quel enseignement sera dégagé de ce bouillonnement précoce de propositions autour du concept. *L'Idéologie allemande (1846)* est le dernier texte de Marx où la société civile conserve une centralité. En même temps l'ouvrage annonce l'évidente marginalité que prendront le concept et toute la dimension politico-éthique dans les travaux subséquents.

D'une part, Marx systématise la conception de la société civile à laquelle il est arrivé suite à ses premières réflexions : on trouvera peu ou pas d'éléments qui ne puissent être déduits des oeuvres précédentes. D'autre part, ce sont des concepts propres à ce qu'on appellera plus tard le « matérialisme historique » qui forment l'armature de la discussion. La société civile apparaît brièvement, un peu, comme si selon une lecture althussérienne, Marx voulait situer sa propre démarche analytique par rapport à un concept qu'il sait déjà fort connu du lecteur.

Le premier grand constat que l'ouvrage présente est l'identification de la société civile, essentiellement, à la forme économique d'une organisation sociale. Déjà (cf. *supra*) Marx avait vilipendé Hegel pour avoir inséré dans la société civile-bourgeoise la « virtualité » de la médiation entre les intérêts égoïstes, le particulier, et le moment éthique, la communauté, l'État/Universel. La rencontre de Marx avec l'économie politique (et avec Engels cosignataire de *L'Idéologie allemande*) confirme les plus viles appréhensions de Marx sur la civilisation du Capital. Les découvertes des économistes sur la production et le commerce des biens, découvertes présentées dans les *Manuscrits de 1844*, sont dorénavant, pour lui, les grands principes organisateurs du monde moderne ou, comme il l'écrira à Ruge en 1843 : « l'explication de la déchéance humaine, la description du 'monde philistin (bourgeois)' de l'animalité » (cité par Guichard 1971 : 68). Dans *L'Idéologie*



*allemande*, « forces productives », « commerce matériel des hommes », « mode de production », etc., sont des idées nouvelles pour appréhender ces grands principes. De la même façon, l'énoncé que cette « base matérielle » détermine à la fois la forme politique (ou ce qui sert d'illusion politique) et la conscience de la société (les nuages de l'idéologie) est exprimé de façon précise. Tellement « précise » qu'on pourrait dire qu'elle ne détermine pas ces sphères : elle les résume.

Ces précisions, ces « nouveautés » étaient toutefois déjà contenues dans les réflexions antérieures sur la société civile et l'État. Par exemple, l'idée centrale de *La Question juive* selon laquelle les droits du citoyen (membre de la communauté) ne sont que prétexte à la protection des droits de l'homme égoïste (fils de la société civile) anticipait la détermination de la superstructure par l'infrastructure. Ceci est évident lorsque l'on voit que toutes ces précisions sur la production de la vie matérielle, le caractère déterminé, par celle-ci, de l'État et des autres « superstructures idéalistes », sont présentées par Marx comme un approfondissement de l'idée que la société civile est première, la communauté (l'État) dérivée.

Dans *L'Idéologie allemande*, Marx assimile complètement infrastructure (forme économique) et société civile.

La société civile, dira-t-il, comprend l'ensemble du commerce matériel des individus à un certain stade de développement des forces productives. Elle embrasse la totalité de la vie commerciale et industrielle de ce stade historique et dépasse, dans cette mesure, le cadre de l'État et de la nation ; toutefois à l'extérieur, elle doit s'affirmer en tant que nation et, à l'intérieur s'organiser en tant qu'État (Marx 1982 : 1068).

ou encore

Par conséquent, cette théorie de l'histoire a pour objet d'analyser le processus réel de production en partant de la production matérielle de la vie quotidienne : de concevoir la forme de commerce liée à ce mode de production et engendrée par lui, autrement (fit, la société civile à ses différents stades, comme le fondement de toute l'histoire ; de décrire cette société dans son action en tant qu'État aussi bien que d'expliquer par elle l'ensemble des diverses productions théoriques et formes de la conscience, telles que la religion, la philosophie, la morale, etc. ; d'observer la genèse de la

société civile en liaison avec ces formes et créations, ce qui permet alors, naturellement, d'exposer le phénomène dans sa totalité (et aussi l'interaction de ces divers aspects) (Marx 1982 : 1071).

En précisant l'infrastructure de la société, Marx précise ce qu'est la société civile : « la forme de commerce déterminée à tous les stades historiques par les forces productives disponibles et les déterminant à leur tour, c'est la société civile » (p. 1068). Sous cet aspect Marx réduit la conception hégélienne de la société civile, pour ne lui réserver que la sphère des besoins et l'espace de la médiation des intérêts économiques. Le « déferlement des passions » comme les « intérêts privés communs » non économiques sont absents de cette définition structurelle de la société civile.

Si telle est la première conclusion de Marx, la deuxième est par contre une extension ou généralisation historique du concept : « la société civile à ses différents stades », dira-t-il. Il persiste ainsi à vouloir étendre à l'histoire de l'humanité une catégorie puisée au stade « civil bourgeois » et à faire de cette catégorie une réalité trans-historique : « cette société civile est, en vérité, le creuset et le théâtre de toute l'histoire » (Marx 1982 : 1068).

Le terme *bürgerliche Gesellschaft*, 'société civile' apparut au XVIII<sup>e</sup> siècle, quand les rapports de propriété s'étaient déjà dégagés de la communauté antique et médiévale. La société bourgeoise comme telle ne se développe qu'avec la bourgeoisie : cependant l'organisation sociale issue directement de la production et du commerce, et qui, à toutes les époques, forme la base de l'État comme de toute autre superstructure idéaliste, a été continuellement désignée par le même terme (Marx 1982 : 1068)

Ces définitions sont claires. La société civile est le lieu où se réalise l'histoire en autant que celle-ci soit déterminée par l'ensemble des rapports sociaux issus de la production et du commerce. On comprend par ailleurs comment Marx, à partir de ce moment, substituera au concept ambigu de société civile ses propres concepts de *forces productives/rapports de production, infrastructure/superstructure*. La référence à la société civile devient superflue. Elle devient même gênante par le passé du concept qui, nécessitait une référence extérieure (éthique ou politique) pour expliquer sa régulation. Marx, à la suite des économistes et de l'ignoble Mandeville, « écrivain courageux et

forte tête » selon ses propres mots dans *Le Capital* (1976a : 439), trouvera dans le rapport *Capital/travail* le secret de la dichotomie entre le particulier et l'Universel. La société civile, ou plutôt l'espace de la régulation de la production de la vie matérielle, pouvant ainsi être perçue comme une entité auto-régularisée, et le politique et l'idéologie comme des reflets.

En fait l'abandon par Marx du concept de société civile signifie effectivement le passage à une nouvelle façon d'appréhender le social : soit, celle de voir dans la production le « creuset et le théâtre de toute l'histoire » et dans les autres sphères du social des épiphénomènes. En bref, cet abandon marque définitivement « l'économisation » de sa pensée. Par la réduction de la société civile à son fond économique d'une part et, par le développement d'une série de concepts économiques devant s'y substituer d'autre part, *L'Idéologie allemande* apparaît comme le grand refus par Marx de la sociologie. Refus de comprendre le social à partir de l'ensemble des relations sociales (la sociologie) pour comprendre, les relations sociales, comme le résultat des rapports sociaux engendrés par la production (l'économie politique).

Pourquoi ce refus ? Marx s'en explique abondamment tout au long de son oeuvre : son point de départ c'est la société moderne et celle-ci « s'annonce comme une immense accumulation de marchandises » (Marx 1976 : 42). Son économicisme lui est dicté par l'économicisme de la société moderne. « Nous sommes partis des prémisses de l'économie politique. Nous avons accepté son langage et ses lois », nous rappelait-il, dans les *Manuscrits de 1844* (p. 55). « Les catégories qui expriment les rapports de cette société, la compréhension de son articulation, permettent en même temps de se rendre compte de l'articulation et des rapports de production de toutes les formes de sociétés disparues » explicitera-t-il plus clairement dans *L'Introduction à la critique de l'économie politique* (1977 : 171). Sa méthode lui demande de partir des catégories par lesquelles les êtres humains s'approprient le monde (« les catégories expriment ce qui existe », *ibid*) : sous la société bourgeoise ces catégories sont essentiellement les catégories de l'économie politique.

## 2.2. Le caractère asocial de la civilisation du Capital

[Retour à la table des matières](#)

Deux choses président à l'abandon par Marx du concept de société civile. Il s'agit premièrement de l'insignifiance sous le capitalisme des rapports sociaux d'ordre politique et des rapports sociaux d'ordre culturel et, deuxièmement, de l'autonomie des catégories économiques qui relèguent l'État au rôle de capitaliste/collectif et la culture au rôle d'idéologie/illusion. Avant de traiter de l'autonomie de la sphère économique, regardons d'abord dans l'oeuvre de Marx cette vision centrale de l'insignifiance des rapports non-économiques dans la société moderne. Nous nous limiterons à quelques exemples, puisés dans des ouvrages postérieurs à *l'Idéologie allemande*, passages qui s'intéressent à l'efficace des pratiques culturelles. Le choix de celles-ci, plutôt que l'insistance sur le politique, nous est évidemment donné par la thématique centrale de cette recherche (cf. *Supra* Introduction).

Écoutons Marx dans le *Manifeste*... texte qui demeure le point nodal de sa démarche et qui exprime mieux que tout autre la réalité essentiellement économique des rapports sociaux bourgeois. « Le caractère distinctif de notre époque, de l'époque de la bourgeoisie, est d'avoir simplifié les antagonismes de classes » (1976b : 31). Simplification qui signifie dissolution, dépouillement de tous les voiles qui obscurcissaient les rapports sociaux.

Tous les liens variés qui unissent l'homme féodal à ses supérieurs, elle (la bourgeoisie) les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures exigences du 'paiement comptant'. Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a supprimé la dignité de l'individu devenu simple valeur d'échange ; aux innombrables libertés dûment garanties et si chèrement conquises, elle a substitué l'unique et impitoyable liberté de commerce (p. 39).

« Tous les rapports sociaux stables et figés, avec leur cortège de conceptions et d'idées traditionnelles et vénérables, se dissolvent (...) les hommes sont enfin forcés d'envisager leurs situations sociales, leurs relations sociales mutuelles, d'un regard lucide ». Le voile de la sentimentalité recouvrant les rapports familiaux a été déchiré et ceux-ci « réduits à de simples rapports d'argent » (p. 34). Sur quoi donc repose la famille bourgeoise actuelle ? « Sur le capital, le profit individuel. La famille n'existe, sous sa forme achevée que pour la bourgeoisie, mais elle a pour corollaire l'absence de toute famille et la prostitution publique auxquelles sont contraints les prolétaires » (p. 52). Même constat pour les catégories d'âge et de sexe : « les différences d'âge et de sexe ne sont plus que des instruments de travail dont le coût varie suivant l'âge et le sexe » (p. 40). Enfin, sur l'état de la conscience de la société bourgeoise : « les idées de liberté de conscience, de liberté religieuse ne faisaient que proclamer le règne de la libre concurrence dans le domaine de la conscience » (p. 55).

L'idée du prolétariat chez Marx est aussi révélatrice de cette absence empirique d'une forme politico-culturelle propre à la société bourgeoise. Les prolétaires sont les produits les plus inhérents de cette société : « ils n'ont rien à sauvegarder qui leur appartienne » (p. 45). *Le Manifeste* ne rejette donc pas la première définition du prolétariat donnée par Marx dans la « Contribution à la critique ... » (1844). Un prolétariat défini essentiellement par la « négation », par le « non-être », par la « perte totale de l'homme ». « Cette dissolution de la société réalisée dans un état social particulier, c'est le prolétariat » disait Marx (1975 : 211) à ce moment. Comme l'a démontré A. Gorz (1979), dans ses *Adieux au prolétariat*, la définition de jeunesse du prolétariat n'est pas modifiée après coup. Celui-ci ne se donne pas spontanément comme forme culturelle ou politique. Ce n'est pas la réalité empirique d'une culture prolétarienne ou d'un mouvement ouvrier révolutionnaire qui permet à Marx de définir le prolétariat comme sujet historique. Au contraire, c'est la théorisation du capitalisme, le Sens de l'histoire, qui définit le prolétariat comme négation radicale. La classe, pour Marx, restera essentiellement une réalité structurelle qui doit

prendre conscience de ses intérêts communs : le prolétaire, un être déraciné, sans appartenance sociale. <sup>10</sup>

L'étude d'Engels, *L'origine de la famille, de la propriété et de l'État*, peut servir de dernier exemple, de cette véritable « pétrification du social » pour parler comme LeFort (1978 : 217) annoncée par les marxistes fondateurs. D'une part, le texte est rédigé à partir de notes manuscrites de Marx et, d'autre part, il est le seul texte des « pères fondateurs » s'intéressant à l'analyse d'une pratique « culturelle » spécifique : la famille. L'ouvrage devrait pouvoir répondre à la question : quel est pour Marx et Engels le type familial propre à la société bourgeoise ? Ils n'y répondent pas, ou plutôt, ils concluent, comme dans le *Manifeste...*, que la société bourgeoise instaure une destruction des formes familiales. Reprenons l'argumentation centrale. Les systèmes de parentés, considérés comme fondement de l'organisation sociale, sont mis en corrélation négative avec le développement des forces productives. L'efficacité des systèmes de parentés s'atténue face au développement historique des forces productives. Schématiquement cela donne : « à l'état sauvage le mariage par groupe, à la barbarie le mariage apparié, à la civilisation la monogamie complétée par l'adultère et la prostitution » (Engels 1975 : 82). « La monogamie introduit la soumission de la famille aux conditions économiques » (p. 73). On pourrait donc croire que la forme familiale soumise par les rapports capitalistes, bref la famille bourgeoise, soit une modalité de familles monogames. Tel n'est pas l'avis d'Engels. Car, si la production capitaliste trouva, devant elle, la famille patriarcale (monogame) et que ce mode de mariage lui convint, elle le broya comme les autres « voiles de la sentimentalité ».

Cependant insondable est l'ironie de l'histoire universelle, ce fut elle (la production capitaliste) qui dut y faire la brèche décisive. En transformant toutes choses en marchandises, elle désagrégea tous les rapports ancestraux traditionnels, elle mit à la place des coutumes héréditaires du droit historique, l'achat et la vente, le libre contrat (p. 87)

Passons sous silence l'étonnante affirmation d'Engels, comme quoi, sous le capitalisme le mariage se réduit à l'achat et à la vente. Souli-

---

<sup>10</sup> Voir Chapitre 3, la première note et Chapitre 4, la 7<sup>e</sup> note.

gnons plutôt cette vision persistante chez Engels, comme chez Marx, que les pratiques idéologiques capitalistes ne sont que pures illusions, que la civilisation du Capital instaure la barbarie. Selon la formule de Marx dans les *Grundrisse* (1968b : t. 2 p. 328), « le monde moderne nous laisse insatisfait, et, lorsqu'il paraît satisfait de soi, il n'est que vulgarité ».

### **Quand le Capital contient tout le moment éthique de la société**

[Retour à la table des matières](#)

La capacité par Marx, dans les oeuvres de maturité, de penser la société bourgeoise, tout en postulant l'insignifiance de ses pratiques politiques et culturelles, sera liée à la prédominance empirique des faits économiques dans cette société. Elle sera aussi liée au caractère autorégulé du mode de production capitaliste. Autrement dit, sans médiation d'un cadre communautaire, par l'artifice de la plus-value, les rapports capitalistes de domination peuvent se camoufler, ou plutôt se reproduire directement. Le capitalisme simplifie les relations sociales (les réduit à des rapports économiques, à des rapports aux choses) parce qu'au sein même de ce mode de production est contenu le secret du lien social (de la communauté). En s'appropriant le travail social, en maîtrisant le procès d'ensemble du travail (le travail abstrait), le Capital privatise l'ouvrier, le réduit au rôle de producteur direct (le travail concret) mais le contraint, dans un même temps, à entrer dans une relation de dépendance universelle. Nul besoin alors d'aller chercher en dehors de la sphère des besoins, le principe de la communalisation ; nul besoin de recourir, comme dans les oeuvres de jeunesse, à la dichotomie hégélienne *État-communauté/société civile-sphère des besoins individuels*. Le principe de communalisation est contenu, en réduction, dans le rapport Capital/travail. C'est cette formulation générale qui, dans les écrits économiques de maturité, permet à Marx de résoudre l'énigme des conceptions de jeunesse d'une société fondée sur l'intérêt asocial.

Prenons un exemple dans l'oeuvre maîtresse de Marx *Le Capital*. Dans les chapitres réservés à la description du passage de la coopération simple à la division du travail dans la manufacture et dans la grande industrie (Livre premier, ch. 13, 14, 15), Marx résume les effets sociaux de cette transition, autrement dit, la déculturation du producteur. Dans l'ensemble, nous dit-il, la parcellisation du travail se confond avec « la décomposition du métier de l'artisan » (1976a : 247). Sous la coopération simple, les producteurs (les paysans et les artisans) n'ont pas une production économique distincte de leur production culturelle ou intellectuelle : « le producteur est lié par un cordon ombilical avec sa communauté ». Avec l'avènement de la manufacture, « les connaissances, l'intelligence et la volonté que le paysan et l'artisan indépendants déploient, sur une petite échelle, à peu près comme le sauvage pratique tout l'art de la guerre sous forme de ruse personnelle, ne sont désormais requises que pour l'ensemble de l'atelier » (p. 262). « L'habileté de métier » reste toutefois pour un temps la base de la manufacture et l'ouvrier vend sa force de travail « parce que les moyens matériels de production lui manquent » (p. 262) et non parce qu'il ne possède pas d'habileté autonome de survie, « de milieu social ». Marx soulignera même comment, dans les premières manufactures on reproduira pour un temps, pendant « plus d'un siècle des corps de métiers » qui, fonctionnant à la manière des corporations ou des castes, rendent les métiers héréditaires, « sont décrétés lois sociales » et tendent à « ossifier » les rapports sociaux (p. 248 et p. 264). Pour dire autrement, la manufacture permettra encore que situation de classe et forme socio-politique correspondent : l'ouvrier conserve un patrimoine culturel, il n'est pas complètement prolétarisé.

Avec l'extension de la division du travail, ces vestiges « communautaires » greffés au « travail » disparaîtront. L'ouvrier apparaît alors avec un « certain rabougrissement de corps et d'esprit » (p. 263). Plus s'intensifie la division du travail, plus « elle estropie le travailleur, elle fait de lui quelque chose de monstrueux en activant le développement factice de sa dextérité de détail, en sacrifiant tout un monde de dispositions et d'instincts producteurs, de même que, dans les États de la Plata, on immole un taureau pour sa peau et son suif » (pp. 261-262). « Le travail divisé, subdivisé, morcelle et métamorphose l'individu en ressort automatique d'une opération exclusive » (p. 262).



Nulle rupture est visible ici dans l'oeuvre de Marx. On peut, et on doit voir la continuité entre cette vision de l'« individu atomisé », de l'« ouvrier nu », de l'« humain rabougri », de « quelque chose de monstrueux » qui sort du procès de production capitaliste, ainsi que l'analyse le Marx de la maturité, et la critique scandalisée du jeune Marx. Mais ici, dans *Le Capital*, le monstre n'a plus à côté de lui, comme dans *La Question juive*, un moment politique qui lui est extérieur et qu'il s'agirait de récupérer. Pourtant cette communauté existe : c'est le Capital, c'est lui qui s'approprie dans ce processus de « pétrification du social » les éléments intellectuels de la production. Le prolétaire est rabaissé à l'état d'une marchandise, il est chosifié parce que relégué à la fonction du travail concret : tout le moment abstrait du travail se concentre dans le Capital.

Les puissances intellectuelles de la production se développent d'un seul côté parce qu'elles disparaissent sur tous les autres. Ce que les ouvriers parcellaires perdent se concentre en face d'eux dans le Capital (p. 262).

La critique de la philosophie du droit hégélien est ainsi achevée. Ce n'est pas dans l'État que réside le secret du vivre ensemble de la société civile-bourgeoise, mais dans le travail social condensé dans le Capital. L'opposition ne serait plus entre la réalité asociale de la société civile et l'État-éthique : elle est plutôt entre travail et Capital. Ce dernier contient tout le moment éthique de la civilisation capitaliste. Comme il le disait déjà dans les *Grundrisse*, le capital est la vraie communauté :

Dans le monde bourgeois, le travailleur existe à l'état de sujet pur, dépourvu d'objet ; mais l'objet qui lui fait face est devenu la vraie communauté, dont il cherche à se nourrir et qui s'en nourrit (Marx 1968b : t. 2 p. 338).

L'abandon du concept de société civile par Marx correspond donc à la confirmation de l'hypothèse de jeunesse selon laquelle sous le capitalisme cette chose - la société civile - n'a aucune forme politique ou éthique (comme le postulaient les philosophes politiques) ; elle n'est pas non plus ce vaste espace entre la famille et l'État (comme le suggérait Hegel) : elle est réduite « à son fond » comme lui en avaient tracé la voie, avant Hegel, les économistes. L'analyse du mode de production capitaliste permet à Marx de dévoiler le mystère d'une civili-

sation fondée sur l'atomisation des individus sans nécessaires références à d'autres rapports sociaux que ceux inscrits dans le Capital. Le caractère abstrait de la production capitaliste permet de concevoir comment la réalité non éthique du monde bourgeois peut être le fondement d'un État dans lequel Marx avait déjà évacué toute dimension politico-éthique pour n'y voir qu'« un bras armé », « force coercitive » au service du travail abstrait : le Capital.

Cet « économicisme » probant de la pensée de Marx est certes le talon d'Achille de la théorie critique de la civilisation du Capital qu'il se proposait d'échafauder. Il se serait en quelque sorte fait prendre au piège des « catégories du Capital », en acceptant, pour point de départ, comme vraie, la réduction du social à l'économie. Il s'interdisait ainsi de proposer une théorie des « superstructures », une analyse de leur efficace, autant comme mécanisme de régulation sociale que comme forme de résistance à leur effacement. Il ne s'agit pas de nier l'apport incontestable de Marx à l'analyse critique de la civilisation du Capital. Il considère l'État non comme une communauté réelle, mais comme une arme répressive au service de la bourgeoisie : « rien de plus que la forme de l'organisation que les bourgeois sont forcés de se donner » (1982 : 1109). Ou encore : l'État ce n'est « qu'un comité chargé de gérer les affaires communes de la classe bourgeoise toute entière » (1976b : 34). Cette conception instrumentale de l'État chez Marx, demeure centrale encore aujourd'hui pour toute analyse du pouvoir politique moderne. Même chose pour les pratiques culturelles : leur soumission à la forme marchande, leur instrumentalisation par le capitalisme, leur réification, leur banalisation, leur mutation en illusion, bref, leur idéologisation, sont des faits évidents, essentiels à leur compréhension. Mais on dira que le capitalisme ne s'est historiquement reproduit qu'en niant dans les faits sa représentation théorique, que la longévité de cette civilisation asociale ne fut réalisée qu'en autant que le capitalisme s'adjoigne empiriquement des rapports sociaux (familiaux, religieux, culturels, communautaires), rapports qui ne lui sont pas consubstantiels. Nous y reviendrons.

## 2.3. La société civile : théoriquement absente, politiquement efficace

[Retour à la table des matières](#)

Terminons cette première incursion sur le terrain de la découverte de Marx par une courte parenthèse. Si telle est la trame directrice du passage, chez Marx, du concept de société civile à celui de mode de production, une seconde plus timorée, apparaît après 1844. Nous l'avons vu, Marx cesse à ce moment de critiquer la société civile pour « critiquer » l'économie politique. Tout se passe comme si la marginalisation du concept dans son oeuvre lui permet après coup d'entretenir avec celui-ci une relation plus harmonieuse. Les rares références à la chose apparaissent comme une réminiscence du flirt de jeunesse lui permettant de combler les « vides » de la maturité. La société civile peut alors être comprise à la manière de Hegel - mais sans le moment premier, la sphère des besoins -par ce vaste espace contenu entre l'économique et l'étatique, espace doté d'un efficace propre. Cet espace, nié dans la représentation théorique du capital, réapparaît dans l'analyse conjoncturelle.

Expliquons-nous : C'est dans *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* (1852) que Marx réintroduit le concept de société civile pour exprimer à ce moment une réalité non réductible aux intérêts économiques des classes ou à la forme étatique de l'intérêt des classes dominantes. Rappelons les faits qui nous replongent, par ailleurs, dans la discussion sur « l'économicisme » de Marx. L'ouvrage veut reconstruire l'arrière-fond historique, les luttes de classes, qui conduisent au coup d'État de 1851. Tel est effectivement le ton de l'ouvrage qui fera dire à Engels qu'avec *La lutte des classes en France* (1850) on est face aux premières applications concrètes des « lois historiques » découvertes par Marx.

Maints observateurs ont déjà noté le caractère très peu économiste de l'analyse brossée alors par Marx.<sup>11</sup> Effectivement, nul n'est besoin de faire une lecture attentive de l'ouvrage pour percevoir comment les classes ne sont que par personnages interposés les acteurs de l'histoire. Ces luttes sont enveloppées dans « l'esprit du passé ». Les acteurs de l'histoire se déguisent, ils empruntent aux morts « leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes » (1969 : 15) ; ils se cachent à eux-mêmes les vrais intérêts qui les guident. Finalement, le tout (l'histoire réelle) ressemble à une grotesque mascarade, où les classes apparaissent et disparaissent, établissent et brisent des coalitions loufoques, laissent agir et parler en leur nom des « grands prêtres ». L'analogie, présente partout, entre l'action historique et le théâtre n'est pas surprenante sous la plume de Marx lorsqu'on rappelle comment pour lui l'idéologie est « illusion ». Ce qui surprend, c'est l'efficacité de cette mascarade : les « comédiens » font l'histoire, les classes assistent, impassibles, à la représentation.

« La nation française a été surprise » dira Marx (p. 21) : surprise parce que les classes, trop immatures, n'ont pu diriger l'action : elles n'osèrent « réclamer pour soi le droit à l'existence et à l'action véritable » (p. 22). Le prolétariat parisien, au lieu d'être le sujet historique, « s'enivrait encore de perspectives grandioses qui s'ouvraient devant lui » ... ce qui n'eut « d'autres résultats que d'éloigner de la scène publique, pour toute la période que nous considérons, les représentants du parti prolétarien » (p. 23). On est loin en effet du caractère simplifié des antagonismes de classes que le capitalisme nous promettait. Ici les classes sociales sont multiples, une non-classe, le lumpen prolétariat est appelé à jouer un rôle premier et, enfin, une classe qui en est une et qui n'en est pas une (les paysans parcellaires) réussit par le jeu de Bonaparte à s'appropriier le pouvoir d'État (p. 127).

En fait, Marx nous décrit un monde fantastique nullement prévisible dans la représentation théorique du capitalisme. Une vaste scène qui est à la fois le lieu des luttes pour le pouvoir d'État et l'enjeu du pouvoir d'État : une scène où les classes ne jouent pas seules. Une scène qui ne devrait pas exister mais que l'observateur perspicace de

---

<sup>11</sup> Cette lecture du 18 *Brumaire* doit beaucoup à C. Lefort « Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre », (1979), pp. 195-234.

la réalité empirique qu'il est ne peut passer sous silence. Et, pour décrire cet espace, Marx s'échappe, il lance le mot : la société civile. L'État en France, dira-t-il, « tient constamment sous sa dépendance la plus absolue une quantité énorme d'intérêts et d'existences » (p. 62). Remarquons bien, il tient, il ne crée pas ces quantités énormes d'intérêts et d'existences qui ne sont pas, par ailleurs, que des intérêts économiques. Continuons à suivre son argumentation : « l'État enserme, contrôle, régleme, surveille et tient en tutelle la société civile, depuis ses manifestations d'existence les plus vastes jusqu'à ses mouvements les plus intimes, de ses modes d'existence les plus généraux jusqu'à la vie privée des individus » (p. 63). Nous voici empiriquement avec une société civile qui possède maintenant de « vastes manifestations d'existence », et même des manifestations privées : on est loin de l'ouvrier du *Capital* qui, renvoyé à sa société civile, était, nous dit Marx, renvoyé à sa réalité de « va-nu-pieds » (1976 : 146).

Cet espace, où se meuvent les acteurs de la « parodie » du *18 Brumaire*... situé quelque part entre la forme économique de la société et la forme étatique, Marx en avait déjà, en 1846, dans une lettre à Annenkov, suggéré l'existence. Pour bien lui faire comprendre comment était différente sa perception de la dialectique de celle de Proudhon, il présentait l'édifice social, à ce moment, non selon la « topique » connue d'infrastructure/superstructure, mais en y insérant un élément intermédiaire, une « constitution sociale », qu'on pourrait lire selon la formule infrastructure/structure/superstructure.

Posez, dit-il, un certain état de développement des facultés productives des hommes, et vous aurez telle forme de commerce et de consommation. Posez certains degrés de développement de la production du commerce et de la consommation et vous avez telle forme de constitution sociale, telle organisation de la famille, des ordres ou des classes, en un mot telle société civile. Posez telle société civile et vous aurez tel état politique qui n'est que l'expression officielle de la société civile (cité par Ellenstein 1981 : 139).

On sait maintenant que Marx ne poussera pas plus loin ces échappées. La raison nous est aussi connue : le capitalisme concentre dans le *Capital* tout le moment éthique de la société, il ne nécessite pas de « constitution sociale » autre que l'État, arme répressive aux mains des classes dominantes. Ainsi est évacuée la possibilité d'existence théori-

que d'un espace éthique autonome par rapport au Capital et à son État. Cette certitude, Marx la tient des catégories de l'économie bourgeoise qui lui servent d'outils d'analyse. Mais ne faut-il pas se méfier de celles-ci, comme il le dira lui-même : « Si donc il est vrai que les catégories de la société bourgeoise possèdent une certaine vérité valable pour toutes les autres formes de société, cela ne peut être admis que *cum grano salis* » (1975 : 171). S'il faut prendre avec un grain de sel l'universalisation des catégories du capital aux autres formes de production, *Le 18 Brumaire...* ne nous invite-t-il pas à faire de même pour l'analyse conjoncturelle du capitalisme ? Il est tentant de postuler que Marx imaginait l'existence d'une « constitution sociale » non réductible à l'économique, lorsque dans la « Préface » à la *Contribution...* il disait : « l'anatomie de la société civile doit être cherchée à son tour dans l'économie politique » (p. 2). Il est moins hasardeux toutefois de penser que Gramsci retiendra cette dernière interprétation (quasi-hégélienne de la société civile), lui qui ne connaissait pas toute la hargne du jeune Marx contre le concept.

La société civile ou la chimère insaisissable  
Essai de sociologie politique

## Chapitre 3

---

### Les suggestions gramsciennes sur la société civile

C'était pourtant assez pour une époque qui préférait une clé de l'Histoire à l'action politique - une époque où les hommes, pris dans la désintégration de la communauté et l'atomisation de la société, voulaient à tout prix faire partie de quelque chose.

(H. Arendt, *L'impérialisme*).

[Retour à la table des matières](#)

Il est aujourd'hui banal d'affirmer que la filiation théorique que nous suivons, celle qui perçoit dans l'apport de Marx à la théorie critique un moment privilégié qui commande, après coup, à toute réflexion critique un détour par son oeuvre, fut entachée d'un réductionnisme économique. Pour être franc, le marxisme, après Marx, s'est identifié à une critique de l'économie politique à laquelle se greffaient une théorie de la révolution et des considérations stratégiques sur la prise du pouvoir d'État. Peu ou pas de place à l'intérieur de tout cela pour la compréhension du moment superstructurel, surtout pas pour ce vaste espace situé nébuleusement par le vieux Marx quelque part entre la « sphère des besoins » (le mode de production) et la sphère de la domination politique (l'État) : c'est-à-dire pas de place pour la société civile.

Pour poursuivre cet effort d'honnêteté, rappelons que ceux qui continuèrent le travail de Marx étaient prioritairement préoccupés par l'organisation révolutionnaire de la classe ouvrière et considéraient son oeuvre comme l'outil scientifique au service de cette tâche. En percevant Marx fondateur d'une nouvelle science, ils s'imposèrent à travers Engels, de lire les résultats de ses travaux, comme vérité scientifique et à en dégager les conséquences politiques. Prise au pied de la lettre et grossièrement broyée, la lecture de Marx les conduisit à un schéma susceptible d'être présenté comme suit. Dans toutes les formes historiques de sociétés vient un moment où la contradiction entre les forces productives et les rapports sociaux de production est exacerbée. Le déploiement des potentialités inscrites dans l'inéluctable développement des forces productives et portées par les classes est freiné par la rigidité des rapports sociaux que la classe dominante a bien pris soin de légaliser, d'enchaîner, d'universaliser dans une superstructure juridico-politique et dans quelques autres formes idéalistes. Le sujet historique, issu des forces productives, doit à ce moment, pour libérer les forces productives, s'emparer du pouvoir d'État, détruire les anciens rapports sociaux de production et adapter ainsi l'ensemble social à la nouvelle réalité infrastructurelle. Dans le langage de la société capitaliste, cela se traduisait par l'insistance sur le conflit *capital/travail*, par l'urgence de l'organisation politique de la classe ouvrière pour la prise d'assaut de la forteresse bourgeoise (l'État) et, conséquemment, l'amorce, sur les ruines de la structure capitaliste, de la construction d'un homme nouveau, du socialisme.

Les tâches (et les oublis) théoriques d'un tel schéma se comprennent mieux. Il s'agissait d'affiner les analyses de Marx sur l'histoire économique du capitalisme, pour confirmer le « stade suprême » atteint par l'exacerbation du conflit *capital/travail*. Il s'agissait de parfaire les enseignements de Marx sur l'organisation de la classe ouvrière en mouvement révolutionnaire. Enfin, surtout après 1917, il s'agira de préciser le « que faire » de l'État prolétarien et les étapes de la construction du socialisme (ici Marx s'avéra de peu d'utilité lorsqu'il n'était tout simplement un gêneur). L'oeuvre de Lénine est exemplaire à cet effet, mais aussi celles de Kautsky, Luxembourg, Trotsky, Boukharine, etc...



Aucune place, aucune nécessité d'ailleurs, dans ce « testament » légué par Marx, pour un regard sur une « constitution du social ». En-core ici, le chapitre précédent nous l'a rappelé, la trame directrice des textes de Marx est claire. La *forme économique* de la société capitaliste résume le lien social, *l'État* bras armé de la bourgeoisie reproduit de façon coercitive ce lien social, et *l'idéologie* masque aux acteurs de l'histoire son vrai déroulement. La forme économique est partout la variable lourde et par ordre d'importance on retrouve la forme juridico-politique et la forme idéologique : FORME ÉCONOMIQUE  
FORME JURIDICO-POLITIQUE - FORME IDÉOLOGIQUE.

Certes la critique de l'idéologie bourgeoise était effectivement importante : pas sa compréhension. Par ailleurs, celle-ci (l'idéologie bourgeoise) sera essentiellement identifiée au discours dominant, le discours de légitimation des bourgeoisies au pouvoir. Il fallait démontrer l'imposture de l'idéologie du progrès économique, l'imposture de la démocratie libérale, etc.... Ces phénomènes seront uniquement considérés comme manifestation de l'idéologie des classes dominantes, comme reflet de leur réalité économique et comme masque de cette réalité pour les classes dominées. Ce que, aujourd'hui, on appellerait les pratiques idéologiques de la société bourgeoise (la famille, l'école, l'Église, etc...) n'apparaît pas à ce tableau. Convaincus du caractère non-éthique de la société bourgeoise, les premiers marxistes comme Marx l'avait postulé, percevront celle-ci, en désagrégation, en grande déchéance morale, en procès de barbarisation. Ceci n'est pas sans expliquer la conviction avec laquelle, tous, ils croiront à la destruction prochaine de cette société : celle-ci semblait tenir idéologiquement sur les restes de traditions sans efficacité et, par dessus tout, sur de grossières illusions de liberté.

Dans tout cela, même la vision d'un prolétariat révolutionnaire, parce que porteur d'une culture autre, sera absente. C'est l'action politique organisée de cette classe qui provoquera la naissance d'un monde compatible à, son essence, non la présence empirique d'une classe ouvrière culturellement différenciée de la bourgeoisie. La croyance en l'existence d'un prolétariat spontanément révolutionnaire, éthiquement distinct de l'idéologie bourgeoise, croyance très présente dès la naissance du mouvement ouvrier et qui effleura Marx lors de son passage à Paris en 1844, sera, en France par exemple, maintenue

par la tradition anarcho-syndicaliste. La filière marxiste maintiendra, ici aussi, le message dominant de Marx : la classe ouvrière n'est pas révolutionnaire dans ce qu'elle est mais dans ce qu'elle n'est pas.<sup>12</sup> Elle n'est pas un état (*Stände*) mais est réduite à sa réalité économique. C'est la grande distinction proposée par Marx entre les états sociaux du monde féodal et les classes de la société bourgeoise.

Des événements viendront bouleverser ce schéma. Rappelons-en quelques-uns : la résurgence des nationalismes européens au début du XXe siècle et la participation active de la classe ouvrière aux guerres des « bourgeoisies nationales » ; la Révolution russe de 1917 et sa dégradation totalitaire, phénomène perçu très tôt par certains intellectuels marxistes.<sup>13</sup> les contre-révolutions fascistes victorieuses en Eu-

---

<sup>12</sup> Nous avons souligné au Chapitre 2 comment dans « L'Introduction à la contribution de la critique du droit politique hégélien » (1844) Marx définit le prolétariat par la négative : « une classe de la société civile qui ne soit pas une classe de la société civile bourgeoise... Cette dissolution de la société réalisée dans un état social particulier, c'est le prolétariat » (1975 : 211).

Néanmoins, durant son séjour parisien, Marx est fortement impressionné par ses contacts avec les ouvriers/intellectuels (type Proudhon). Dans *La Sainte famille* il dira, « Il faut avoir connu l'effort intellectuel, la soif de s'instruire, l'énergie morale, l'inlassable désir d'évoluer des ouvriers français et anglais pour se faire une idée de la noblesse humaine de ce mouvement » (cité par Rubel 1971 : 143). Cette conception ouvriériste, cette vision d'un prolétariat qui a la force intellectuelle de son auto-émancipation, si elle est très présente dans la période 1844-1948, ne peut être considérée, comme le voudrait Rubel (1971), comme la conception centrale de Marx du prolétariat. C'est dans le même ouvrage, *La Sainte famille*, d'ailleurs, que Marx souligne qu'« il ne s'agit pas de savoir quel but tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se représente momentanément. Il s'agit de savoir ce que le prolétariat est et ce qu'il sera obligé historiquement de faire, conformément à cet être » (Marx 1972c : 48). Comme le rappelle Gorz (1979), c'est cette vision d'un prolétariat révolutionnaire par ce qu'il n'est pas et par ce qu'il doit historiquement devenir, et non par ce qu'il est, qui fonde l'analyse de Marx et la lecture qu'en feront les premiers marxistes.

<sup>13</sup> On notera, par exemple, la critique adressée à Lénine par Rosa Luxembourgeois dès les premières limitations démocratiques à l'intérieur de la République des Soviets : « En niant les corps représentatifs surgis des élections populaires générales, Lénine et Trotsky ont installé les Soviets comme l'unique représentation authentique des masses laborieuses. Mais avec l'étouffement de la vie politique dans tout le pays, la vie des Soviets eux-mêmes ne pourra pas échapper à une paralysie étendue. Sans élections générales, liberté de presse et de ré-

rope et l'étonnante réceptivité des masses à ces mouvements ; les « révolutions passives » social-démocrates, leur versant économique, le keynésisme, le fordisme et le taylorisme, mais aussi, leur versant idéologique, « la création, nous dira Gramsci (1977 : 698), d'un nouvel ensemble de liens psycho-physiques d'un type différent », vaste procès d'intégration économico-morale des classes populaires au nouvel État industriel. <sup>14</sup>

La tâche n'était pas simple. Il faudra rendre compte : de la « dégénérescence » du premier État prolétarien, du moins dans un premier temps du blocage observé dans la marche de la Révolution ; de la barbarie érigée en système (le fascisme) et du consentement passif des masses ; des capacités auto-transformatrices du capitalisme et de l'intégration morale de la classe ouvrière dans une éthique « bourgeoise ». Enfin, il faudra songer aux stratégies de transformations compatibles avec ces nouvelles réalités. Pour parfaire ces exigences, les leçons du maître ne suffisent pas. La magistrale démonstration du caractère asocial du capitalisme et de sa chute imminente posait problème. Le capitalisme « fragile », faute de produire sa propre sociabilité, se régénérait, soit sous une forme national-fasciste, soit sous une forme social-démocrate. Là où ses fondements avaient été tués dans l'oeuf (en Russie), les superstructures politico-idéologiques, supposées créer la vie nouvelle, donnaient déjà des signes évidents de sclérose.

L'intérêt, à partir des années vingt, dans l'oeuvre de jeunes marxistes européens comme Korsh, Lukas, Gramsci, pour les phénomènes superstructurels s'enchaîne ainsi. Observateurs, témoins, acteurs, mais

---

union illimitée, lutte libre de diverses opinions, la vie s'éteint de toute institution politique et seule triomphe la bureaucratie » (Luxembourg, *La Révolution russe*, cité par Poulantzas 1978 : 280).

<sup>14</sup> Dans le sens que l'emploient Buci-Glucksmann et Therborn (1981) dans *Le défi social-démocrate*. La social-démocratie ne peut se résumer aux gouvernements dirigés par des partis socio-démocrates mais doit être appréhendée comme une modalité nouvelle de gestion des populations, de compromis entre le bloc au pouvoir et les masses populaires. Le Capitalisme fut ainsi, après 1930, le lieu d'une révolution passive (par le haut) modifiant radicalement la domination bourgeoise. Ce procès s'est réalisé sous l'égide de partis socio-démocrates mais aussi par de grands partis bourgeois (le New-deal américain et le Parti démocrate par exemple).

aussi victimes des drames que vivait l'Europe, ils seront particulièrement sensibles à cet espace marginalisé dans la pensée du maître ; l'idéologie. A la façon d'un spectre, ce qui devait être un épiphénomène s'affirmait avec une force foudroyante, renversant dans le concret l'ordre théorique des priorités, prenant tantôt un visage souriant (la réforme morale du capitalisme keynésien), tantôt un visage effrayant (le nationalisme-fascisme), mais toujours efficace.

Gramsci est central dans ces réflexions déchirantes. Non seulement parce qu'il eut, plus que tout autres, dans les geôles fascistes, le « loisir » de réfléchir, d'évaluer, de mesurer l'étendue de l'espace ainsi touché. Mais aussi, ce qui nous préoccupe particulièrement ici, parce que sa réflexion sur l'hécatombe, il la réalisa en réintroduisant, dans l'analyse, le vieux concept, sinon banni, du moins remisé par Marx : la SOCIÉTÉ-CIVILE.

### **3.1. Les organismes vulgairement dits « privés »**

[Retour à la table des matières](#)

Allons droit au but. Gramsci, « théoricien des superstructures », pour reprendre l'expression de Texier (1975), constate l'efficacité de la superstructure et son moment éthique-politique dans la reproduction et la régulation du capitalisme. Pour définir la superstructure, il utilise la « topique » des étages, non pour représenter l'ensemble d'une formation sociale (dans le sens marxien *d'infrastructure/superstructure*) mais, essentiellement, pour situer des niveaux à l'intérieur du moment superstructurel.

On peut pour le moment, dira-t-il, établir deux grands 'étages' dans les superstructures, celui que l'on peut appeler l'étage de la 'société-civile', c'est-à-dire l'ensemble des organismes vulgairement dits 'privés' ; et celui de la 'société-politique' ou de l'État ; ils correspondent à la fonction d'« hégémonie » que le groupe dominant exerce sur toute la société, et à la

fonction de 'domination directe' ou de commandement qui s'exprime dans l'État et dans le gouvernement 'juridique' (pp. 606-607). \*

Définition riche qui balise grossièrement le concept gramscien de société civile. La superstructure contient deux moments. La société politique, dans le sens étatique, est le moment de « domination directe », du « commandement » qui s'exprime dans le gouvernement « juridique » : l'État. Cet étage (gouvernemental) correspond à la conception marxiste classique de l'État « bras armé de la bourgeoisie ». Gramsci parlera de la fonction « coercitive » de l'État ou « d'État veilleur de nuit », « État gendarme », « un État dont les fonctions sont limitées à la tutelle de l'ordre public et du respect des lois » (p. 574). « Hypothèse limite, sur le papier » ajoutera-t-il, mais ... presque réalisée, par ailleurs, sous le fascisme : « forme extrême de société-politique » (p. 577), ou de négation de la société civile. A l'autre étage de la superstructure : la société civile, « les organismes vulgairement dits privés », « une robuste chaîne de forteresses et de casemates » (p. 535), « un ensemble d'associations opérant dans la vie civile » (p. 564). Lieu du *consentement*, la société civile fonctionne à l'*hégémonie*, non à la *coercition* ; espace de *direction*, non de *domination*, elle est le *moment éthique-politique*, non le *moment corporatif-économique*.

La société civile est donc, d'une part, comprise dans et en rapport à l'État : c'est *le binôme société civile/société politique*. D'autre part, elle fait référence à l'instance idéologique par sa fonction 'd'hégémonie', mais à une instance idéologique formellement matérialisée dans des « organismes vulgairement dits privés ». La politique et l'idéologie sont deux éléments contenus dans la référence gramscienne à la société civile qui sont ainsi tantôt perçus organiquement liés, tantôt perçus fonctionnellement différenciés.

Avant d'aller plus loin dans ces distinctions et de mettre en branle le concept, précisons celui-ci en ramenant la discussion aux emprunts

---

\* Pour ne pas alourdir inutilement le texte, les citations puisées directement dans l'oeuvre de Gramsci seront simplement indiquées dans ce chapitre par la pagination. Le lecteur est averti que cette pagination réfère à l'ouvrage [GRAMSCI dans le texte](#), (Gramsci 1977).

théoriques de Gramsci. Ici, une surprise de taille. Comme le note avec justesse Bobbio (1979), pour appuyer sa conception de la société civile, Gramsci se réfère à la fois à Hegel et à Marx. Le chapitre précédent nous a enseigné que Marx en vint à assimiler « société civile » et « sphère des besoins » et à y substituer un concept plus riche : infrastructure économique. Au contraire, Gramsci situe clairement la société civile en dehors de l'espace économique, dans la superstructure. Ce ne serait donc ni à Hegel ni à Marx qu'il faudrait se référer, mais à la tradition de la philosophie du droit naturel. Comment comprendre ce *quiproquo* ?

Pour Bobbio, c'est une confusion volontairement construite par Gramsci pour marquer une double « inversion » dans son analyse : inversion par rapport à Marx et inversion par rapport à Hegel. Mieux dit, Gramsci affirmerait la prééminence du moment superstructurel sur le moment structurel (le rejet de l'économicisme de Marx) et, à l'intérieur du moment superstructurel, la prééminence de la société civile sur l'État (le rejet de l'étatisme hégélien). Indication d'un renversement radical du schéma marxien classique (moment économique + moment politique + moment idéologique), pour privilégier une séquence où l'élément idéologique, culturel, éthique est premier. Nous ne suivons pas intégralement Bobbio dans sa lecture. Non pas qu'une telle problématique ne puisse pas être suggérée par l'oeuvre de Gramsci (cf. *infra*) ; plus simplement, parce que Gramsci n'a pas, avec raison, une lecture unilatérale du social. Nous nous en expliquerons. Retenons de Bobbio, pour le moment, que pour saisir la définition gramscienne de la société civile, il faille effectivement mettre en rapport la conception hégélienne et marxienne de celle-ci (du moins les lectures qu'en fait Gramsci).

Regardons littéralement ce que Gramsci nous dit à ce sujet. C'est en partant de « la doctrine de Hegel sur les partis et les associations comme trame 'privée' de l'État » qu'il fonde sa réflexion. Hegel a compris, nous dit-il, que « l'État a et demande le consentement par les associations politiques et syndicales qui sont toutefois des organismes privés » (p. 570). Cependant « sa conception (Hegel) de l'association ne peut être encore que vague et primitive, entre le politique et l'économique, selon l'expérience historique du temps, qui était restreinte et ne fournissait qu'un exemple achevé d'organisation, l'organisation

'corporative' (politique greffée sur l'économie) ». Ces commentaires de Gramsci sont suivis d'une réflexion sur la multiplication des « clubs » et « associations » à partir de la Révolution française jusqu'en 1848. Il conclut : « Il est difficile que Hegel ait pu connaître de près ces expériences historiques, qui étaient au contraire plus vivantes chez Marx » (p. 571). Autrement dit, Hegel a bien situé un moment entre l'économique et le politique. En terme hégélien (cf. Chapitre 1), c'est l'ensemble des « intérêts privés communs » inséré comme second moment de la société civile. Toutefois, Hegel limite cette sphère à « l'organisation corporative », limitation justifiée par la période historique. Au contraire, Marx, instruit de l'expérience historique post-Révolution française, aurait saisi la richesse de cet espace.

En prenant à la lettre l'explication de Gramsci, son concept de société civile est le concept hégélien à la fois réduit et enrichi par les analyses de Marx : réduit au second moment décrit par Hegel, les « intérêts privés communs » ; enrichi par les multiples formes d'organisations populaires que fait naître le capitalisme et qu'analyserait Marx. Cette définition apparaît tout-à-fait plausible si on oublie, pour un instant, que Marx a substitué le concept d'infrastructure économique au concept hégélien de société civile (sphère des besoins). Cette substitution, rappelons-le, est le fait de *L'Idéologie allemande*, ouvrage que Gramsci ne connaissait pas.<sup>15</sup> Ceci postulé, la démarche de Marx apparaît différente. Dans ses premiers ouvrages (avant 1846), il utilise la dichotomie *société civile/État* pour vilipender Hegel sur son incapacité à bien saisir les déterminations entre les deux (la thèse du renversement) et non pour contester cette distinction. Après *L'Idéologie allemande*, Marx ré-utilisera le concept pour signifier l'espace entre l'économie et l'État. Espace qui tantôt, comme par exemple dans la « Préface » à la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1977 : 2), ouvrage que cite abondamment Gramsci, est le point de départ de l'économie politique : « l'anatomie de la société civile doit être cherchée à son tour dans l'économie politique ». Espace qui ailleurs, dans ses ouvrages politiques, est l'enjeu du pouvoir étatique, un espace, une « multitude d'intérêts privés », que l'État veut contrôler,

<sup>15</sup> Il s'agit de rappeler que *L'Idéologie allemande* ne fut connu au public qu'en 1933, au moment où Gramsci avait déjà principalement systématisé l'ensemble de son travail théorique et sa conception de la société civile.

enserrer, etc... Compris ainsi, Marx ne substitue pas société civile (sphère des besoins) à la base économique : il abstrait de la société civile (sphère des besoins + intérêts privés communs) l'économie (son anatomie, sphère des besoins sur lequel il travaille pour élaborer le concept de mode de production). Subsiste alors du concept de société civile la sphère des « intérêts privés communs » que Marx enrichit des expériences associationnistes du capitalisme naissant. Il ne s'agit donc plus de la société civile « donnée empiriquement comme rapports d'individus » mais de la « virtualité » de regroupements éthiques en dehors de l'État. Cette société civile, comprise ainsi, demeure doublement significative : elle est le théâtre où se joue l'histoire concrète (cf. *Le 18 Brumaire*). Elle est un moment méthodologique nécessaire, en autant que la découverte des lois régissant celle-ci doit avoir comme point de départ les catégories abstraites par lesquelles les hommes vivent ces lois <sup>16</sup> ; en autant aussi que l'analyse doit saisir « les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout » (Marx 1977 : 3). Tel est le canevas le plus plausible dans lequel s'inscrit la lecture gramscienne sur la société civile.

Cette digression n'a pas pour but de rétablir la conformité du concept gramscien de société civile à celui du « maître ». Plus simplement il s'agit de bien saisir la place de la chose dans l'analyse de Gramsci. En fait, jusqu'ici, l'originalité de Gramsci ne réside pas tant dans la découverte de cet espace de communalisation (cette « constitution sociale » comme le disait Marx dans sa lettre à Annenkov, espace non réductible à l'économique ou à l'État-gouvernement) que dans l'importance qu'il donne à la chose. Si chez Marx la référence est timide, presque un refoulement de jeunesse avions-nous dit, un détour méthodologique obligatoire, un lieu qu'il postule mais qu'il se garde bien de définir chez Gramsci, ces « organismes vulgairement dits pri-

---

<sup>16</sup> On se réfère ici à la description de « la méthode de l'économie politique » insérée par Marx dans son « Introduction à la critique de l'économie politique » (1977 : 165 et ss). Marx débute cette section en insistant sur le fait que le réel est toujours perçu par des représentations abstraites. La méthode pour appréhender le réel doit donc partir des « abstractions les plus générales » par lesquelles les sujets s'approprient le réel. Certes, dans la société capitaliste, pour Marx, ces abstractions devaient se limiter aux catégories économiques : concrètement elles ne s'y limiteront toutefois jamais.



vés » sont centraux, nombreux et variés. Nombreux et variés : car, si les classes sont nommément exclues de la société civile parce qu'insérées dans son anatomie, dans la structure économique, par contre les associations syndicales et politiques dont elles se dotent sont présentes. Ces associations côtoient la famille, les organisations villageoises, communautaires, les écoles (non encore étatisées à ce moment), l'Université, l'Église, bref, tous ces « organismes vulgairement dits privés ». Centraux : parce que ces organismes sont le moment éthique-politique de la société.

L'originalité de la contribution de Gramsci à la théorie marxiste se précise. Elle pourrait pour le moment se détenir ainsi. Le Capital ne résume pas tout le moment éthique de la civilisation bourgeoise. Le capitalisme ne transforme pas toutes les relations sociales en « vil paiement comptant ». La « superstructure » de cette société ne se réduit pas à l'État coercitif, « bras armé de la classe dominante », « commis cuirassé de la bourgeoisie » et à quelques grandes « illusions » idéologiques. Le moment superstructure] de la civilisation bourgeoise contient un moment éthique, un ensemble de pratiques culturelles matérialisées dans la société civile.

### **3.2. La société civile : élargissement de l'État ou politisation de l'idéologie**

[Retour à la table des matières](#)

La conception gramscienne de la société civile se réfère à la théorie de l'État chez Marx (*État-coercition*) à laquelle se greffe la discussion Marx/ Hegel (*État-éthique, communauté morale*). Elle se réfère aussi à la théorie de l'idéologie chez Marx (illusion, masque) à laquelle se greffe, la discussion pré-marxiste de l'efficace des pratiques idéologiques. En travaillant sur ce matériau, Gramsci nous permet d'avancer sur la théorisation du terrain culturel de la civilisation bourgeoise. Mais dans quelle direction ? Une voie radicalement nouvelle ou de simples explications complémentaires à des concepts déjà

connus ? Un élargissement de la conception de l'État ou l'identification d'une instance idéologico-culturelle porteuse elle aussi d'une dimension politique ? Les deux à la fois, dirions-nous.

Ouvrons une parenthèse. On pénètre ici toute la difficulté de lire Gramsci. Les conditions matérielles de sa production intellectuelle sont bien connues. Incarcéré très tôt dans les prisons mussoliniennes, Gramsci est à la fois interdit de rapports directs avec le matériau théorique sur lequel il travaille et avec le milieu ouvrier militant auquel il s'identifie (le Parti communiste italien). Il produit une oeuvre théorique dont les sources inspiratrices sont nécessairement approximatives. D'autre part, pour traverser la censure de ses geôliers, il « maquille » son oeuvre d'un vocabulaire puisé dans la tradition politique et philosophique classique. Enfin, l'ensemble des réflexions produites dans les *Cahiers de prison* sont souvent, comme il le dira, « des affirmations non contrôlées, pour ainsi dire de 'première approximation' ; telles d'entre elles, au cours de recherches ultérieures, pourraient être abandonnées et même l'affirmation opposée pourrait se révéler exacte » (cité par Ricci, in Gramsci 1977 : 11).

Ajoutons à ces zones grises la distance qu'il aurait voulu lui-même établir entre ses conceptions et les conceptions dominantes, inspirées du courant marxiste orthodoxe de la Troisième internationale, et l'on arrive à plusieurs grilles de lecture possibles. Gramsci utilise-t-il « philosophie de la praxis » au lieu de « matérialisme historique » pour jouer ses censeurs ou pour se démarquer du marxisme orthodoxe ? L'utilisation « d'hégémonie » et non de « dictature du prolétariat » est-elle une rupture avec les stratégies révolutionnaires jacobines ayant cours jusqu'à la Révolution russe, ou est-ce un simple jeu de mots que le lecteur averti comprendra en sachant que c'est à Lénine lui-même que Gramsci emprunte le concept ? Les analyses fréquentes qu'il effectue du phénomène militaire sont-elles des constatations historiques, des analogies qu'il faut lire en continuelle référence au mouvement révolutionnaire, ou encore sont-elles à mettre en rapport avec les nouvelles modalités de gestion des populations dans les sociétés du capitalisme avancé ? La réhabilitation du vieux concept de société civile recoupe-t-elle la sphère idéologique chez Marx ou signifie-t-elle quelque chose d'autre, quelque chose de plus ?

Ces questions sont intéressantes mais purement formelles : elles relèvent de l'exégèse. Pour nous, peu importe l'objectif initial de Gramsci (ses ambiguïtés et ses complexités voulues ou non). Son oeuvre est féconde parce qu'elle inspire ceux qui veulent saisir les nouveaux mécanismes de reproduction sociale et les nouvelles formes prises par le mouvement populaire qui s'y oppose. Il n'a de place comme penseur que si on veut bien voir, chez lui, non seulement un subtil maquillage qui cacherait une fidélité inconditionnelle à Marx et Lénine, mais aussi une réflexion originale et stimulante. <sup>17</sup>

Alors, les emprunts, à la philosophie politique d'un nombre important de concepts et leur substitution aux concepts de l'économie politique marxienne apparaissent non pas une régression pré-marxiste, mais un élargissement des capacités analytiques du marxisme. Ce sont les insuffisances des catégories du Capital pour rendre compte de la civilisation bourgeoise qui actualisent continuellement Gramsci. Ce sont les néo-mouvements sociaux et leurs interrogations sur le comment vivre ensemble qui ont ramené, à la fin des années soixante, la réflexion gramscienne à l'avant-scène. C'est donc en autant que la réhabilitation du concept de société civile ne soit pas perçue comme une réédition confuse de ce que Marx aurait déjà dit ou comme un simple retour à une conception hégélienne de l'État (comme le dirait Althusser 1978 : 7, un retour à la distinction idéologique bourgeoise *société politique/société civile*) que Gramsci est utile. Il faut lire Gramsci en autant qu'il suggère une réflexion critique qui enrichisse les simplifications d'une conception instrumentale de l'État (l'État gendarme, l'État commis) et d'une conception idéaliste de l'idéologie (idéologie illusion, idéologie masque). Bref, plus que ce que Gramsci a voulu dire, c'est l'étonnante fécondité suggestive des analogies construites par lui qui signe son apport à la discussion que nous tenons.

Avant de fermer la parenthèse dissipons un malentendu possible. Il n'est pas possible de faire dire à Gramsci n'importe quoi. Il demeure, quoiqu'en dise Bobbio (1979), fondamentalement lié au matérialisme historique. Seulement, sa démarche ne peut être comprise qu'à travers

---

<sup>17</sup> Les lectures de J. M. Piotte (1970) et celle de Texier (1968), malgré leur intérêt, peuvent être utilisées comme exemple d'analyses qui, à force d'insister sur la conformité de Gramsci aux « maîtres », lui enlèvent toute originalité.

une problématique. Le choix de celle-ci guide la lecture qu'on fera du matériau qu'il présente. Ainsi : soit qu'on insiste, pour lire Gramsci à travers le prisme d'une théorie de la régulation sociale (la problématique élargie de l'État), alors son travail apparaît en plus grande continuité et conformité avec le marxisme classique ; soit qu'on insiste sur l'aspect théorie du changement (la problématique de la politisation de l'idéologie), alors son travail apparaît plus éloigné des conceptions marxistes orthodoxes. On voudrait bien croire avec Buci-Glucksmann (1975, 1978) que Gramsci est incompréhensible pour qui refuse de le lire dialectiquement. Même si elle nous fournit, à cet effet, des éclaircissements intéressants, nos connaissances actuelles sur Gramsci nous laissent croire qu'il n'est pas toujours possible de réaliser cette synthèse dialectique. Elle ne se réalise qu'au prix d'un abandon de certaines suggestions gramsciennes qui nous paraissent pertinentes.

Nous nous proposons donc de parfaire notre lecture de l'apport gramscien au concept de société civile à travers deux prismes : l'un plus proche de la continuité marxienne, l'autre s'en éloignant. Deux lectures qui ne sont pas contradictoires mais dont les recoupements ne sont pas toujours évidents. Deux problématiques qui semblent suggérer que la société civile est incompréhensible à qui veut l'appréhender à partir d'une lecture univoque, ou encore, à partir d'un « Sujet unique ».

## **La problématique élargie de l'État**

[Retour à la table des matières](#)

Revenons à Buci-Glucksmann (1975). Nous lui devons cette insistance à nous rappeler comment le travail de Gramsci est une continue recherche des formes pratiques par lesquelles se construit le « consensus » ou « l'hégémonie » dans une société donnée. À l'encontre de l'interprétation dynamique qu'elle a voulu donner à cette affirmation, il faut reconnaître, avec Dulong (1978 : 71) « que sous couvert de références à Gramsci, on a surtout assisté à un retour en force du fonctionnalisme dans la sociologie française. Sous prétexte d'analyser les mécanismes de pouvoir de la bourgeoisie, son hégémonie et les modalités de celle-ci, les appareils -idéologiques ou non - de l'État

et la façon dont ils assujettissent les individus, le système social a été à nouveau analysé comme système d'ordre, et les luttes sociales reléguées comme énonciatrices de sa fin ; les contradictions de la société ont disparu dans une gigantesque machine où ne subsistait que le pouvoir de la classe dominante et rien que cela ».

Il y a donc de toute évidence chez Gramsci un matériel qui propose une théorie de l'ordre dans laquelle la société civile occupe une place centrale. C'est autour de la distinction qu'il opère entre « État intégral » et « État au sens restreint » qu'on peut reconstituer celle-ci. Cette distinction est résumée par cette formule lapidaire : « Au sens, pourrait-on dire, où État = société politique + société civile ; c'est-à-dire hégémonie cuirassée de coercition » (p. 572). Elle émane d'autre part du refus, déjà noté chez Gramsci, d'accepter la conception « économique corporative » de l'État, sinon comme hypothèse limite. En ce sens « l'État intégral » recoupe la totalité de la superstructure, il n'est pas uniquement un appareil coercitif soumis aux intérêts économiques (corporatistes) d'une classe ; il n'est donc pas un simple appareil de domination mais doit aussi intégrer un « moment éthique ». Ce moment éthique-politique de l'État correspond à la direction morale et intellectuelle qu'un groupe dominant peut et doit exercer sur les groupes dominés : l'« hégémonie », par opposition à la « domination brutale » des phases économiques-corporatives. Le groupe dominant doit organiser le consentement, il ne peut l'imposer par la seule force ; il doit être dirigeant et pas seulement dominant.

Un groupe dominant est toujours dans un procès d'imposer/organiser le consentement. Cette double finalité, Gramsci l'inscrit à l'intérieur de « l'État intégral » : société politique / société civile. « Par État, dit-il, il faut entendre non seulement l'appareil gouvernemental, mais aussi l'appareil 'privé' d'hégémonie ou société civile » (p. 573). À ce moment l'ensemble des « organismes vulgairement dits privés » est intégré organiquement à l'État et correspond au moment éthique-politique de l'organisation et de la reproduction de l'ordre social. Tout État qui veut réussir « à traverser une phase de primitivisme économique-corporatif » doit accéder à l'hégémonie politique, c'est-à-dire à la direction morale et intellectuelle de la vie civile. Il doit devenir État-éthique, se doter « d'organismes vulgairement dits privés » (p. 579).

---

<b>État intégral</b>	
Moment 1	Moment 2
Coercitif	Éthique-politique
Économique-corporatif	Idéologico-culturel
Force	Consentement
Violence	Civilisation
Domination	Direction
Dictature	Hégémonie
Appareil gouvernemental (État res- treint)	Organismes vulgairement dits privés
<b>Société politique</b>	<b>société civile</b>

---

La problématique élargie de l'État c'est la société civile comme moment éthique de l'État intégral (voir Tableau). Cette première précision sur l'utilisation, par Gramsci, du concept de société civile va dans le sens de l'avertissement de Texier (1968 : 39) pour qui le binôme gramscien *société civile/société politique* est une distinction méthodologique et non une distinction organique : il correspond à une double fonction de l'État, fonction coercitive, fonction éthique. Cet avertissement est d'ailleurs repris de Gramsci qui, dans une critique de l'économicisme du « mouvement du libre échange » et du « syndicalisme théorique » (p. 468 et ss), souligne que les positions économicistes de ces mouvements se fondent sur une erreur théorique : « sur la distinction entre société politique et société civile, qui de distinction méthodologique, se trouve transformée en distinction organique et présentée comme telle... » Alors que « dans la réalité effective, société civile et État s'identifient » (p. 469). Il faut rappeler que Gramsci se réfère alors à la conception libérale classique qui dissocie la société civile (sphère des besoins/le marché) de la société politique (l'État). Sous ce prisme les deux se confondent. En fait, comme l'a bien souligné P. Anderson (1978), si parfois Gramsci perçoit la société civile comme partie intégrante de l'État, à d'autres moments il établit clairement un rapport d'interdépendance entre les deux et, ailleurs, il postule

la prééminence de la société civile sur l'État. Comme Bobbio, mais en partant d'une problématique inverse, Texier tente de lire Gramsci univoquement.

Cette lecture, rappelons-le, n'est pas fautive : elle est plutôt incomplète. Il est évident que cette insistance à réduire Gramsci à une seule lecture du social est conséquente du désir qu'a Texier de présenter la théorisation gramscienne de la superstructure comme de simples précisions d'une démonstration, somme toute, proche de celle de Marx. La société civile soumise à l'État correspond alors à l'instance idéologique. À ce moment la critique de l'économicisme, introduite par Gramsci, se réduit à rappeler l'existence de cette instance, à souligner son importance dans la gestion étatique du social et à préciser son inscription matérielle dans des organismes et appareils (la société civile). Ces, organismes sont « vulgairement dits privés » mais, en fait, ils seraient l'émanation de l'État dans son procès d'hégémonie qui lui-même est une condensation de rapports de classes (économiques). Voilà une interprétation qui ramène l'apport gramscien à la critique que le jeune Marx adressait à Hegel dans *Critique du droit politique hégélien* (cf. Chapitre 2).

Un bref rappel de la notion d'« intellectuel organique », brossée par Gramsci, semble confirmer cette interprétation. En s'intéressant prioritairement au moment superstructurel et, plus précisément, à l'aspect idéologico-culturel de cette superstructure, il est amené à réfléchir sur l'importance des intellectuels dans le procès d'hégémonie (de direction morale et culturelle). L'intellectuel n'est pas défini alors par la place qu'il occupe dans le procès de travail (travail manuel/travail intellectuel) ; mais, par la fonction qu'il occupe dans le procès d'ensemble (production/reproduction) d'une structure sociale historiquement déterminée. Les intellectuels sont affectés à la reproduction, ils sont les producteurs de sens, les organisateurs du consentement, bref, les fonctionnaires de la superstructure. Car, comme il le souligne, si « l'on pourrait dire que tous les hommes sont des intellectuels, que tous contribuent à soutenir ou à modifier une conception du monde (...) tous n'exercent pas dans la société la fonction d'intellectuel » (p. 602-603). Ainsi, le chef d'entreprise « doit posséder, en une certaine mesure, un certain nombre de qualifications de caractère intellectuel,

bien que son personnage social ne soit pas déterminé par elles » (p. 602) mais bien par la fonction de production.

Les intellectuels constituent donc un « groupe social » différent des « groupes sociaux essentiels » (les classes), ces derniers définis par leur place dans la structure économique. Même si certaines fonctions de reproduction se réalisent à l'usine, le lieu privilégié des intellectuels est la superstructure. Toutefois, « l'intellectuel n'est jamais autonome par rapport à un groupe économique » (Macciocchi 1974 : 204), « s'il n'est pas englué dans une classe, il y est relié » (Piotte 1970 : 36) : il est intellectuel organique.

Chaque groupe social, naissant sur le terrain original d'une fonction essentielle dans le monde de la production économique, crée en même temps que lui, organiquement, une ou plusieurs couches d'intellectuels qui lui donnent son homogénéité et la conscience de sa propre fonction, non seulement dans le domaine économique, mais aussi dans le domaine politique et social (p. 597).

« Couche sociale » non identique aux classes (autonomie relative), le groupe intellectuel est appelé à produire un discours hégémonique : un discours social total, une culture qui traverse les classes, bref qui se présente comme universelle. Marx aurait dit : l'intellectuel doit faire en sorte que l'idéologie de la classe dominante devienne l'idéologie dominante. Car, couche sociale à « autonomie relative », l'intellectuel organique est avant tout le « commis » des classes au niveau de la superstructure et plus particulièrement à l'étage de la société civile. Si l'intellectuel organique est le grand producteur des pratiques idéologiques (le fonctionnaire des organismes de la société civile), il tire indiscutablement son enracinement dans les rapports de production : il produit un discours et des pratiques qui sont idéologiques, qui sont le « reflet » au niveau superstructurel d'intérêts de classes. Certes, par son concept d'hégémonie, Gramsci suggère que dominant ne veut pas dire unique. L'intellectuel organique du groupe dominant doit produire un discours et des pratiques incorporant des éléments populaires, mais jamais il ne peut le faire en touchant l'essentiel : les intérêts économiques fondamentaux du groupe qu'il représente.

Le fait de l'hégémonie suppose indubitablement qu'on tienne compte des intérêts et des tendances des groupes sur lesquels l'hégémonie sera exer-



cée, qu'il se forme un certain équilibre de compromis, c'est-à-dire que le groupe dirigeant fasse des sacrifices d'ordre économique-corporatif ; mais il est également indubitable que de tels sacrifices et qu'un tel compromis ne peuvent concerner l'essentiel, car si l'hégémonie est éthique-politique, elle ne peut pas ne pas avoir son fondement dans la fonction décisive que le groupe dirigeant exerce dans les secteurs décisifs de l'activité économique (p. 471).

Comment s'exerce alors le passage de la phase « économique-corporative » à la phase « hégémonique » ? Autrement dit, comment se réalise la construction d'une réalité culturelle, intellectuelle, morale, compatible avec les intérêts économiques d'une classe ? Une première lecture semble postuler la nécessité pour les classes d'accéder au pouvoir d'État afin d'exercer leur hégémonie sur la société civile.

Entre la structure économique et l'État avec sa législation et sa coercition, se tient la société civile, et cette dernière doit être radicalement transformée dans le concret et pas seulement sur le papier de la loi ou celui des livres savants ; *l'État est l'instrument* permettant de mettre en juste rapport la société civile et la structure économique, *mais il faut que l'État « veuille »* le faire, autrement dit que ce soient *les représentants du changement advenu dans la structure économique* qui prennent en main l'État (pp. 270-271). \*

Une telle lecture nous suggère que Gramsci aurait très peu ajouté à ce que nous savions déjà sur ce vaste espace entre l'économie et l'État. La structure économique et les classes qui en émanent sont premières. Lorsqu'un changement dans la structure économique s'opère, les classes qui en sont issues doivent s'appropriier l'État et imposer une nouvelle conception du monde. Moins economiciste que Marx (en reconnaissant la présence et l'importance d'un moment éthique à l'intérieur de l'État bourgeois), Gramsci serait tout aussi réductionniste (en ramenant en dernière instance cette présence à des intérêts de classes) et tout aussi étatiste (en concentrant au niveau de l'État et sa conquête le moment révolutionnaire). La filiation Marx, Lénine, Gramsci serait intacte.

Il est effectivement possible de réduire ainsi la perspective (voir Texier 1968, Piotte 1970). A ce moment une affirmation comme celle-ci : « un groupe social doit être dirigeant avant même de conquérir le pouvoir gouvernemental », est ramenée à une conception léniniste de

l'hégémonie (l'alliance des classes non-dominantes sous l'égide du prolétariat). Cette filiation léniniste est renforcée lorsqu'est mise en relation cette première affirmation avec la suivante : « un groupe social exerce son *hégémonie* sur les groupes sociaux subordonnés qui acceptent sa direction, tandis qu'il exerce sa *dictature* sur les groupes sociaux antagonistes qui la refusent » (voir Texier 1975 : 54-51). L'insistance sur le moment éthique-politique (la direction) concerne essentiellement la prise de conscience de classe et les alliances avec les classes non-bourgeoises : la nécessité d'une « révolution jacobine » demeure. C'est la conclusion à laquelle nous invite J.M. Piote (1970 : 207).

C'est dans l'idéologie que le prolétariat prend conscience de soi et étend son hégémonie sur les classes non bourgeoises, et cette prise de conscience et cette hégémonie sont nécessaires pour conquérir le pouvoir d'État. Dans ce sens la société conditionne donc l'État. Mais une fois conquis le pouvoir politique, celui-ci favorise une plus grande transformation de la culture populaire en transformant les conditions matérielles même de cette culture.

Dit autrement, Gramsci donnerait « un contenu précis à la phrase de Marx selon laquelle ce sont les hommes qui font l'histoire dans des conditions déterminées, en analysant tous les moments et toutes les phases du processus par lequel les hommes prennent conscience sur le terrain de l'idéologie des tâches historiques qu'ils ont à résoudre et se donnent simultanément sur le terrain de l'organisation les institutions qui leur permettent de mener ces luttes jusqu'au bout » ; ou encore, la lutte des classes « revêt une forme idéologico-culturelle ; du fait même qu'elle se déroule dans la sphère des superstructures, son contenu est économique-politique » (Texier 1968 : 54).

La problématique élargie de l'État peut-elle se résumer à un approfondissement des analyses de Marx sur le rapport *base économique/superstructure juridico-politique et idéaliste*, et à une réflexion sur la forme de leur articulation (la construction de l'idéologie dans et par l'État des classes dominantes) ? Si tel est le cas, il est effectivement vrai que le binôme *société-politique/ société civile*, que Gramsci aurait sur-imposé à la distinction classique *sphère juridico-politique/sphère idéologique*, « a plutôt obscurci qu'éclairci (...) ce qui était déjà, comme le rappelle Althusser, un point aveugle chez Marx »

(Althusser 1978 : 7). En effet, pour expliquer le procès par lequel la classe dominante, à travers l'État, assure sa reproduction idéologique, nul besoin d'un détour par le vieux spectre de la société civile. Surtout lorsqu'on connaît *l'épistémé* libérale du concept qui suggère une société civile tantôt consubstantiellement pluraliste (lieu du déferlement des passions individuelles et des intérêts privés communs, Hegel), tantôt principe d'ordre (lieu de la répression des instincts guerriers, Hobbes), tantôt s'identifiant à l'État protecteur de la « propriété de soi » (Locke), tantôt fondant l'État (l'économie libérale). Un tel détour ouvre dangereusement la porte aux interprétations les plus éloignées d'une sphère idéologique construite par un « Sujet unique » (la classe dominante) et dont tout le sens reflue vers l'État.

Si on ferme cette porte, entrouverte par Gramsci, il est exact d'affirmer, dans l'optique althussérienne, que l'on ne peut réduire la sphère de la répression à l'État, et la sphère de l'hégémonie à la société civile. Organiquement les deux moments sont liés et l'État est le grand principe intégrateur/unificateur (soit par la répression, soit par l'idéologie) des formes et des pratiques « culturelles ». L'État assure le consentement, parfois à travers ses Appareils idéologiques d'État (hégémonie), parfois à travers ses Appareils répressifs d'État (coercition) : le plus souvent simultanément. Les Appareils idéologiques d'État (AIE) ne peuvent avoir une réalité caméléon : ils sont mis en place par la nécessité qu'à la classe dominante de se réaliser. « Ils (les AIE) représentent la forme dans laquelle l'idéologie de la classe dominante *doit nécessairement* se réaliser, et la forme à laquelle l'idéologie de la classe dominée *doit nécessairement* se mesurer et s'affronter » (Althusser 1970 : 38).

Mais Althusser raisonne en théoricien pour qui « la structure de toute idéologie » interpelle tous les individus « au nom d'un Sujet Unique et Absolu » (*ibid.* : 35). L'« hypothèse limite sur le papier » d'un social complètement étatisé est érigée en vérité pratique. Si des perturbations surgissent à l'intérieur des structures idéologiques, elles viennent d'ailleurs : de la classe dominée. Comment cette classe peut-elle s'abstraire d'une logique infernale orchestrée par l'État de la classe dominante qui, pour marcher, doit interpeller tous les individus en sujets ? La réponse n'est pas donnée car voici le résultat :

Résultat : pris dans ce quadruple système d'interpellation en sujets, d'assujettissement au Sujet, de reconnaissance universelle et de garantie absolue, les sujets 'marchent', ils « marchent tout seuls » dans l'immense majorité des cas, à l'exception des 'mauvais sujets' qui provoquent à l'occasion l'intervention de tel ou tel détachement de l'appareil (répressif) d'État. Mais l'immense majorité des (bons) sujets marchent bien 'tout seuls', c'est-à-dire à l'idéologie (dont les formes concrètes sont réalisées dans les Appareils idéologiques d'État) (...) Leur conduite concrète, matérielle n'est que l'inscription dans la vie de l'admirable mot de leur prière : 'Ainsi soit-il'. (Althusser 1970 : 35)

Au contraire Gramsci raisonne en militant pour qui l'analyse de la régulation sociale n'est qu'un outil pour l'élaboration d'une alternative. Si l'hégémonie est un principe unificateur, émanant d'en-haut, de l'État, pour assurer le consentement, la pérennité de la société-bourgeoise, elle devient aussi une stratégie politique permettant, d'en-bas, de la société-civile, d'interroger ce consentement, de poser la question de la transformation socialiste en Occident. Paradoxalement, lui qui subit les assauts de la tentative la plus systématique par l'État de s'ériger en « Sujet Unique et Absolu » (l'État fasciste) ne peut conclure à une théorie unifiante du social. Ou, peut-être à cause de cela (l'État-fasciste), comprend-il le sens profond d'une société où « tout est État » et suggère-t-il une stratégie politique qui vise prioritairement l'élargissement de la société civile.

Comme Gramsci l'a indiqué, une inversion des priorités s'impose. La stratégie de « guerre de position et d'hégémonie » va de la société civile, d'une hégémonie conquise dans une démocratie de masse et une révolution culturelle du quotidien, à l'État. Faute de quoi, l'État reproduit les formes pathologiques du politique, des révolutions passives du capitalisme ou du 'socialisme' (Buci-Glucksmann et al. 1981 : 303).

C'est à ce deuxième versant des enseignements gramsciens que nous nous intéressons maintenant. Cette lecture déplace l'angle du projecteur. Le moment culturel devient prééminent, le dépérissement de l'État coercitif s'en suit et la création du nouveau *homo-oeconomicus* est la conséquence dernière. Dans une stratégie de renversement de l'ordre bourgeois, la classe ouvrière doit inverser la li-

néarité du projet de domination capitaliste : elle doit devenir dirigeante avant de devenir dominante.

## **La société civile : politisation de l'idéologie**

[Retour à la table des matières](#)

Disons immédiatement que si cette seconde lecture ne recoupe pas intégralement la première, elle se fonde sur les grands postulats de cette dernière. Jusqu'ici nous avons été amenés à penser l'espace éthique-culturel de l'État bourgeois. L'État élargi (moment coercitif + moment éthique) est proposé comme alternative à la conception économique-corporative (l'État commis). Le moment éthique-politique est présenté comme procès d'hégémonie (la direction morale et intellectuelle exercée sur les masses) et la réalisation de ce procès d'hégémonie est matérialisée dans l'espace nommé société civile (les organismes vulgairement dits « privés »). Enfin, la société civile est dotée d'associations, de pratiques et d'agents (les intellectuels organiques) qui tout en étant distincts des classes y sont articulés : elle possède donc une grande autonomie. Elle apparaît ainsi comme un vaste appareillage idéologique sur les masses. Par conséquent les pratiques idéologico-culturelles feraient partie intégrante de l'État bourgeois.

Il nous reste à voir comment ces pratiques ne se réduisent pas à cette fonction de régulation. Comment, pour Gramsci, leur étatisation est un phénomène historique. Ce n'est plus à ce moment la théorie de l'État bourgeois qui nous permettra de saisir l'efficace de ces pratiques mais le procès historique concret de formation de l'État bourgeois. La société civile aurait donc une réalité « première » extérieure à l'État et même aux classes en lutte ? Qui plus est, c'est au moment de l'« étatisation » de la société civile que les pratiques qu'elle renferme semblent acquérir une centralité nouvelle dans les stratégies révolutionnaires. Nous avons ainsi une série de suggestions qui tout en s'insérant assez bien avec les suggestions précédentes se fondent sur une problématique différente. Pour employer une expression gramscienne, l'analyse du politique nous interroge-t-elle toujours à partir d'une « double perspective » ?

Le point de départ de cette deuxième lecture est simple. À l'encontre de la position de Texier selon laquelle, *société politique/société civile* n'est chez Gramsci qu'une distinction méthodologique, postulons et menons plus loin l'idée de M.A. Macciocchi (1974 : 164) que cette distinction est « surtout le lieu théorique où se noue un concept original tout à fait nouveau dans la théorie léniniste de l'État, qui met en évidence la complexité, l'articulation et la relative indépendance, par rapport à la base économique des institutions, des formes de la conscience, de l'idéologie, à travers lesquelles s'exprime le pouvoir d'une classe ». Concept original tout à fait nouveau dans la théorie léniniste de l'État, nous dit Macciocchi. Allons plus loin et postulons que Gramsci sort de la théorie léniniste de l'État. Il n'aurait pas seulement donné un sens précis à l'idée de Marx que c'est « sous les formes idéologiques que les hommes prennent conscience du conflit de classe et le mènent jusqu'au bout » (Marx 1977 : 2). Il innoverait radicalement en faisant du moment subjectif des superstructures (la société civile) non seulement la scène de la lutte des classes où les acteurs prennent conscience de la réalité objective (des rapports structurels qui les motivent), mais aussi le terrain de la créativité, le lieu par excellence de la transformation sociétale. Si le socialisme postule l'avènement du règne de la liberté, par opposition au règne de la nécessité, il postule une stratégie de passage fondée sur la prééminence du moment éthique-politique (la société civile) par opposition au moment économique-corporatif (les classes) ; il commande le dépassement de la phase économique-corporative et son corollaire, l'étatisme, par celle de l'hégémonie et son corollaire, l'extension de la société civile. « On peut imaginer l'élément État-coercitif s'épuisant au fur et à mesure que s'affirment les éléments toujours plus importants de société réglée (soit État éthique, soit société civile) (p. 578).<sup>18</sup> Dans une perspective de changement révolutionnaire, la société civile s'oppose alors à l'État.

L'analyse nous suggère de percevoir la société civile non plus comme lieu de régulation mais comme lieu de transformation. Voyons

---

<sup>18</sup> Il est convenu que Gramsci utilise les termes « société réglée », « État éthique » comme synonymes du communisme. Dans ce sens le communisme est directement appréhendé comme élargissement de la société civile sur l'État coercitif.

Gramsci. Toute stratégie d'action politique pour la transformation d'un type sociétal à un autre fait face à cette « double perspective » qui correspond au « Centaure de Machiavel, la bête sauvage et l'homme, la force et le consentement, l'autorité et l'hégémonie, la violence et la civilisation, le moment individuel et le moment universel (l'Église et l'État), l'agitation et la propagande, la tactique et la stratégie » (p. 485). La « double perspective » de l'action politique concerne le passage dans l'action du pôle négatif au pôle positif : donc, de la bête sauvage à l'homme, de l'autorité à l'hégémonie, de la violence à la civilisation, etc... Nous savions déjà que, pour Gramsci, c'est à l'intérieur de la société civile que les « hommes » prennent conscience des tâches historiques qu'ils ont à résoudre et qu'ils mènent le combat contre les déterminations structurelles. Nous savons maintenant que l'aspect positif (la construction d'une civilisation nouvelle) se réalise aussi dans cet espace. Quand les conditions objectives ont été reconnues par les sujets historiques actifs, ceux-ci deviennent « libres » et capables de transformer la réalité, de transcender les déterminismes. « On peut employer le terme de 'catharsis' pour indiquer le passage du moment purement économique (ou égoïste-passionnel) au moment éthique-politique, c'est-à-dire à l'élaboration supérieure de la structure en superstructure dans la conscience des hommes (...). Alors, la structure de force extérieure qui écrase l'homme, l'assimile à elle et le rend passif, se transforme en moyen de liberté, en instrument pour créer une nouvelle forme éthique-politique génératrice de nouvelles initiatives » (p. 194). La structure se transforme en instrument (et non plus en détermination), du moment qu'au niveau superstructurel elle est reconnue comme telle. Est possible alors le passage, au moment positif, à la phase éthique politique, à la nouvelle civilisation.

N. Bobbio est celui qui, à notre connaissance, a poussé le plus à fond cette problématique gramscienne. Selon cette lecture, Gramsci minimise le rapport causal *structure-superstructure*, pour appréhender les relations entre les deux instances, historiquement, selon une dichotomie *fin/moyen*. La phase éthique-politique est celle où le « sujet historique actif », dans le moment superstructurel, définit les fins et transforme le monde en utilisant la structure comme instrument. La société civile et ses appareils vulgairement dits « privés » apparaissent alors, pour employer une expression de H. Desroche, un véritable espace de « dé-détermination ». Revenons à Bobbio.

Quand le moment de la société civile est considéré comme le moment dans lequel la transition de la nécessité à la liberté prend place, les idéologies, qui ont leurs racines historiques dans la société civile, ne sont plus vues seulement comme une justification posthume d'un pouvoir qui fut historiquement formé par les conditions matérielles, mais sont vues comme des forces capables de créer une nouvelle histoire et capables de collaborer à la formation d'un nouveau pouvoir, au lieu de justifier un pouvoir déjà établi (Bobbio 1979 : 36, notre traduction).

Ici, la filiation Hegel/Marx/Gramsci devient complexe : à l'encontre d'Hegel, c'est dans la société civile et non dans l'État qu'on retrouve une virtualité éthique capable de réaliser l'État réglé (société communiste) ; mais cette société civile n'est pas, comme chez le jeune Marx, la sphère des besoins (la structure économique), elle est l'ensemble des pratiques idéologico-culturelles inscrites des les « organismes vulgairement dits privés ».

La « double perspective » ou « stratégie de prise du pouvoir » peut maintenant s'éclaircir (cf. Tableau, *La double perspective*). 1. La phase « économique-corporative » correspond à la prise du pouvoir étatique par un groupe fondamental (une classe) qui utilise l'État pour conquérir son hégémonie sur la société civile. 2. La stratégie « éthique-politique » correspond à la réalité d'un groupe qui acquiert l'hégémonie (révolution morale et intellectuelle) avant de conquérir le pouvoir politique et d'adapter la structure à cette nouvelle réalité éthique. « Bête sauvage et homme », « violence et civilisation », double perspective qui marque la rupture entre la révolution bourgeoise et la révolution socialiste.

Pour marquer cette alternative, propre à l'action politique ou à la vie de l'État, Gramsci utilise l'opposition révolution *permanente*/ *hégémonie civile* ou, par analogie, *guerre de mouvement*/*guerre de position*. Il propose comme stratégie d'action politique le second aspect de l'alternative : l'hégémonie civile ou guerre de position. D'autre part, il associe la présence d'une perspective de *révolution permanente*/*guerre de mouvement*, à l'intérieur du socialisme, aux erreurs economicistes des théoriciens : « c'est pourquoi il faut combattre l'économisme non seulement dans la théorie et l'historiographie, mais aussi et surtout



dans la pratique politique. Dans ce domaine, la lutte peut et doit être menée en développant le concept d'hégémonie » (p. 478).

Pourquoi ce dérapage « économiciste » dans les stratégies politiques ? Gramsci réfléchit à partir de deux processus historiques. Celui d'une part de la Révolution russe et celui, d'autre part, des révolutions démocratiques bourgeoises occidentales. Avant toutefois de reprendre ce rappel historique, fondamental pour la définition de la société civile, précisons l'analogie continuellement utilisée entre lutte politique et la guerre et la distinction *Est/Ouest, Passé/Présent*.

La *guerre de mouvement*, nous rappelle Gramsci, est la forme traditionnelle de guerre où se mesurent, dans une lutte frontale, deux armées. Une percée dans l'artillerie ennemie signifie habituellement son effondrement. Les théoriciens modernes de la guerre lui préfèrent la *guerre de position*, où l'armée est formée d'unités plus mobiles protégées par des tranchées et capables « d'attaques » et de « replis » rapides. Une défaite sur un front peut signifier une victoire sur un autre et le système de tranchées ainsi que les préparatifs techniques de l'arrière-front permettent à l'ensemble du système de réagir face à une percée ennemie. « Les grèves sont une guerre de mouvement » (p. 525) ; c'est un siège qui nécessite un vainqueur et un vaincu. De la même façon, la stratégie révolutionnaire fondée sur le coup d'État. Se référant à R. Luxembourg, Gramsci soulignera que sa théorie révolutionnaire est l'exemple type d'une « guerre de mouvement » appliquée à l'art politique. « L'élément économique immédiat (crises, etc.) est considéré comme l'artillerie de campagne qui, dans la guerre, ouvre un passage dans la défense ennemie, passage suffisant pour rendre possible une irruption des troupes et remporter un succès définitif (stratégique) » (p. 530). « Le dernier fait du genre dans l'histoire de la politique se trouve dans les éléments de 1917 » (p. 533).

« On ne peut pas choisir la forme de guerre qu'on veut » (p. 531). Il faut comprendre les rapports de force pour adopter une stratégie politique pertinente. Gramsci conteste ainsi le caractère universel de la stratégie révolutionnaire du coup d'État (guerre de mouvement). Il n'est pas vrai que le mouvement ouvrier doit toujours prendre en charge l'État avant de devenir hégémonique : « Certains ont réduit la théorie de la 'double perspective' à quelque chose de mesquin et de

banal, c'est-à-dire à rien d'autre qu'à deux formes d'"immédiateté" qui se succèdent mécaniquement dans le temps avec une 'proximité' plus ou moins grande » (p. 485). Il n'est pas vrai que les intérêts immédiats, corporatifs, des ouvriers, tels qu'exacerbés par une crise, soient porteurs mécaniquement d'une altérité révolutionnaire, ils peuvent être la défense du point de vue bourgeois : « il peut arriver ce qui arrive dans la vie humaine, à savoir que plus un individu est contraint à défendre sa propre existence physique immédiate, Plus il soutient toutes les valeurs complexes et les valeurs les plus élevées de la civilisation et de l'humanité, plus il se place de leur point de vue » (p. 485). En fait Gramsci utilise un double rappel historique pour marquer le renversement des rapports de force et la nécessité d'une stratégie politique différente. Par l'opposition *Est/Ouest, Passé/Présent*, il suggère qu'à l'Ouest et au Présent la situation commande une priorité à la lutte pour l'hégémonie, la transformation culturelle et morale, le passage de la guerre de mouvement à la guerre de position.

*Sur la distinction Est/Ouest* : La guerre de mouvement (le coup d'État) fut victorieuse en Russie (à l'Est) par les « conditions générales-économiques-culturelles-sociales d'un pays où les cadres de la vie nationale sont *embryonnaires* et *relâchés* et ne peuvent devenir *tranchée ou forteresse* »\* (p. 533). Cette stratégie n'est plus applicable à l'Occident vu son « caractère national différent ».

En Orient, l'État étant tout, la société civile était primitive et *gélatineuse* : en Occident entre État et société civile, il y avait un juste rapport et dans un État branlant on découvrait aussitôt une *robuste structure* de la société civile. L'État n'était qu'un *tranchée avancée*, derrière laquelle se trouvait une robuste chaîne de forteresses et de *casemates* ; plus ou moins d'un État à l'autre s'entend, mais c'est justement ce qui demandait une attentive reconnaissance du caractère national (p. 535, nous soulignons).\*

*Sur la distinction Passé/Présent* : La volonté de créer, un « homme collectif »... « de nouveaux types d'humanité... » de « faire que la nécessité et la contrainte deviennent liberté »... « a reçu premièrement une réponse juridique » (p. 563). On a cru pouvoir réaliser cet objectif en étendant la juridiction étatique aux éléments de la société civile. L'idée que la prise du pouvoir d'État serait l'amorce d'une révolution culturelle et morale est née « avant 1848, en tant qu'expression scientifique élaborée des expériences jacobines de 1789 à Thermidor » (p.

563). Élaborée sur les expériences de la révolution bourgeoise (la Révolution française) la formule jacobine ne correspond plus à la « *structure massive* des démocraties modernes » (p. 564).

La formule appartient en propre à une période historique où n'existaient pas les grands partis politiques de masse ni les grands syndicats économiques, et où la société était encore sous bien des aspects, pour ainsi dire à l'état *de fluidité* : caractère plus arriéré de la campagne, très faible proportion de villes où s'exerce de façon à peu près absolue le monopole *de la direction effective politique d'État* (ou franchement une seule : Paris pour la France) ; appareil d'État relativement peu développé et plus *grande* autonomie *de la société civile* par rapport à l'activité de l'État (...). Dans la période qui suit 1870 (...) la formule de 1848 de la 'révolution permanente' est soumise à élaboration et trouve dans la science politique son dépassement dans la formule 'd'hégémonie civile' (pp. 563564).\*

Rappelons les dates choisies par Gramsci pour souligner l'inversion de perspective dans la stratégie révolutionnaire. « La formule de 1848 », l'année de rédaction du *Manifeste du parti communiste*, est un moment de conviction chez Marx que la révolution prolétarienne est inscrite dans les sursauts politiques que connaît l'Europe à ce moment. Cette formule nous dit Gramsci, est modifiée « dans la période qui suit 1870 ». C'est-à-dire, l'année du début des événements conduisant à la Commune de Paris, organisation politique dans laquelle Marx voit « l'antithèse directe de l'Empire » (...) : « la commune fut la forme positive de cette république » (Marx 1972b : 69). En effet, par son organisation communale et sa démocratie directe la Commune n'est-elle pas le prototype d'une révolution anti-jacobine. Du moins Marx n'hésitera pas à dire qu'elle fut « la forme politique enfin trouvée qui permettait de réaliser l'émancipation économique du travail » (*ibid.* : 74). Ou encore, comme le rappelle Engels dans l'introduction à *La guerre civile en France* : « Regardez la Commune de Paris, c'était la dictature du prolétariat » (*ibid.* : 18). Une « dictature du prolétariat » qui après 1870 devait, pour Gramsci, suivre la formule « d'hégémonie civile ».

Plus important pour notre propos toutefois est la distinction des temps et des lieux propres à chacune des perspectives. Avant 1870, à l'Est, dans « les pays arriérés ou les colonies », une stratégie de guerre de mouvement (révolution jacobine) est possible. Après 1870, à

l'Ouest, dans les démocraties modernes, une stratégie de guerre de position (hégémonie) s'impose. Quelle réalité structurelle explique ce changement de perspective ? Essentiellement, l'efficace de la société civile et son rapport à l'État. En Russie, avant 1917, la société civile était « primitive et gélatineuse ». En Europe, avant 1848, elle était, « pour ainsi dire, à l'état de fluidité ». A l'opposé, suite à la période 1848-1870, période qui marque pour Gramsci l'affirmation politique définitive du capitalisme et de la bourgeoisie, la société civile lui apparaît « une structure massive », « une robuste chaîne de forteresses et de casemates ».

La même réduction doit être faite dans l'art et la science politique au moins en ce qui concerne les États les plus avancés, où la société civile est devenue une structure très complexe et résistante aux 'irruptions' catastrophiques de l'élément économique immédiat (crises, dépressions, etc.) : les superstructures de la société civile sont comme le système de tranchées dans la guerre moderne (p. 532).

Ces distinctions dans le temps recourent donc un rapport différent entre État/société civile. En Orient, « l'État étant tout... la société civile était primitive » ; en Occident un « État branlant... une société civile robuste ». Le changement de stratégie correspond à une modalité différente de la régulation sociale, à une modification du rapport de forces. Lorsque le consentement est assuré par la force : la guerre de mouvement ; lorsque celui-ci est assuré par l'hégémonie : la guerre de position. En fait, le mouvement populaire n'a pas le choix de la stratégie ; il doit ajuster ses luttes aux formes de l'organisation du consentement telles que structurées par le groupe dominant. La distinction Est/Ouest, Passé/Présent correspond à une inversion dans le couple domination/direction. À l'État coercitif et à une domination violente, la bourgeoisie aurait substitué une hégémonie, une direction éthique-politique, bref, une civilisation bourgeoise. Le mouvement populaire doit briser cette direction intellectuelle et morale, imposer sa propre conception du monde, sinon la société sera « résistante aux irruptions catastrophiques de l'élément économique immédiat (crises, dépressions, etc. ».

---

**La double perspective dans l'espace et le temps**

---

	<b>Est/passé</b>	<b>Ouest/présent</b>
<b>Société civile</b>	-primitive/gélatineuse -embryonnaire -retardée	-robuste -structure massive -robuste chaîne de fortresses et de casemates
<b>État</b>	-prépondérant -monopole politique	-État branlant -tranchée avancée
<b>Rapport État/société civile</b>	-Grande autonomie de la société civile	-Équilibré
<b>Organisation du consentement</b>	-domination  -force -violence	-direction  -hégémonie -civilisation
<b>Stratégie</b>	-mouvement -révolution permanente -rapide -négatif	-position -hégémonie civile -prolongée -positif

---

L'analyse du rapport de forces dans les démocraties modernes demande une double clarification. Comment, en effet, est-il possible de présenter l'État libéral naissant (avant 1848), ainsi que l'État tsariste (avant 1917) comme des États forts, par opposition, à l'État moderne, un « État branlant », « une simple tranchée avancée de la société civile » ? D'autre part, comment expliquer cette étonnante affirmation d'une société civile primitive, embryonnaire, gélatineuse dans la Russie pré-1917 et l'Europe pré-1848 ? Les faits historiques ne contredisent-ils pas ces affirmations ? Les démocraties modernes, la social-démocratie naissante et les gouvernements fascistes, formes politiques sur lesquelles Gramsci réfléchissait, ne sont-ils pas de formidables exemples d'élargissement de l'appareil d'État qui, pour reprendre la formule de Marx (1969 : 62-63), « enserre, surveille et tient en tutelle la société civile » ? Avec une Église puissante, des communautés vil-

lageoises fortes, des réseaux familiaux efficaces, des pratiques culturelles diversifiées, la société civile de l'Orient ou de l'Europe pré-1848 n'apparaît-elle pas beaucoup plus « robuste », une forteresse plus insaisissable que l'ensemble des « organismes vulgairement dits privés » des démocraties modernes ?

Sur la première affirmation la réponse est relativement facile. « l'État branlant » ce n'est pas un État faible mais « un juste rapport » entre la fonction coercitive et la fonction de direction. La faiblesse de l'État n'est qu'apparente et liée à la timidité de sa fonction coercitive ; car il faut bien voir que derrière cette façade se masque « une robuste chaîne de forteresses et de casemates », lieu de l'hégémonie et force effective de l'État. De la même façon, le caractère « relativement peu développé » de la société civile doit être compris en relation avec son rôle dans la machine d'État : avant 1848 on note « une plus grande autonomie de la société civile ». Elle est fragile, embryonnaire parce que peu insérée dans le procès étatique d'hégémonie. Chacun des termes de la dichotomie ne se comprend qu'en fonction de leur efficacité dans le procès de domination/ direction étatique. La société civile est plus forte parce qu'intégrée dans l'État selon la formule : État = société politique + société civile. Gramsci reconnaît donc et fonde son analyse sur l'extension massive de la forme étatique en Occident. Cette extension de l'État bourgeois, c'est la capacité du capitalisme de dépasser la phase corporative et de se présenter comme État-éthique. D'ailleurs, dira-t-il, après 1871, « les rapports d'organisation de l'État sur le plan intérieur et international deviennent plus complexes et plus massifs » (p. 564).

Ce constat complique le second volet de l'interrogation. En effet, l'« étatisation » de la société civile, sa perte d'autonomie par rapport à l'État, semble chez Gramsci correspondre à une centralité plus grande comme lieu et enjeu de la révolution socialiste. Elle est « primitive et gélatineuse » dans les lieux et le temps où les « organismes vulgairement dits privés » sont réellement privés, autonomes par rapport à l'État (à l'Est et dans le Passé). Elle est « robuste », une « forteresse », quand l'État réussit à intégrer ces organismes, à en faire un élément du dispositif hégémonique du groupe au pouvoir (à l'Ouest et dans le Présent). Une société civile « primitive », « gélatineuse », « à l'état de fluidité » (non travaillée par l'État) n'est pas l'espace où se joue l'his-

toire ; au contraire, une société civile « robuste » (parce que travaillée par l'État) peut servir de « tranchées et de fortifications » à la guerre de position du mouvement des masses. Le caractère « robuste » de la société civile est alors lié au poids de celle-ci dans le double processus qui tente, par le haut (le groupe dominant et son État) d'imposer le consentement et, par le bas (le mouvement populaire et ses luttes anti-étatiques) de produire une nouvelle civilisation. Cette robustesse ne doit pas être comprise dans le sens d'une présence empirique plus forte « d'organismes vulgairement dits privés » ; plutôt, elle souligne un procès par lequel ces « organismes » se muent en un espace où « les hommes prennent conscience du conflit et le mènent jusqu'au bout ». C'est bien quand un procès d'étatisation des pratiques idéologico-culturelles se produit que leur politisation apparaît de toutes parts. Rappelons le terme employé par Gramsci pour rendre compte du passage du moment purement économique au moment éthique-politique : « catharsis ». Cette « catharsis » est exacerbée par l'étatisation de la société civile et sa transformation en moment éthique de l'État bourgeois : la société civile perd son état « gélatineux » et devient porteuse de créativité, espace de « dé-détermination ».

Voilà une suggestion riche sur laquelle il nous faudra revenir. Elle pose néanmoins dans la problématique gramscienne des problèmes. D'où émane cette capacité qu'a la société civile moderne d'être le siège du procès de révolution sociale ? Nous avons jusqu'ici vu de quoi il était question et comment, historiquement, cette chose acquérait une telle centralité. Le pourquoi demeure sans réponse. Rien n'a encore été dit sur l'essence de cette société civile, son principe constitutif porteur de telles virtualités. Ou plutôt, jusqu'ici, il fut postulé que la société civile était en quelque sorte le « reflet » superstructurel des classes au niveau des pratiques culturelles. Bien qu'ayant une autonomie par rapport à ces dernières, rien, dans une telle explication, ne permet de comprendre théoriquement l'auto-créativité qui semble surgir de ce lieu.

### 3.3. Un retour à l'économicisme et au réductionnisme gramsciens

[Retour à la table des matières](#)

Gramsci n'est pas un économiciste. Qu'on lise son oeuvre sous l'angle d'un approfondissement de la théorie de la régulation sociale (État élargi) ou sous l'angle d'une conception radicalement nouvelle de la praxis révolutionnaire (hégémonie civile), on est contraint de noter qu'il met l'emphase sur l'espace idéologico-culturel. Le Capital n'est pas l'unique moment éthique de la civilisation bourgeoise ; après 1871, l'État capitaliste n'est plus un simple appareil coercitif (mais fonctionne à l'hégémonie). La revendication économique-corporative et la révolution jacobine de la classe ouvrière ne sont plus la stratégie apte à transformer cette société : depuis 1870, la guerre de position, la lutte pour l'hégémonie doit se substituer à la guerre de mouvement et à sa force brute. Comme Lukacs et Korsch, au même moment, Gramsci rompt avec l'interprétation de la superstructure idéologique comme épiphénomène. Celle-ci n'est plus simplement illusion : elle est matérialisée dans des pratiques concrètes (la société civile). Elle n'est pas marginale : elle est centrale dans la guerre de tranchées du mouvement populaire. Contre l'interprétation économiciste du marxisme, il ouvre la voie à une lecture superstructurelle.

Le réductionnisme (la superstructure comme reflet de la base économique) est-il pour autant évacué de son analyse ? De toute évidence, la réponse est non.<sup>19</sup> Gramsci ne remet jamais en question l'enracinement des pratiques idéologico-culturelles dans l'infrastruc-

---

<sup>19</sup> La distinction entre réductionnisme et économicisme est redevable à C. Mouffe (1979). Pour elle toutefois, si Lukacs et Korsch demeurent dans une perspective réductionniste malgré leur critique de l'économicisme, il n'en serait pas de même pour Gramsci. Notre propre lecture de Gramsci nous porte au contraire à croire que Gramsci non plus ne rompt pas avec le réductionnisme.



ture. Appuyant Texier (1968), Buci-Glucksmann (1975 : 90) affirmera que le matérialisme de Gramsci est probant : « pas de société civile sans la détermination de son fondement même : les rapports de production ». La discussion préalable sur l'intellectuel organique abonde dans le même sens : celui-ci n'est jamais autonome par rapport à un groupe fondamental (une classe) (Macciocchi 1974 : 204 et ss). Enfin, dans « Américanisme et fordisme », la nouvelle civilisation bourgeoise, Postulée par Gramsci, tire son fondement du procès de travail : « la rationalisation du travail », « le nouveau système de vie à l'usine » sont à la base d'une nouvelle « morale imposée aux ouvriers ». Ce « nouvel industrialisme » commande au niveau de la société civile le « puritanisme sexuel », la « prohibition » bref, un travail sur les « habitudes et les façons de vivre », sur l'ensemble des « liens psychophysiques » (p. 687-706).

Si la société civile a son fondement dans la production matérielle (les classes), il devrait être possible de définir théoriquement quel type de société civile commande la forme de production capitaliste, quelles pratiques idéologico-culturelles correspondent aux classes fondamentales de ce mode de production. Dit autrement, malgré un reflet indirect (autonomie relative de la superstructure), on devrait pouvoir extraire de la forme constitutive des rapports de production capitalistes une matrice de société civile (ou deux, l'une bourgeoise, l'autre prolétarienne). Une analyse qui maintient les prémisses du matérialisme historique ne peut concevoir une multitude « d'organismes vulgairement dits privés » comme quelque chose d'arbitraire et de fonctionnel qu'il s'agirait d'investir et de travailler. Une telle analyse doit appréhender structurellement les rapports *infrastructure/superstructure* et ne peut uniquement procéder à une mise en perspective historique de l'efficace des superstructures. C'est pourquoi d'ailleurs, comme nous l'avons vu, Althusser rejette d'emblée la pertinence du concept gramscien de société civile. Ce concept postule l'existence d'une myriade de pratiques idéologico-culturelles pré-existantes aux classes, sans liens organiques avec la structure économique : un matériau premier sur lequel le pouvoir et le mouvement populaire travaillent. L'analyse de Gramsci nous apparaît effectivement pleine de ces prémisses.

Pour ne prendre qu'un exemple, le tableau qu'il brosse de la nouvelle culture américaine comme effet du nouvel industrialisme à tra-

vers le fordisme et le taylorisme (« Américanisme et fordisme ») ne décrit pas « l'humanité » nouvelle inhérente au capitalisme industriel mais une tentative de « rationaliser », de « contrôler », de « réglementer » « l'humanité et la spiritualité » présentes ou pré-existantes dans les milieux populaires. Le caractère multiforme des pratiques culturelles décrit par Gramsci apparaît contradictoire avec le maintien d'une analyse matérialiste. Pourtant, répétons-le, c'est l'image fréquente qui traverse ses écrits : une société civile formée d'une multitude de « pouvoirs épars » que l'État n'a cessé de vouloir intégrer sous son giron. Une classe devient hégémonique, dirigeante, lorsqu'elle réussit à noyauter les potentialités oppositionnelles contenues dans les multiples pratiques idéologiques qui forment la trame de la société civile. Au contraire, laissées à elles seules, ces dernières seraient-elles irréductibles au Pouvoir ?

Une réponse partielle de Gramsci est certes cette insistance, pour reprendre l'expression de Williams (1977, 1981), sur les « pratiques culturelles résiduelles ». Celles-ci sont partout au centre de sa recherche. Il reconnaît constamment leur étonnant efficace. Il s'agit simplement de rappeler comment la question méridionale (le *Mezzogiorno*) et la coupure intellectuelle entre la culture ouvrière et la culture paysanne dirigent ses premières réflexions. J.M. Piotte (1970 : 45), qui situe l'apport gramscien à l'analyse marxiste principalement par sa conception de l'intellectuel, soulignera pertinemment comment cette conception gravite autour de la distinction entre intellectuel en tant que catégorie organique de chaque groupe social fondamental, et intellectuel en tant que catégorie traditionnelle. Ces intellectuels traditionnels, qui, par opposition aux intellectuels organiques liés aux classes, sont les représentants de la continuité nationale demandent une attention particulière dans toute construction d'une nouvelle hégémonie. « Parce que, dira-t-il, les intellectuels traditionnels peuvent être arrachés au 'bloc réactionnaire' au moment de sa désagrégation » (cité par Macciocchi 1974 : 211).

Gramsci comprend une société civile plurielle, fragmentée, pré-existante aux grandes classes en lutte parce qu'elle est non uniquement formée des pratiques culturelles du groupe dominant ou des pratiques émergentes du mouvement des masses, mais surtout, parce qu'elle est

héritière d'une tradition culturelle que doivent s'arracher les classes en lutte (pratiques résiduelles).

Chaque groupe social au moment où il émerge à la surface de l'histoire, venant de la précédente structure économique dont il exprime un de ses développements, a trouvé, du moins dans l'histoire telle qu'elle s'est déroulée jusqu'à ce jour, des catégories d'intellectuels qui existaient avant lui et qui, de plus, apparaissaient comme les représentants d'une continuité historique que n'avaient même pas interrompue les changements les plus compliqués et les plus radicaux des formes sociales et politiques (Gramsci, cité par Piotte 1970 : 46).

Réponse partielle : car l'analyse du capitalisme dans *Le Manifeste* nous annonçait, au contraire, que la bourgeoisie détruisait sur son passage tous les voiles de la sentimentalité pour ne laisser que le froid paiement comptant. Gramsci note et nous dit qu'il n'en est pas ainsi. Il ne nous dit pas pourquoi. Peut-être, comme le souligne C. Mouffe (1979 : 200), ce problème n'a-t-il pas de solution à l'intérieur du cadre théorique marxiste.

La société civile ou la chimère insaisissable  
Essai de sociologie politique

## Chapitre 4

---

### Société civile et histoire

Une société composée d'une poussière infinie d'individus inorganisés, qu'un État hypertrophié s'efforce d'enserrer et de retenir, constitue une véritable monstruosité sociologique. Car l'activité collective est toujours trop complexe pour pouvoir être exprimée par le seul et unique organe de l'État ; de plus, l'État est trop loin des individus, il a avec eux des rapports trop extérieurs et trop intermittents pour qu'il lui soit possible de pénétrer bien avant dans les consciences individuelles et de les socialiser intérieurement. C'est pourquoi, là où il est le seul milieu où les hommes se puissent former à la pratique de la vie commune, il est inévitable qu'ils s'en déprennent, qu'ils se détachent les uns des autres et que, dans la même mesure, la société se désagrège.

(Émile Durkheim, *De la division du travail social*).

[Retour à la table des matières](#)

Il nous est maintenant possible de tirer quelques grands enseignements et quelques outils opératoires de ces fresques sur l'histoire du concept de société civile. « Lieu de la découverte » du jeune Marx, nous rappelait Althusser en Introduction. Notre retour sur le terrain de la découverte nous a démontré qu'il n'en était pas ainsi uniquement pour Marx. La réflexion sur la société civile signe tout un chapitre des premières conceptualisations de la modernité occidentale. Un fait est évident : la genèse du concept de société civile accompagne la naissance d'une réalité historique nouvelle : la dislocation d'un vieux

monde et l'émergence de la société bourgeoise. L'histoire du concept nous a fait revivre la difficile éclosion, par les contemporains de ce processus, d'une pensée neuve capable de donner une lecture plausible à cette mutation.

## 4.1. Le concept et son histoire

[Retour à la table des matières](#)

Reprenons rapidement les grands moments de cette reconnaissance de la société bourgeoise naissante. Difficile éclosion d'une pensée neuve, disons-nous. En effet, s'il est pour nous évident que la philosophie politique et l'économie politique, qui apparaissent à partir de la fin du 17<sup>ième</sup> siècle, sont corrélatives de l'existence d'une nouvelle historicité, tel n'était pas le cas pour les penseurs et témoins de ces bouleversements. Le décryptage est toujours ardu, entre les spasmes agonisants du vieux monde et les balbutiements de ce qui est en train de naître. Surtout lorsque, comme nous l'avons vu, la germination de la nouvelle réalité ne semble ouvrir le champ à aucun référentiel éthique explicatif de la constitution du nouveau lien social. Les traumatismes du féodalisme mourant et les perturbations, la désagrégation sociale et le désenchantement qu'annonce le monde bourgeois naissant, s'entremêlent.

Le concept de société civile est apparu, dans un premier temps, comme une tentative laïque d'expliquer la cohérence du social. Il se présente en altérité au repérage d'un espace pré-social, pour la première fois identifié, espace qui est le règne des « passions guerrières », de « l'individualisme possessif », de « l'égoïsme passif ». Par société civile il s'agit d'embrasser, dans un même mot clé, tout le moment de civilisation, tout le moment culturel, qui s'oppose, ou actualise, ce moment a-social refoulé dans un ailleurs : l'état de nature. Nous avons vu que le refoulement dans l'état de nature du nouvel espace identifié était conséquence du refus, ou de l'incapacité, de penser l'institutionnalisation de la société civile par un principe essentiellement utilitaire. Le champ entier de la sociabilité, que recouvrait la référence à la société civile, ne pouvait recevoir totalement son principe

constitutif d'un espace reconnu comme non éthique. Hobbes nous a donné une première image des contorsions et ambiguïtés qui marquent l'émergence du concept. Il reconnaît l'existence de l'individu gouverné par des passions. Il postule la nécessité d'un Léviathan, au dessus de la société civile, capable de réprimer en celle-ci les penchants guerriers issus de l'état de nature. La société civile (l'ensemble du commerce civil et politique : le vivre ensemble) nécessite pour sa régulation un extérieur. Dit autrement, dans un vocabulaire qui lui est postérieur, la civilisation bourgeoise, fondée sur l'individualisme, doit pour acquérir une cohérence être traversée par un ancien principe éthique incarné par la monarchie héréditaire.

On pourrait penser que la réflexion de Hobbes est bloquée par la confusion qui règne chez lui entre la reconnaissance d'un monde nouveau, institué par les passions individuelles, et la volonté politique de maintenir l'ancienne cohérence instituée, d'en-haut, par le Monarque. Pourtant, chez ses continuateurs, chez Locke, Rousseau, Diderot, Kant, tous fervents partisans d'une nouvelle civilisation, le même refus de reconnaître l'auto-institutionnalisation de la société civile fut noté. Ici aussi la société civile est perçue comme le vaste champ de la sociabilité qui actualise, ou s'oppose à, une réalité liée à l'individu dans l'état de nature. Alors que chez Hobbes la société civile nécessitait les « lumières » de la civilisation ancienne, chez ses continuateurs elle nécessite les « lumières » de la Raison, d'un moment politique. « L'individu possessif de soi-même » doit utiliser ses capacités anticipatrices pour faire du vivre ensemble (de la société civile) quelque chose de plus ou d'opposé à ce qui est donné dans l'état de nature. Ces auteurs ne sont pas les chantres de la civilisation bourgeoise empirique de leur époque : la reconnaissance, par eux, d'un espace du libre déploiement de l'individualité n'est pas assimilée à la société civile. Cette dernière n'est pas une réalité concrète, elle est une virtualité, un possible inscrit dans l'état de nature. L'utopie bourgeoise que ces lectures renferment ne reconnaît pas l'existence d'un moment culturel ou d'une civilisation bourgeoise, elle postule la possibilité de créer ceux-ci. C'est en ce sens qu'ils sont critiques et qu'ils amorcent une réflexion sur la démocratie. Nous y reviendrons.

Plus significatif, dans la recherche qui était nôtre des multiples significations accolées au concept de société civile, nous est apparu le

moment de la substitution de la dichotomie état de nature/société civile par société civile/ société politique. Cette substitution marque un pas décisif dans la capacité d'appréhender empiriquement la spécificité du monde bourgeois. A. Ferguson nous a appris à ne pas établir de distinction entre l'individu dans l'état de nature et la substance empirique du social. Plus honnêtement Mandeville a voulu démontrer comment un monde peuplé d'individus vicieux pouvait produire une morale commune. Enfin, les physiocrates, A. Smith et toute la tradition de l'économie politique, dans des styles plus académiques, ont insisté pour souligner comment l'ordre naturel et le monde sensible, matériel, étaient ou devaient être une seule et même chose. En insérant dans la société civile ce que la philosophie politique refoulait dans l'état de nature, cette filiation fait montre d'un plus grand réalisme, tout en laissant tomber les réticences morales exprimées par les philosophes. En fait, on assiste à la naissance des premiers vrais intellectuels organiques de la société bourgeoise : une pensée réconciliée avec l'atomisation du social inhérent à cette civilisation. Certes, la lecture de cette civilisation, en autant que la bourgeoisie est toujours une classe ascendante, demeure entachée d'utopisme. La société civile, maintenant identifiée à la sphère du libre déploiement de l'individualité, est encore une virtualité. Sa réalisation demande la levée des obstacles, toujours inscrits dans le social par les interventions politiques moyenâgeuses des corporations et de l'État. L'ordre naturel, l'individualité première, la société civile s'oppose donc à l'État interventionniste, quasi-féodal. En ce sens seulement ce discours demeure critique, il permet de penser le non-État, l'auto-régulation de la société civile, du moins la soumission de l'État à la société civile.

La réconciliation avec la réalité bourgeoise naissante n'a pas uniquement comme conséquence de déplacer de l'état de nature à la société civile l'individualisme « guerrier », « égoïste », « possessif » ou « passif » décrit par les philosophes. Elle marque aussi la première réponse essentiellement utilitaire à la question de l'institutionnalisation du social. C'est la recherche de la satisfaction personnelle (l'intérêt) qui institue la sociabilité. Par conséquent, en même temps que ce passage est réalisé, sont évacués du concept de société civile les multiples moments de civilisation et de culture. La société civile, dans son fondement, n'est plus le vaste champ de la sociabilité : elle est l'espace de « l'être de besoins », de « l'individu propriétaire de soi-même ».

C'est cette réalité qui institue le social et qui s'oppose à l'État, pour le soumettre, et ainsi permettre un plus grand déploiement de « l'individu-proprétaire ». En se réconciliant avec le fondement du monde bourgeois, la pensée moderne accouche d'une théorie economiciste de l'institutionnalisation et de la régulation du social. Elle peut faire l'économie d'une pensée sur l'espace politico-éthique ; ce dernier étant la réalisation du libre déploiement de l'individualité, il doit être sa représentation, son miroir, son reflet (l'utilitarisme). L'économie politique est la science suffisante de cette modernité : la société civile bourgeoise lui en fournit le matériau tout en étant le concept central de sa lecture.

Hegel fut d'un apport incontestable dans la reconnaissance des liens qui articulent l'émergence du monde bourgeois et la théorie qui en rend compte. C'est par lui que nous fûmes avertis que l'économie politique est une science historiquement datée, qu'elle se construit au moment du procès historique qui voit la « sphère des besoins » s'émanciper par rapport au politique. Science de l'époque moderne, dira-t-il, qui définit un espace moderne : la société civile. Plus important, il discrédite l'idée de l'économie politique selon laquelle l'espace éthico-politique est le dérivé de la sphère des besoins, ou celle, anticipatrice, des philosophes politiques où la société civile (culture) est le dépassement d'une réalité inscrite dans l'état de nature. La société civile, comme « sphère des besoins », « ce lieu où chacun est une fin pour soi », ne peut être considérée synonyme « d'ordre naturel » ou « d'état de nature » : elle est la conséquence de l'autonomisation des contingences naturelles (le travail) et du concept de communauté (l'État). Par conséquent, les prétentions de voir « l'individu ayant pour fins ses propres intérêts » et « l'espace du déferlement de ses passions » comme les principes instituants du vivre ensemble sont des illusions. La société civile bourgeoise ne contient aucun moment éthique, sinon comme virtualité. Ce sont les lumières de la Raison-État qui pénètrent en elle, qui actualisent ou actualiseront ces virtualités (selon que Hegel soit lu comme un apologiste de l'État prussien ou comme critique de celui-ci). Le couple État/société civile est maintenu, mais l'opposition entre les deux est lue comme le résultat historique d'un rapport dialectique où l'État (communauté éthique), pleinement réalisé, commande son face-à-face : une société civile essentiellement utilitaire. Enfin, la médiation entre « l'être de besoins », « le



« fils de la société civile », « l'homme privé » et « l'être universel », « le fils de l'État », « le citoyen », peut se réaliser grâce à l'existence des « associations, communautés et corporations », sièges des « intérêts particuliers communs » qui, lorsque traversées par l'État/Raison, fondent le moment éthique de la société moderne.

Avec Marx, nous sommes passés du moment où le concept et la chose avaient acquis une telle centralité qu'il était dorénavant impossible de les appréhender sous leur variable de virtualité. La théorie et l'objet étaient nettement identifiés : il devenait possible de poursuivre la critique amorcée par Hegel. C'est l'objectif que très tôt le jeune Marx se donne : une critique de l'économie politique, donc de la science de la société moderne. Cette critique est signée d'un double refus : d'une part celui d'accepter les considérations oiseuses des idéologues allemands et des philosophes en général qui lisent le réel à travers le prisme déformant des catégories philosophiques ; d'autre part, le refus d'accepter moralement la vérité empirique décrite par l'économie politique. Mieux dit, Marx est scandalisé par la réalité asociale de la société civile-bourgeoise mais ébloui par la méthode de l'économie politique. Comment alors construire une science qui suive les traces de l'économie politique, en partant de la praxis réelle, concrète, des individus dans la société civile et qui soit, en même temps, une critique radicale de celle-ci ?

Les premières incursions de Marx se font contre le caractère spéculatif des philosophies qui ont façonné sa pensée. Il perçoit chez Hegel un philosophe qui arrive à décrire la réalité mais l'enrobe dans un vocabulaire pseudo-universel. Le caractère non-éthique de la société civile-bourgeoise décrit par Hegel est un fait véridique. Ce que Marx contestera très tôt chez Hegel est le refus, par celui-ci, d'accepter pleinement les enseignements de l'économie politique et ainsi de ne pas voir dans cette réalité asociale (la société civile) les fondements de l'État. Erreur redevable au caractère quasi féodal de l'État prussien et au faible développement de la société civile-bourgeoise allemande. Il ne faut pas ériger en principe politique universel les traits spécifiques au retard allemand. Dans un mélange d'idéalisme feuerbachien et de libéralisme, le jeune révolutionnaire propose, dans un premier temps, une société civile pleinement réalisée capable de soumettre l'État prussien. Mais cet idéalisme révolutionnaire est suivi immédiatement

par la critique de la société civile-bourgeoise. Si celle-ci est immorale, déshumanisante, l'État dont elle se dote n'a pas, comme le postule Hegel, de caractère éthique. La division entre l'individu égoïste, fils de la société civile, et le citoyen, fils de l'État-communauté, est un leurre. Dans les faits, l'État bourgeois n'est que l'instrument protégeant les droits du propriétaire, de la monade isolée, de l'individu propriétaire de soi-même, dans la société civile.

Jusqu'alors, la critique de Marx reste normative. C'est au nom d'une dégradation des valeurs spirituelles opérée par la civilisation du Capital qu'il appelle la réalisation d'une société civile vraie où s'épanouirait la totalité des sens humains et non uniquement le sens de l'avoir. En rabaisant l'être humain à l'« être de besoins » et en se dotant d'un État protecteur de cette « animalité », la société civile-bourgeoise banalise l'espace de communalisation et interdit toute possibilité de réconcilier l'individu atomisé et l'être générique (aliénation). Les formes sociales non marchandes, pré-existantes, sont soumises à ce « rétrécissement » de l'humain. C'est au nom de ces valeurs humaines, aliénées par la civilisation du Capital, au nom de l'exigence de réalisation d'une « société civile vraie » (où l'individu autonome et l'être générique ne feraient qu'un) que Marx critique la société civile de son époque. Une telle lecture, si elle est critique, ne répond pas à la fascination du jeune Marx pour la méthode positive de l'économie politique et à sa prétention de rendre compte du réel à partir de la praxis.

Avec *L'Idéologie allemande*, la tâche de développer une science critique rationnelle de la civilisation bourgeoise est amorcée. Celle-ci s'élabore à partir des catégories de cette civilisation, donc des catégories du Capital. En définissant ces dernières comme catégories spécifiques à l'époque bourgeoise, Marx, comme Hegel, affirmera leur historicité et reconstruira le schéma historique de leur genèse et de leur dépassement inévitable. La société civile-bourgeoise apparaît alors comme une étape dans les tonnes d'arrangements structuraux ayant marqué le processus historique du développement de l'humanité. Elle n'est toutefois pas n'importe quelle étape, elle est la dernière d'un long processus évolutionniste, celle qui condense les développements antérieurs, celle dont les catégories permettent de lire *a posteriori* les forces sociales à l'oeuvre, mais camouflées, dans les périodes précédentes : « l'économie bourgeoise nous donne la clef de l'économie anti-

que » (Marx 1977 : 171). Autrement dit, la praxis bourgeoise, en réduisant les rapports humains à des rapports aux choses, permet de comprendre la totalité de la praxis humaine comme un rapport aux choses (le travail). La société civile (la sphère des besoins) est la détermination première des liens sociaux dans toutes les formes de civilisation. Pour bien marquer le caractère historique de la société civile-bourgeoise, c'est-à-dire les modalités spécifiques de la production et de l'échange de l'époque bourgeoise des autres modalités de production et d'échange, Marx substituera le concept de mode de production au concept de société civile : ce dernier type identifié à la forme bourgeoise. Il construira sur la « sphère des besoins » une lecture originale des formes historiques de la production sans jamais remettre en question la présupposition de l'économie politique : l'économie, catégorie instituant le social.

La méthode critique de l'économie politique pourra ainsi reposer essentiellement, espérait-il, sur les contradictions internes du mode de production capitaliste. La société civile devenait une catégorie idéologique, parce que non appréhendée historiquement et parce que, comme chez Hegel, par exemple, toujours présentée comme ayant une « virtualité » éthique. Marx démontrera que le lien social de la société bourgeoise se résume au travail abstrait condensé dans le Capital ; que les formes communautaires qui persistent sont l'effet des forces coercitives de l'État et d'un discours illusoire (idéologique) ; bref, que l'absence d'une dimension éthique est conséquence du caractère simplifié des rapports sociaux bourgeois : ils se réduisent à leur fond, c'est-à-dire aux relations économiques. Les classes (en soi), qui ne sont pas des communautés éthiques, mais bien, pour reprendre la formule de Lénine, « de vastes groupes d'hommes dans un système historiquement défini de la production sociale » (le travail), deviennent les seules virtualités de regroupements efficaces sous la civilisation bourgeoise (pour soi). Pour anticiper Gramsci, la dimension économico-corporative est perçue comme l'unique vecteur de transformations sociales. C'est ce que comprendra Lénine, par ailleurs, en disant que le prolétariat ne développe spontanément qu'une conscience trade-unioniste.

Certes, Marx demeure moralement scandalisé du « rabougrissement de corps et d'esprit » opéré par le capitalisme ; sinon, sa lec-

ture du Capital deviendrait une description réaliste, mais essentiellement positiviste de cette société. Elle pourrait rendre compte des intérêts économique-corporatistes de la classe ouvrière (le marxisme dénonciateur, trade-unioniste), nullement de la construction d'une société autre. Toutefois, en évacuant tout espace d'où pourrait surgir cette critique morale, parce que le capitalisme n'en produit pas, il s'oblige à l'extrapoler dans la mission historique du prolétariat (le marxisme anticipateur, renouant avec la tradition philosophico-utopique). C'est la société communiste à venir, telle que définie par les lois du développement historique, et la science de ces lois, qui condamnent cette société : non plus la sociabilité perdue, aliénée, réifiée. La société civile disparaît : seule persiste le froid paiement comptant.

Piégé par les catégories du Capital, Marx s'empêche de percevoir que cette société se maintient, se reproduit, parce qu'elle nie quotidiennement ses propres lois, « son hypothèse limite, sur le papier ». Pas tout à fait : l'espace refoulé par Marx, et par la société bourgeoise, réapparaît dans ses études conjoncturelles. « Une quantité d'intérêts et d'existences », « l'esprit du passé », le « fantôme des morts », « la nation française » sont, parmi d'autres, des réalités qui devraient se retrouver, pour parler comme son ami Engels, « à la poubelle de l'histoire », mais qui occupent, dans l'histoire concrète étudiée, l'avant-scène. La « sphère des besoins », « le travail » ne résumerait donc pas la totalité de la société civile-bourgeoise ? Immaturité du capitalisme, séquelles des formes antérieures de production, persistance d'intérêts de classes petites bourgeoises en voie d'extinction (artisans, paysans, etc...) : telles sont les réponses de Marx, pour expliquer la permanence de ces multiples formes d'intérêts épars non réductibles à l'économique (intérêt privé) ou à l'État (communalisation coercitive) ; telle est aussi la réponse de son comparse Engels dans sa lecture évolutionniste de l'inéluctable effacement de la famille face à la généralisation de la valeur marchande.

C'est sur ce matériau que travaillera Gramsci. Il accepte les prémisses du matérialisme historique : la détermination par l'économique des autres instances du social. Les praxis qui fondent la société bourgeoise sont à trouver dans le mode de production et les classes qu'il secrète. Il conteste « l'économicisme » auquel ce « réductionnisme » a conduit : la société bourgeoise ne peut s'appréhender par l'unique as-

pect des relations économiques et de la coercition. Entre le moment économique révélé par l'analyse de la production et le moment de domination, de force brutale que l'État, au sens restreint, nous permet d'entrevoir, se tient un moment éthique-politique : espace où se transforment en projet de civilisation les intérêts corporatistes des classes et que l'État doit traverser pour assurer son hégémonie ; vaste terrain où se meuvent « les organismes vulgairement dits privés ». Ainsi, Gramsci, sur les traces de Marx, après avoir extirpé du concept de société civile hégélien le moment premier (l'espace économique), suggère, à l'encontre de Marx, qu'il y reste quelque chose d'efficace. Tellement efficace d'ailleurs qu'il en fait le centre d'une réflexion neuve sur le consentement des masses et la pérennité, sous des formes renouvelées, de la domination direction capitaliste.

Plus important, la société civile ainsi nommée est au centre d'une conception originale de la transformation socialiste en Occident. C'est ce lieu qui doit être investi prioritairement par le mouvement populaire : la société nouvelle, c'est l'élargissement de l'État éthique aux dépens de l'État coercitif, c'est l'affirmation de la société civile. Le mouvement populaire doit créer une nouvelle direction morale et intellectuelle s'il veut transformer la structure en instrument et non plus en détermination : il doit être dirigeant avant d'être dominant. La « catharsis », le passage du moment asocial, de l'intérêt égoïste passionnel, de la phase économique-corporative au moment éthique, à la culture et à la civilisation, à la phase éthique-politique, est une tâche immédiate, quotidienne. Le mouvement des masses doit créer une nouvelle hégémonie, il doit s'approprier la culture nationale (la faire sienne), il doit briser l'organisation bourgeoise qui assure le consentement des masses et créer son propre moment éthique, sa propre société civile, s'il veut aspirer à modifier les structures de domination.

La reconnaissance d'un moment culturel à la société bourgeoise et la centralité de ce moment dans la stratégie du renversement de cette société sont appréhendées empiriquement par Gramsci. Par l'analogie historique entre guerre de mouvement et guerre de position, il situe l'espace et le temps où s'est constitué ce moment. Les conditions matérielles de son travail intellectuel, les imprécisions des concepts qu'il est contraint d'emprunter, rendent difficile, sinon impossible, d'extraire de son oeuvre une théorie de l'espace ainsi identifié. L'impor-

tance du moment éthique de la civilisation bourgeoise dans sa gestion et dans les stratégies de son dépassement, l'omniprésence des intellectuels traditionnels, représentants de la continuité historique nationale et, surtout, le postulat d'une société civile formée d'une multitude de pouvoirs épars préexistants aux classes et à l'État, cadrent mal avec le réductionnisme du matérialisme historique que Gramsci ne remet pas fondamentalement en question. Mais, en réintroduisant dans l'analyse le vieux concept de société civile, Gramsci réinsère dans la discussion marxiste la dimension éthique de la sociabilité bourgeoise et de la praxis du changement. Il rend compte d'un espace refoulé dans l'oeuvre théorique du vieux Marx, espace que l'histoire s'est empressé de réhabiliter. C'est en ce sens que Gramsci est d'actualité : il nous parle d'un lieu, la société civile, que la théorie du Capital postule inexistant mais que l'État et les mouvement sociaux ne cessent d'investir.

La piste sur laquelle Gramsci nous ramène est effectivement celle qui est au coeur des différents aléas retrouvés tout au cours de l'histoire du concept (voir tableau synoptique). Elle pourrait se résumer comme suit. Quelle est la nature de l'intégration, de la solidarité, de la convivance, dans le monde bourgeois ? C'est sur cette question qu'achoppent les philosophes politiques. Le terrain balisé s'avérerait-il asocial, ils le relégueront dans l'état de nature. La société civile devenant ainsi un idéal à atteindre, un moment politique qui devait actualiser cette réalité asociale ou s'y opposer. L'économie politique se réconcilie avec cette réalité atomistique du monde bourgeois naissant, « les vices privés réalisent le bien commun », l'égoïsme des individus par la médiation du marché assure la richesse des nations. Réconciliation de courte durée en autant que l'affirmation du marché ne réalisera pas les espérances des premiers économistes bourgeois. Hegel y sera sensible, il contestera cette prétention à trouver dans la société civile bourgeoise son propre moment éthique. Si l'opposition *société civile/État* est maintenue, elle n'est pas pensée par lui sous la forme d'une affirmation de la prééminence de la société civile sur l'État (l'économie politique), ni sous la forme d'une opposition entre nature et culture (philosophie politique) : mais sous la forme d'une relation dialectique constitutive de la forme moderne de société. La critique du jeune Marx ne contestera pas cette analyse, elle sera plutôt dirigée vers la tentative hégélienne d'ériger l'État, comme catégorie philosophique, en principe instituant du social. Car Marx, plus qu'Hegel,

prend au sérieux les enseignements de l'économie politique : il faut chercher dans la praxis concrète ce principe ; l'État est la création de la société civile, non l'inverse. Si cette société civile est asociale ou réduite à l'être de besoins, l'État dont elle se dote ne l'est pas moins, il fonctionne par la coercition. Le moment éthique n'est donc pas théorisé, il est anticipé dans la forme sociale qui se substituera au capitalisme : la société communiste. En ce sens, Marx est le continuateur de la tradition critique des philosophes politiques même s'ils partent de postulats inverses. Ceux-ci contestent « l'égoïsme guerrier », « passif » de l'état de nature et postulent une société civile capable de réaliser la civilisation, la culture. Marx fonde sa réflexion sur une science du social qui lui interdit de postuler cette réalité asociale dans un état de nature : elle est la réalité empirique du monde bourgeois. C'est donc la possibilité d'une vraie civilisation, d'une société civile pleinement réalisée, qu'il propulsera dans un ailleurs.<sup>20</sup> Sur des postulats différents, Marx et les philosophes politiques arrivent à une conclusion similaire : l'incapacité autre que sous sa forme utopique de penser le moment éthique de la société moderne. Gramsci, au contraire, perçoit dans la réalité historique de son époque à la fois le fondement éthique de la domination bourgeoise et le fondement éthique de son renversement.

Cette discussion sur le moment éthique de la société bourgeoise est menée parallèlement à une autre : celle du caractère essentiellement économique des rapports sociaux modernes. C'est lorsque ce fait est accepté (dans l'économie politique et chez Marx) que les réponses théoriques à l'institutionnalisation du vivre ensemble semblent les plus plausibles. Toutefois, elles sont incapables de penser le politique et le culturel. L'abandon en cours de route, par l'économie politique, du concept de société civile (sa substitution par le marché national) et par Marx (sa substitution par le mode de production), est symptomatique de cet économicisme. La réintroduction du concept par Gramsci correspond chez lui à une profonde hésitation, qu'il ne réussira pas à dissiper, sur la nature de la prééminence des catégories économiques dans le monde bourgeois.

---

<sup>20</sup> Sur les rapports entre l'utopie communiste et l'utopie libérale, voir P. Rosanvallon (1979), *Le Capitalisme utopique*.

## Tableau synoptique

	<i>Moment asocial</i> égoïsme passion- nel/domination	<i>moment éthique</i> culture/civilisation
<b>Philosophie politique</b>	État de nature	société civile/société po- litique
<b>Économie politique</b>	société civile/ sphères des intérêts égoïstes	société civile/ réalisation du bien com- mun
<b>Hegel</b>	société civile/ sphères des passions individuelles, des intérêts privés com- muns	État
<b>Marx</b>	société civile/État, infras- tructure/super-structure	société communiste
<b>Gramsci</b>	structure/État coercitif, phase économique- corporative	société civile/ hégémonie, éthique- politique

C'est à ces questions qu'il faudra maintenant nous attarder. Quelle est la nature de ce moment éthique qui hante l'histoire du concept de société civile, et quel est son rapport avec l'économie ? La première question peut faire l'objet d'une discussion théorique sur les modalités d'intégration symbolique à une société. La seconde sera traitée par un rappel historique de l'autonomisation de l'économie et de ses liens avec ces multiples formes de convivances (la société civile).



## 4.2. Moment éthique et société civile : digression théorique

[Retour à la table des matières](#)

Le discours sur la société civile achoppe sur le moment éthique de la forme sociale bourgeoise. Mais qu'est-ce exactement que l'espace éthique d'une société ? L'évidence première est qu'on se réfère à l'ABC de la sociologie, au cadre symbolique d'une société qui produit un sens à l'action humaine et qui traduit ce sens dans une série de valeurs et de normes, bref, de principes moraux. Représenter une société, pour reprendre l'expression de Durkheim, comme « un grand principe moral », c'est s'intéresser au code qui préside à l'interaction des individus en société (la sociabilité). L'être humain n'existe que socialement. Voilà une vérité première que tous acceptent. Mais que veut dire socialement ? L'espace éthique nous oriente vers cette réponse : la société (donc l'être humain) n'existe qu'en autant que les individus qui la composent puissent communiquer entre eux à travers un ensemble de représentations significatives, un code éthique, où chacun peut saisir ce qui est permis, ce qui ne l'est pas, ce qui est possible, ce qui ne l'est pas, et ceci, afin que le vivre ensemble persiste.

Abordons ces principes élémentaires de toute théorie sociale par une référence au concept « d'activité communicationnelle » ou de « monde vécu socio-culturel » proposé par J. Habermas (1978a : 22). Par « activité communicationnelle », dit-il, « j'entends une interaction médiatisée par des symboles. Elle se conforme à des normes en vigueur de façon obligatoire, qui définissent des attentes de comportements réciproques et doivent être nécessairement comprises et reconnues par deux sujets agissants au moins (...). La validité des normes sociales est fondée sur la seule intersubjectivité de la compréhension des intentions et elle est assurée par la reconnaissance des obligations par tous ».

On aura noté la similitude entre cette définition et celles plus connues de culture (au sens restreint, ensemble des valeurs, des idées, des croyances, etc.) ou d'idéologie (au sens large, représentation imaginaire des rapports réels). Le cadre symbolique d'une société s'exprime effectivement à travers un langage, un code. Cette définition, d'autre part, s'inscrit dans une tradition où les idées, les représentations, les symboles ne sont pas uniquement des formes imaginaires : elles médiatisent une interrelation. Comme le rappelle Fossaert (1983 : 42) « les idées n'ont d'existence sociale que sous des formes dûment matérialisées : ce sont des paroles, des écrits, des images, des sons, etc. C'est-à-dire, plus généralement, des relations sociales ». C'est dire autrement ce que Althusser (1970 :26) répétait inlassablement : « une idéologie existe toujours dans un appareil, et sa pratique, ou ses pratiques. Cette existence est matérielle ».

Dire activité communicationnelle, formes symboliques de représentation du monde et interactions concrètes, multiples réseaux d'appareils (familles, communautés) par et dans lesquels est inscrit l'individu dès sa naissance, c'est dire la même chose. Au niveau de généralités auquel nous nous situons pour le moment, nulle distinction, autre que méthodologique, ne peut être opérée entre la société qui se représente soi-même, celle qui réalise « la représentation du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence » (*l'idéologie*, Fossaert 1983 : 47) et la société qui s'organise, celle qui réalise le rapport que la société entretient avec elle-même, l'ordre qu'elle établit, la cohérence qu'elle maintient » (*le politique*, Fossaert 1981 : 148). Le cadre communicationnel d'une société comprend à la fois les symboles (idéologie) et les réseaux primaires de relations (politique) par lesquels ou dans lesquels se réalise cette activité communicationnelle.

Pour situer ces définitions à l'intérieur du vocabulaire marxiste, qui fut principalement nôtre jusqu'à ce moment, l'activité communicationnelle, le monde vécu socio-culturel, recoupe toute la dimension superstructurelle d'une totalité sociale, moins l'aspect coercition émanant des procès de production (ce moins peut être toute la dimension superstructurelle selon l'interprétation : État commis de la classe dominante). Cette remarque est d'autre part significative lorsqu'on se rappelle comment, chez Gramsci, la société civile recoupait de façon indissociable des éléments insérés habituellement par le vocabulaire

marxiste soit dans l'instance idéologique, soit dans l'instance politique. Le cadre symbolique se réfère effectivement à ces deux instances, en autant que soit reconnue l'existence d'une dimension politique associée aux interactions médiatisées par des symboles, sans nécessaires coercitions, commandements, hiérarchies. Pour parler comme Clastres (1974 : 40) on se trouve en présence d'un fondement au « pouvoir politique » qui ne serait rien d'autre que la forme primaire d'arrangement de toute vie sociale. Par cette remarque, le rapport que nous voulons établir entre d'une part la conception gramscienne de la société civile, l'État éthique, et d'autre part le cadre symbolique, l'interaction médiatisée par des symboles, s'éclaircit quelque peu.

Toutefois, comme nous aurons l'occasion de le préciser, l'analyse en terme « d'activité communicationnelle » part d'une tradition sociologique opposée, tout au moins différente, du matérialisme historique. Elle ne se limite pas à donner une définition matérielle aux idéologies qui cimentent l'être humain à sa société. Elle fait de cette instance « une dimension fondamentale et générale de la socialité » (Freitag 1980 : 1). En ce sens, elle s'oppose à la notion d'idéologie qui perçoit le monde symbolique, même matérialisé, comme un reflet nécessaire, une construction dérivée, une réalité recevant son principe instituant d'une autre instance et se réalisant dans des appareils. Au contraire, le cadre symbolique trouve son fondement dans une « convivance » élémentaire, dans des réseaux primaires, nécessaires, de solidarités spontanées, de socialisation. On peut ici faire abstraction des multiples apports de la psychanalyse ou de la sociologie interactionniste qui démontrent comment la construction de l'être-social est un processus d'élaboration, d'apprentissage et d'intériorisation d'attentes mutuellement partagées.<sup>21</sup> Suffisant est de rappeler que le vivre ensemble, la production et la reproduction de l'existence sociale, est une activité tout aussi nécessaire que celle de produire et de reproduire sa vie matérielle. Cette activité communicationnelle est postulée fondatrice du social, substance de l'être humain au même titre que les procès de production.

---

<sup>21</sup> En plus des références à Habermas (1968, 1978a) sur le, cadre communicationnel, on trouvera des rappels théoriques succincts de l'apport de la sociologie interactionniste chez Fossaert (1983 : 83 et ss) et chez Giddens (1977 : 183 et ss).

Habermas (1978a : 16 et ss) parlera, à cet effet, de deux modalités d'intégration sociétale théoriquement distinctes : travail et interaction. D'une part, *l'intégration du système* qui privilégie les rapports externes du système social. Comment celui-ci est agencé pour s'approprier la nature externe, le rapport culture/nature (les processus de production, le travail). Auquel procès d'intégration se rapporte l'État dans sa fonction « d'organisateur », de « commis des classes ... dominantes », ou encore, dans sa fonction de protecteur du système contre l'ennemi extérieur. « L'intégration du système » est fondée sur l'activité instrumentale, c'est le monde des règles techniques, de l'activité rationnelle par rapport à une fin (1968 : 21). Et, d'autre part, *l'intégration sociale* qui privilégie les rapports internes du système social. Comment celui-ci est agencé pour s'approprier la nature interne, le monde vécu socio-culturel, le cadre communicationnel (les processus de socialisation, l'interaction). Auquel procès d'intégration se rapporte le politique comme activité unificatrice du social. « L'intégration sociale » est fondée sur l'activité légitimante des traditions culturelles, c'est le monde des normes et des valeurs. En fait, au lieu de situer dans un rapport base/infrastructure, ou encore de réduire la seconde à la première les deux affirmations suivantes de Marx : « le premier fait historique est donc la production des moyens permettant de satisfaire les besoins, la production de la vie matérielle elle-même » (Marx 1968c : 57) et, d'autre part, « l'homme est au sens le plus littéral du terme, un *zôon politikon* ; il est non seulement un animal social, mais un animal qui ne peut s'individualiser que dans la société » (Marx 1977 : 105), ces deux affirmations, l'être humain comme producteur et l'être humain comme animal politique (ou social), sont présentées ontologiquement équivalentes.

L'être humain, un « *zôon politikon* ». Un animal qui n'existe que par son insertion à une ou des communautés. Une communalisation non réductible aux rapports sociaux de production mais médiatisée par des symboles et instituante du vivre ensemble. Bref, un moment éthique non seulement nécessaire pour qu'on puisse parler de société, mais un moment éthique fondateur du social. Ce serait cette dimension que le piège de l'économie politique aurait refoulée et qui serait réintroduite par le concept de société civile. Rappelons-le, ce sont des principes à la source des plus grandes traditions sociologiques. Ha-

bermas (1978a : 16 et ss), d'ailleurs, est transparent sur son emprunt : les concepts clés définissant le « système d'intégration sociale » sont directement puisés dans le modèle structuro-fonctionnaliste parsonnien. On connaît les liens unissant cette analyse à la tradition fonctionnaliste durkheimienne et à l'actionalisme wéberien. L'intégration normative fut au centre des préoccupations de ces sociologues. Ils achoppèrent sur le problème inverse de la tradition marxiste : leur analyse fut contrainte soit d'estomper les problèmes de domination liés aux procès de production s'appropriant la nature externe (le travail) pour s'intéresser uniquement au procès de socialisation, au maintien sociétal (l'interaction), soit d'intégrer les problèmes de régulation du système avec son environnement comme des problèmes limitatifs avec la conséquence de leur marginalisation. La question n'est pas, pour Habermas, de nier l'efficace des structures d'intégration sociale décrites par la sociologie ; ni d'ailleurs de nier l'efficace des structures d'intégration du système décrit par la tradition marxiste : elle est plutôt de définir les rapports entre travail et interaction : « mettre en évidence la corrélation entre les structures normatives et les problèmes de régulation » (*ibid.*). Ce plan de travail ne semble pas trouver une réponse théorique mais une solution dans la mise en perspective historique des différents systèmes sociaux qui fixent, à chaque fois, des rapports particuliers entre l'intégration normative et l'intégration du système.

Avant d'approfondir cette question soulignons que Habermas tente par ce fait de combiner, dans une même analyse, la tradition marxiste du primat de la praxis matérielle et la tradition sociologique du primat de la praxis communicationnelle. C'est de toute évidence la tentation sociologique, tradition qui hante la théorie marxiste des superstructures et particulièrement celle qui s'intéresse à l'idéologie. Gramsci par son concept de société civile comme réalité extérieure à l'instance économique, n'est pas loin, comme nous l'avons vu, d'y succomber. En fait cette tentation, nous l'avons retrouvée au moment de la genèse de la pensée marxiste, au moment des travaux du jeune Marx sur l'aliénation et de son flirt avec une définition humaniste, feuerbachienne de la société civile : la société civile vraie, comme réalisation de l'être sensible. Il n'est pas inutile, afin de clarifier les développements qui suivront, de rappeler pourquoi Marx ne poursuivra point

cette démarche et de préciser les écueils retrouvés sur le chemin de certains qui, dans sa postérité, ont voulu revenir sur ce thème.

### **Pratiques culturelles bourgeoises et logiques instrumentales**

[Retour à la table des matières](#)

Voyons de plus près. Le refus de la sociologie, ou l'impossible quête d'une communalisation instituante du social, nous l'avons lié au grand constat empirique fait par Marx dès ses premiers travaux : l'inexistence d'un moment éthique propre à la société civile-bourgeoise. Ce constat, articulé chez lui au désir de fonder une science critique du social, une théorie générale expliquant l'institutionnalisation par la praxis concrète des êtres humains en société, ne pouvait le conduire à définir cette praxis qu'en termes de production de la vie matérielle. L'étude théorique de la société bourgeoise, les catégories du Capital, ne lui offrant aucun autre matériel, il devenait impossible de faire reposer une théorie générale sur un principe instituant du social absent de la civilisation qui faisait l'objet principal de son questionnement. En simplifiant les rapports sociaux, en les transformant en de vils paiements comptants, la bourgeoisie fournissait la clef de la compréhension « de l'articulation et des rapports de production de toutes les formes de sociétés disparues » (Marx 1977 : 170).

Sur de telles prémisses les moments éthiques présents, en fait, dans la société de son époque seront remisés, selon l'expression malheureuse, à « la poubelle de l'histoire » ou présentés comme des « illusions ». C'est l'économie politique, non ces éphémères pratiques culturelles, qui sera le matériau par lequel Marx cherchera à comprendre le lien social de son époque et, par extension, des époques antérieures. La plus-value et la concentration du travail abstrait au sein du Capital lui procureront la réponse au secret du vivre ensemble capitaliste. l'État, commis cuirassé du Capital, complétera, d'autre part, les grands postulats marxistes sur l'intégration sociale.

L'idéologie reflet - correspondance au niveau superstructurel des situations de classes - sera le concept extirpé des oeuvres de Marx par

lequel on tentera, dans la tradition marxiste, de rendre compte marginalement des pratiques culturelles persistantes. A l'exception d'études conjoncturelles sur la situation de telle classe sociale, dans une formation sociale spécifique et dans un temps historique précis, ces analyses n'ont jamais produit quoi que ce soit qui puisse ressembler à une théorie du moment idéologico-culturel capitaliste. D'ailleurs, comme on le verra, l'idéologie-reflet n'est que la transposition du discours bourgeois de la représentation qui s'avère, dans les faits, selon l'intuition originale de Marx, une grande illusion. C'est pourquoi les réflexions les plus audacieuses dans un cadre marxiste sur l'idéologie, par exemple l'intérêt chez Lukacs (1960) pour cet espace, conduiront à des conclusions similaires à celles notées par Marx. Par le concept de réification, Lukacs veut démontrer comment la marchandise n'est pas essentiellement une catégorie économique mais un résumé de la civilisation bourgeoise : « le problème central, structurel de la société capitaliste dans toutes ses manifestations » (p. 110). Tout comme Marx, qui avait débuté *Le Capital* par l'étude du caractère fétiche de la marchandise, Lukacs parlera de la relation marchande qui se métamorphose en « objectivité fantomatique » (p. 129) et qui imprime à toute la société sa danse macabre. En fait, la correspondance idéologique propre à la réalité bourgeoise, et identifiée par Lukacs, revient à universaliser la valeur marchande, non à décrire un moment éthique-politique bourgeois. L'idéologie bourgeoise ainsi décrite est une « idéologie » directement économique qui tend même à transformer tous les rapports sociaux à son image. Elle n'est pas une intersubjectivité mais une logique rationnelle par rapport à une fin (nous y reviendrons).

L'effort, dans les années récentes, chez les structuro-marxistes français, d'élargir la notion de mode de production pour la présenter comme une « unité d'ensemble de déterminations économiques, politiques et idéologiques » (Poulantzas 1978 : 19), dans laquelle une structure est dominante et le niveau économique est déterminant en dernière instance, est tout aussi décevant pour la compréhension d'un moment éthique bourgeois. La démarche vise à proposer une alternative au marxisme réductionniste et economiciste. Le mode de production inclurait d'ores et déjà, dans sa constitution, une ou des matrices politico-idéologiques qui auraient des effets superstructurels. Cette inscription « matricielle » de l'espace politico-idéologique, au sein

même de l'infrastructure, permet de situer ces instances en « autonomie » par rapport à l'économie mais structurellement articulées. Le caractère mécanique de la correspondance des intérêts de classes au niveau idéologico-politique est ainsi évacué. Par l'effet de la matrice, les formes superstructurelles, définies comme condensation de relations sociales, reproduisent une logique sociétale en affinité avec le mode de production. Faute de pouvoir théoriquement les définir on ne parlera plus de l'État de la bourgeoisie ou de l'idéologie de la classe dominante mais de l'État capitaliste ou de l'idéologie capitaliste : formes superstructurelles issues des matrices idéologico-culturelle du M.P.C. (voir Poulantzas 1978 : 109, et Miguelez 1981 : 41). Certes, des variantes bourgeoises ou ouvrières du M.P.C. peuvent exister ; elles ne sont toutefois que des variantes d'arrangements structuraux engendrés par la même matrice, donc des structures indubitablement capitalistes. Par ailleurs, comme en dernière instance le mode de production capitaliste est dominé par la bourgeoisie, ces multiples variantes idéologico-politiques sont bourgeoises. C'est ce qui permettra à Althusser (1970) d'identifier tout État, dans une société capitaliste, comme un État bourgeois, peu importe empiriquement la classe qui le contrôle. Et de considérer tous les appareils idéologiques -même les appareils syndicaux - comme des appareils idéologiques d'État (AIE), visant la reproduction des rapports capitalistes bourgeois.

On voit immédiatement que cet élargissement de la définition du mode de production, cette volonté d'insérer dans un même mouvement la production de la vie matérielle et la production de la conscience, se retourne en réductionnisme, mais un réductionnisme qui ne voit rien d'autre, dans l'effet des matrices au niveau superstructurel, que l'intérêt de la bourgeoisie.<sup>22</sup> Toutefois, c'est la sécheresse empirique des analyses produites par cette école qui est éclairante. On en arrive à postuler l'existence de matrices idéologico-politiques propres au mode de

---

<sup>22</sup> Dans *Production et forme de l'État*, Nicole Laurin-Frenette (1978) propose aussi un élargissement du concept de mode de production, sans toutefois faire référence au type matriciel décrit ici. Son analyse ne la conduit pas à un retour à l'économicisme. Par contre sa définition élastique du mode de production en vient à englober la totalité d'une formation sociale, à la fois les pratiques économiques et les pratiques idéologiques. Non seulement le concept de mode de production capitaliste perd-il ainsi toute valeur heuristique mais l'analyse évacue toute logique structurelle au profit des logiques historiques.



production capitaliste, sans jamais être capable d'en préciser les effets, et encore moins d'en suggérer le lieu de réalisation. Poulantzas affirme (1978 : 56), par exemple, que « l'État représentatif, national populaire, moderne et pas un autre » est la forme étatique du capitalisme. Ses propres études, qui se réduisent par ailleurs à l'ère du capitalisme européen, s'intéressent par contre à des formes multiples d'État capitaliste : État libéral, État interventionniste, étatsisme autoritaire, fascisme, dictatures militaires, bonapartisme, etc... La plupart de ces formes sont considérées des États d'exception. À partir de son propre matériel eurocentriste on pourrait, au contraire, postuler que la forme démocratique-libérale de l'État s'avère, dans l'espace et le temps capitalistes, quelque chose d'exceptionnel, de spécifique à quelques expériences fragiles euro-américaines. Elles sont littéralement des États d'exception.

Revenons toutefois au fondement de la démarche de Poulantzas. Pour lui la matrice étatique du mode de production capitaliste provient de la scission en son sein des rapports de production et de la division sociale du travail : autrement dit, de la rupture entre l'économique et le politique, entre le travail manuel et le travail intellectuel. Une parenthèse. Soulignons que l'identification chez lui de la fonction politique à la division sociale du travail et au travail intellectuel est purement formelle, une façon de se maintenir dans les catégories du Capital. Heureusement, ses travaux, du moins les derniers, démontrent qu'il n'assimile pas la fonction politique au travail mais bien à l'organisation qui regroupe les individus en une ou des communautés. Ceci dit, la rupture notée est liée à une caractéristique centrale du procès de production capitaliste, la dépossession du travailleur, c'est-à-dire son individualisation comme travailleur concret. L'autonomie de la sphère politique et le besoin d'État sont donc inscrits matériellement dans les rapports de production. La production capitaliste nécessite une sphère séparée du travail manuel et d'une forme juridique regroupant territorialement les individus atomisés. L'individualisation, et ses conséquences, le besoin de lois et d'un appareil assurant le regroupement d'individus sujets, forment les matrices étatiques du capitalisme. Cette analyse nous semble pertinente. Elle explique aussi la difficulté d'élaborer, à partir de ces éléments, une théorie de l'État capitaliste. Ces matrices ne sont pas des éléments qui orientent la recherche vers une forme et un contenu positifs de l'État. Au contraire, ce sont essentiel-

lement des éléments négatifs. le capitalisme individualise le travailleur, brise son encastrage à une réalité politique. L'État nation apparaît alors comme une grande fiction qui artificiellement, « juridiquement », recrée une communauté, « un espace politique » dont le capitalisme, par essence, est incapable de se doter. À l'exception de l'exigence d'associer légalement sur un même territoire des individus sujets, les matrices étatiques du M.P.C. ne donnent aucune indication sur la forme et le contenu communautaires de cet État. ils sont totalement contingents. Par exemple, le corporatisme d'un État fasciste comme le pluralisme des démocraties représentatives libérales peuvent être deux formes de regroupement, parmi d'autres, compatibles avec un État dont la seule loi consubstantielle est le regroupement juridique d'individus atomisés (nous y reviendrons).

La même conclusion est vraie dans les rares indications proposées, par lui, pour les autres pratiques du capitalisme. Par exemple, il dira : « il existe une famille bourgeoise et une famille ouvrière, modalités de la famille capitaliste fondée sur le processus d'individualisation » (Poulantzas 1978 : 82). Si la matrice familiale du mode de production capitaliste c'est l'individualisation (ce que nous acceptons), cette réalité ne nous donne aucune information sur la famille capitaliste (qui existe dans les faits) ; elle postule, au contraire, que l'effet de la matrice au niveau superstructurel est la dissolution des liens sociaux et affectifs (l'individualisation), donc la dissolution de toutes familles. Pourtant, la réalité est toute autre : on n'assiste pas à la disparition de la famille mais à la multiplication des formes familiales. Nous faisons face, ici, au même problème soulevé lors de la discussion de l'ouvrage d'Engels, *L'origine de la famille, de la propriété et de l'État*. Ce qui théoriquement devrait être dissout est historiquement maintenu.

Autres exemples d'écueils dans cette tradition : Althusser (1970 : 19) nous rappelle qu'effectivement « la bourgeoisie a pu et peut fort bien s'accommoder d'appareils idéologiques d'État politiques différents de la démocratie parlementaire ». Quel est alors l'appareil idéologique dominant dans la société bourgeoise ? « Le couple École-famille a remplacé le couple Église-famille » (*ibid.*), nous dit-il. L'École obligatoire est au programme de toutes les sociétés capitalistes et prend « les enfants de toutes les classes sociales pour leur inculquer des 'savoir-faire' enrobés dans l'idéologie dominante » (p. 20).

Voilà, semble-t-il, un effet irréfutable d'une matrice idéologique capitaliste, le seul d'ailleurs proposé par Althusser. Encore ici, toutefois, on ne décrit pas une forme de transmission et un contenu de connaissances propres à la société capitaliste (toujours euro-américaine, car la scolarisation massive n'est pas réalisée dans le capitalisme du Tiers-Monde). Ce qui est décrit, c'est plutôt un procès par lequel, pour parler comme Ivan Illich, la société perd toute capacité de transmettre « spontanément » les connaissances nécessaires à sa reproduction. L'École et son système scolaire s'imposent face à la dissolution des réseaux de socialisation vernaculaire. C'est toujours par la négative qu'on décrit les effets matriciels au niveau superstructurel : c'est pour répondre à l'incapacité des formes économiques du capital (les seules théoriquement instituant le social) d'assurer d'en-bas les conditions de sa reproduction qu'un réseau de « socialisation provoquée », par opposition à une « socialisation de fait », est nécessaire.

La tentative de trouver dans une définition élargie du mode de production capitaliste les principes instituant la communalisation est un échec. Ce ne sont pas des matrices politico-éthiques qu'on y trouve, mais plutôt un principe d'individualisation et ses effets dissolvants sur le vivre ensemble. Comme le disait Marx (1968b 1 : 209) dans les *Grundrisse*, dans cette société, « le lien social s'exprime dans la valeur d'échange..., chaque individu porte avec lui, dans sa poche, sa puissance sociale en guise de lien avec la société ». Dépouillé de formes politiques, l'individu produit par le capitalisme est interchangeable avec tout autre. Dans sa rationalité immanente, ou théoriquement (hypothèse limite), ce mode de production n'engendre que des principes utilitaires. Les correspondances idéologico-politiques qui lui sont propres sont donc : universaliste (son espace n'a pas de frontière communautaire), rationaliste (les motivations de l'action humaine sont rationnelles par rapport à une fin et non médiatisées par des symboles), positiviste (sa légitimation repose sur un discours scientifique et non normatif). Ni l'espace national couvert par le cadre étatique, ni les multiples formes et contenus des différentes pratiques politico-éthiques ne peuvent être abstraits de ses matrices idéologico-politiques. Autrement dit, la logique structurelle du capitalisme ne nous donne aucune information sur l'éthique bourgeoise. Pourtant, répétons-le encore une fois, des pratiques normatives existent et sont efficaces. Ceci implique, comme le soutient Freitag (1981 : 35),

« qu'aucune autre forme idéologique, présente à un moment ou à un autre dans une formation sociale capitaliste, ne peut être directement rattachée, au niveau théorique, à la logique opératoire du M.P.C. Elle doit donc trouver son enracinement socio-politique concret et son explication dans des dimensions, aspects, secteurs ou circonstances dont la réalité n'est pas immanente au mode de production en question, ou du moins ne se trouve pas assumée par son concept ».

Une conclusion s'impose : se défaire du réductionnisme économique du matérialisme historique, c'est revenir à une définition purement économique du mode de production capitaliste. C'est accepter la trame directrice de l'analyse de Marx et la lecture dominante qui en a été faite par des générations successives de marxistes : une société fondée uniquement sur un mode de production capitaliste (où ce type idéal se serait concrétisé) serait une société où prédomineraient les règles techniques, où tous les rapports humains seraient médiatisés par les choses ; une société « chosifiée » où les relations sociales seraient complètement réifiées. On comprendra que la société bourgeoise s'est maintenue et se maintient parce qu'elle nie quotidiennement ce principe constitutif : pour entretenir le lien social elle dépend des pratiques normatives d'un cadre communicationnel dont elle n'a pas la maternité. Mais, pour parler comme Laclau (1977), s'il n'y a pas correspondance nécessaire (reflet) entre les formes d'existence (économique) au niveau du mode de production capitaliste et les formes d'existence (idéologico-politique) au niveau superstructurel, il y a nécessairement articulation. L'intérêt du projet d'Habermas, non pas de construire une théorie du rapport entre l'intégration du système (le travail) et l'intégration sociale (l'interaction), mais de reconstruire historiquement ce rapport, apparaît dans toute sa pertinence. Il ne s'agit pas d'élargir la notion de travail ou de procès de production pour y inclure une dimension communicationnelle (la tentation structuraliste) ; il s'agit d'identifier comment le déploiement du capitalisme a posé et pose cette articulation.

### 4.3. Histoire et société civile

[Retour à la table des matières](#)

Posons le problème tel qu'il nous apparaît maintenant. Nous avons, jusqu'ici, pour éclairer l'espace éthique de la société bourgeoise sur lequel achoppait l'histoire du concept de société civile, présenté deux modalités d'intégration sociétale : l'« *intégration du système* » fondée sur le processus de production, le monde des règles techniques, de l'activité instrumentale ou rationnelle par rapport à une fin, du travail ; l'« *intégration sociale* » fondée sur les processus de socialisation, le monde des normes, des valeurs, le mode socio-culturel, l'activité communicationnelle, l'interaction médiatisée par des symboles. L'histoire du concept de société civile, lue à partir de cette distinction, apparaît comme une recherche incessante des formes de l'interaction correspondantes à l'émergence d'une société bourgeoise s'offrant en spectacle sous le seul aspect utilitaire ; une société fondée à partir de l'activité instrumentale, du travail. L'effort théorique visant à faire dériver des processus de production les principes normatifs qui marquent, tout de même, l'histoire et les mouvements sociaux de cette société, nous est apparu vain. L'individualisation inhérente à ce mode de production appelle des pratiques « idéologico-politiques » fondées sur l'universalisme, le positivisme et le rationalisme : en fait sur une intégration instrumentale et non sur une intégration normative. Famille, communauté, religion, territoire, nation, éthique sexuelle ou éthique du travail, etc.... sont des formes d'identité, présentes dans la société bourgeoise, mais contingentes par rapport à son essence. Pour appréhender, non plus cette correspondance, mais l'articulation entre l'espace normatif et les autres instances du social, une mise en perspective historique s'avère plus prometteuse qu'un nouveau décryptage théorique. Mieux dit, intéressons-nous à esquisser l'histoire de la chose maintenant que l'histoire du concept nous a fourni quelques pistes.

## **Émergence du capitalisme et rupture du cadre symbolique**

[Retour à la table des matières](#)

Encore une fois retournons à Marx pour introduire les grandes balises de cette esquisse. Cette fois, non pas le Marx théoricien d'une détermination universelle des sociétés par la production matérielle. Non pas celui qui disait : « la religion, la famille, l'État, le droit, la morale, la science, l'art, etc., ne sont que des modes particuliers de la production et tombent sous sa loi générale (Marx 1972a : 88). En dehors de la trame directrice qu'il a voulu donner à son oeuvre, retrouvons un Marx plus nuancé : celui qui pense le monde bourgeois moins en termes d'évolution historique qu'en termes de rupture, de mutation, d'opposition avec les sociétés précapitalistes.

Dans *Critique du droit politique hégélien* (1975) nous retrouvons une première formulation de cette dichotomie. Marx réfléchit ici, à partir de Hegel, sur l'autonomisation d'une sphère politique au moment de l'édification de l'État moderne. Cette « réalité particulière », l'autonomie de la sphère politique, est condamnée par Marx parce qu'elle inaugure une rupture entre la « réelle vie du peuple » et « l'État politique » (p. 72). Autrement dit, par et dans la Constitution se réalise une sphère politique (État) qui s'émancipe de la société civile et s'y oppose (aliénation). La construction de l'État moderne est alors appréhendée comme une lente abstraction, par et dans l'État, de tout le contenu politique, communautaire, éthique, inscrit auparavant dans le social. Pour souligner ce passage, Marx raisonne à partir de la transition du Moyen Age à la société moderne. « Au Moyen Age, dira-t-il, il y avait serf, bien féodal, corporations de métiers, corporations de savants, etc., c'est-à-dire qu'au Moyen Age propriété, commerce, société, homme, tout est politique (...) chaque sphère privée a un caractère politique ou est une sphère politique, ou encore : la politique est aussi le caractère des sphères privées ». Dans les sociétés prébourgeoises, les rapports de production ne sont pas séparés des rapports de socialisation ; l'activité économique est enchâssée, encadrée dans l'activité politique ; le vivre ensemble, les relations économiques (travail) se donnent directement à voir comme des relations humaines

(interaction). Continuons. « L'abstraction de l'État politique est un produit moderne (...) ». « Au Moyen Age, vie du peuple et vie de l'État sont identiques ». Ce qui est souligné par Marx, c'est l'indifférenciation dans ces sociétés entre « le fils de la société civile », « le bourgeois », « l'individu privé », et le « fils de l'État », « le citoyen », « le membre de la communauté ». L'époque moderne brise cette « unité substantielle », elle dépouille « la vie du peuple de son essence politique ». Tout le projet utopique marxiste de réinsérer la dimension politique bannie par la civilisation est contenu ici. Marx ira jusqu'à affirmer que « le Moyen Age était la démocratie de la non-liberté » ; c'est dire un lieu où l'activité économique et l'activité politique sont en harmonie, même si cette harmonie n'est pas le résultat d'un acte de liberté. Pour employer un langage habermassien, cette société pré-moderne confond dans une même totalité travail et interaction. Par opposition, le capitalisme est une grande innovation historique qui dissocie ce que Marx appellera, plus tard, infrastructure et superstructure, procès de production et procès de socialisation. Ou encore, cette société distancie les formes économiques institutantes du social des formes idéologico-politiques instituant du social ; elle provoque une désarticulation entre les rapports d'exploitation économique et les rapports de soumission culturelle. C'est d'ailleurs cette radicale coupure qui faisait dire à Lukacs (1960 : 78) qu'avant la domination bourgeoise la lutte des classes ne « pouvait apparaître en pleine clarté » étant donné que « les éléments économiques s'unissent inextricablement aux éléments politiques religieux ». Et même que « la connaissance » théorique des luttes de classe ne fut rendue possible qu'avec l'avènement du capitalisme.

Près de vingt ans plus tard, dans le chapitre des *Grundrisse* consacré aux formes précapitalistes de la production, Marx (1968b : t.2) reprendra de façon plus extensive cette distinction. Ce chapitre vise à démontrer comment « l'individu posé comme travailleur dans sa nudité de travailleur, est un produit historique » (p. 313). Quelles seraient ces autres sociétés où l'individu, posé comme travailleur (le producteur), ne serait pas encore l'agent principal de la praxis ? Quelles seraient ces autres sociétés où l'acte de produire (la production), qui tire son essence dans la nécessité qu'a l'individu de boire et de manger ainsi que de faire quelques autres choses, ne serait pas la réalité première, déterminante du vivre ensemble, ou ne serait pas encore histo-

riquement réalisé ? Toutes les sociétés où l'acte de produire se réalise par l'appropriation directe de la nature, la propriété du sol, bref, toutes les sociétés précapitalistes, semble répondre Marx. Après avoir passé en revue différentes formes de propriétés communales : commune tribale, despotisme oriental, propriété romaine et propriété germanique, Marx dit : « Voici ce qui importe dans tout cela : dans toutes ces formes, la propriété foncière et l'agriculture constituent la base de l'ordre économique, par conséquent le but économique est la production de valeurs d'usage, la reproduction de l'individu dans les rapports particuliers à sa commune ; c'est dans ces rapports qu'il constitue le fondement de la commune » (p. 324-325). Le but de la production est la reproduction des « rapports particuliers » de l'individu à sa commune. Ce sont ces « rapports particuliers » qui sont premiers et qui définissent les conditions de la production : le lien communautaire définit les conditions d'appropriation de la nature, non l'inverse. Marx est explicite sur ce fait et continue en disant : « L'appropriation de la condition naturelle du travail, de la terre, est la condition objective de la production », mais... « un individu isolé ne pourrait avoir la propriété d'une terre pas plus qu'il ne pourrait avoir un langage (...) ». La propriété, condition de la production, est toujours médiatisée par l'existence historique de la commune (p. 324). Et, un peu plus loin : « Par conséquent, qui dit propriété dit appartenance à une tribu (communauté), dit existence à la fois subjective et objective » (p. 332).

En fait, Marx n'hésite pas à succomber à la tentation sociologique pour toutes les sociétés, sauf pour la société capitaliste. La communauté, médiatrice des rapports à la nature, est décrite comme le pivot ontologique de l'être humain : « Primitivement, il (l'homme) apparaît comme un être générique tribal, comme un animal grégaire » (p. 337). C'est l'interaction qui est la réalité première à partir de laquelle se fonderont les activités productives et reproductrices de la vie matérielle : « la 'communauté tribale', la commune naturelle apparaît non pas comme le résultat, mais comme la condition de l'appropriation (temporaire) et de l'utilisation communes du sol » (p. 313). Ou encore :

La communauté tribale primitive ou, si l'on veut l'état grégaire, est la première condition - la communauté du sang, de la langue, des coutumes, etc. - de l'appropriation des conditions objectives de la vie et de l'activité re-



productrice et créatrice de produits (comme bergers, chasseurs, cultivateurs, etc...) (pp. 314-315).

Ce rapport subjectif, ce cadre communicationnel, Marx, lentement, par l'analyse du développement historique des conditions de la production (la propriété), le fait disparaître. Le poids de l'évolution des forces productives assure sa dissolution. Dissolution qui est la condition nécessaire « pour que le travailleur trouve en face de lui un capital » (p. 340) et ... rien d'autre. Mais, jusqu'à l'avènement de la société qui transforme les rapports entre des individus en des rapports aux choses, les procès de socialisation, l'appropriation de la nature interne, l'appartenance à une communauté humaine sont perçus prééminents et ils enchâssent les procès de production, l'appropriation de la nature externe : la sociabilité crée l'individu comme producteur. Le caractère « holiste »<sup>23</sup> ou « communautaire » des sociétés précapitalistes est tellement affirmé par Marx et tellement contraire aux postulats du matérialisme historique que L. Dumont (1977 : 195 et ss) pourra affirmer que le maintien, pour l'analyse de ces sociétés, du postulat d'une détermination par la production est conséquence de l'engagement révolutionnaire de Marx en faveur de l'émancipation de l'individu producteur (le prolétaire). C. LeFort (1978), d'autre part, dans une analyse pénétrante du chapitre à laquelle nous venons de nous référer, démontre comment sont mises en évidence, Par Marx, deux visions de l'histoire : l'histoire évolutive et l'histoire répétitive. Distinction qui en vient à coïncider, dira-t-il, avec celle du précapitalisme et du capitalisme (p. 205). Les sociétés précapitalistes reçoivent leur unité du fait que l'évolution des forces productives soit toujours médiatisée par des « rapports communautaires », et cette évolution est contrainte de respecter ou de reproduire le cadre communautaire. L'histoire se déroule certes, mais enrobée par les multiples « rapports bornés » par lesquels les individus sont constitués. Les forces productives (le travail) demeurent enchaînées ; elles sont freinées dans leur maturation universelle. Combien différente est cette histoire, contrainte d'avancer en répétant les contours des « interactions humaines », de la communau-

---

<sup>23</sup> La distinction société holiste/société individualiste est redevable à L. Dumont. Si *Homo aequalis* (1977) présente la genèse du discours qui rend compte de la société individualiste, *Homo hierarchichus* (1979) présente une description passionnante d'une société holiste.

té, de l'histoire du capitalisme où plus rien ne bloque le déferlement démoniaque des forces productives. Marx dira ailleurs que le capitalisme est le seul vrai mode de production révolutionnaire.

Quand, dans *Le Capital*, Marx voudra distinguer la division du travail capitaliste des autres formes historiques de coopération, il reprendra cette même argumentation : les formes de coopération antérieures, dira-t-il, reposent « sur la propriété en commun des conditions de production et sur ce fait que chaque individu adhère encore à sa tribu ou à la communauté aussi fortement qu'une abeille à son essaim » (Marx 1968b : t. 2 p. 875). Ce qui est suggéré dans ce passage n'est pas la « dominance » de la région idéologico-politique sous les formes de production précapitalistes<sup>24</sup> mais deux modalités distinctes d'institutionnalisation du social. Dans les sociétés pré-modernes, la communauté, le cadre symbolique, est prééminente ; ce sont des sociétés où tout est politique, tout est premièrement affaire d'interaction, c'est « la démocratie de la non-liberté ». Dans les sociétés modernes, la production (le travail) est prééminente : ce sont des sociétés où tout est économique, tout est premièrement affaire du rapport de l'individu aux choses. Le principe premier de l'institutionnalisation du social est l'intégration du système en fonction de la nature externe.

Si telle est la perception qui hante Marx sur le caractère discontinu entre les sociétés pré-modernes, régies par l'interaction symbolique, et les sociétés modernes, régies par le travail, on comprend mieux son refus de penser le moment politico-éthique de ces dernières. L'analyse postulant la société comme « un grand principe moral », ce qui sera le fait de toute la tradition fonctionnaliste, voire de toute la sociologie, a comme modèle de référence les sociétés précapitalistes. Ce n'est pas par hasard si, de Malinowski à Mauss et à Lévi Strauss, les plus brillants représentants de ces traditions sociologiques puiseront leur inspiration dans les sociétés « primitives ». Dans ces sociétés, processus de

---

<sup>24</sup> Nous faisons référence à la distinction détermination/dominance, distinction utilisée pour rendre compte dans la tradition structuro-marxiste de la prééminence empirique du culturel dans les formes pré-bourgeoises de sociétés. Il est alors postulé que la dominance est idéologique mais que la détermination demeure économique. Nous suggérons que dans le texte étudié ici Marx fait dériver la production de la communauté pour tous les modes de production autre que capitaliste.

socialisation et processus de production ne sont pas seulement indifférenciés, inscrits dans une même réalité organiciste : la production est nécessairement médiatisée par le symbolique. Autrement dit, les idées ne sont pas que des « illusions », elles sont aussi des « allusions » ; le politique n'est pas qu'une « région nébuleuse », un « reflet » du rapport des hommes aux choses, il est aussi un rapport réel des individus entre eux. C'est cette unité qui est brisée quand, des pores de la société féodale, l'économique s'émancipe de son cadre symbolique et autonomise le travail du monde vécu socio-culturel.

Nous avons souligné comment cette discontinuité historique n'apparaît qu'en filigrane dans l'oeuvre de Marx. Elle est obnubilée par l'obsession des catégories du Capital et le cadre évolutionniste avec lequel il travaille : en cherchant la direction de l'histoire, le Sens, il est piégé par le caractère matérialiste de son laboratoire d'études principales et contraint de chercher dans les forces productives le creuset universel de l'histoire. Les catégories du Capital agissent comme une « véritable » idéologie : elles l'empêchent de mesurer toute l'étendue de la mutation sociale annoncée par la civilisation bourgeoise ; elles lui refusent la possibilité de pousser plus à fond la réflexion sur les conséquences d'une société où le cadre communicationnel est banalisé, où le politique devient une fiction juridique, où tout un pan du social est mutilé par le Capital et se transforme en grande fresque théâtrale. Seules, ses analyses conjoncturelles (cf. *Le 18 Brumaire...*) lui permettent de rendre compte de cette gigantesque mascarade.

### **Discours de la représentation et pragmatisme de classes**

[Retour à la table des matières](#)

Effectivement, « le dispositif bourgeois assurait une institution théâtrale de la société » (Quéré 1983 : 101). Dans les sociétés régies par un cadre communicationnel, en autant que celui-ci a pour fonction d'instituer le réel, l'interaction symbolique et le réel ne peuvent se différencier. Autrement dit, la présentation rituelle du monde visible (le mythe) est le moment instituant du vivre ensemble. Il ne peut donc y avoir de distance entre le mythe et le monde visible. La sociabilité

n'est que répétition de l'univers fantasmagorique du monde des dieux. L'action sociale est produite et reproduite par le mythe : ce sont les mythes qui pensent les hommes, disait Lévi-Strauss. Dans ces sociétés, la présentation imaginaire du réel n'est pas une représentation, une scène, un théâtre du monde réel, elle est le réel lui-même : tous sont acteurs du scénario-mythique, donc aucun n'est public.

Au contraire, la société bourgeoise prétendra fonctionner à la représentation. Dès le Haut Moyen Age, souligne Habermas (1978b), se constitue un « espace public bourgeois », une sphère où un public « fait usage politique de sa raison ». Autrement dit, apparaît un espace où, par l'utilisation de leur raison, des individus-en-société pi-étendent définir les principes politico-éthiques (moraux) régissant le vivre ensemble. C'est dans la rationalité immanente du monde que ce public tentera de déduire les principes moraux du vivre ensemble. Le discours « bourgeois » n'a plus, à ce moment, la prétention d'instituer le social, il est dit engendré par celui-ci. En fait la « société bourgeoise » s'affirme comme la première société fonctionnant à l'idéologie, en autant que l'idéologie « parle sur la société parce qu'elle n'a pas pour fonction de l'instituer » (Moscotto et Soucy 1980 : 32). « L'idéologie commence, dira Maffesoli (1976 : 69), au moment où il y a distorsion entre la réalité et sa représentation, plus exactement à partir du moment où la distorsion est apparente... ».

Les pratiques discursives bourgeoises devaient (re)produire, sous forme de principes politiques et moraux, la rationalité immanente du social que les philosophes, faute de la trouver, refouleront longtemps dans un état de nature. C'est en ce sens que s'établira une distance entre le « réel » et le « cadre communicationnel ». Ce dernier devenant en quelque sorte le miroir, la scène théâtrale, où un public devait voir se dérouler devant lui un montage de sa propre réalité « naturelle » : il n'était plus cette réalité. Plus tard, l'idéal physiocratique, selon lequel le gouvernement doit laisser se reproduire la réalité de l'ordre naturel, comme celui des économistes libéraux selon lequel, spontanément, l'économie politique, ou l'intérêt nu de l'homme égoïste, réalise la morale publique, seront des variantes de cette vision. L'espace éthico-politique d'une société doit refléter sa rationalité, rationalité qui est juste. Inversement, un bon gouvernement est celui qui (re)produit, (re)présente le plus fidèlement cette réalité. La démocratie parlemen-

taire n'est-elle pas l'application de ce principe de la représentation ? Le parlement est un réel miniaturisé : une scène théâtrale où la nation devrait se regarder comme dans un miroir.

Marx critiquera autant les philosophes de l'école du droit naturel que les théoriciens de l'économie politique comme idéologues de la nouvelle classe sociale ascendante issue du mode de production capitaliste : la bourgeoisie. Le discours de la représentation était idéologique dans le sens qu'il camouflait les intérêts économiques de cette classe. Marx pouvait d'ailleurs s'appuyer sur un matériel historique relativement riche pour étayer cette thèse. Dans son ascension comme classe dominante, la bourgeoisie rejetait les anciens garants métasociaux, associés aux anciennes classes féodales, et proposait de fonder les nouvelles pratiques politico-éthiques sur la rationalité immanente de la société civile. En suggérant toutefois que ces pratiques idéologico-culturelles soient la correspondance (reflet) de l'intérêt de classe de cette bourgeoisie, il ne faisait que redoubler le discours bourgeois de la représentation. Il oubliait ses propres conclusions : à savoir le caractère non éthique du capitalisme. Le cadre normatif de la société moderne ne pouvait être une représentation idéologico-politique de la rationalité immanente au capitalisme, cette réalité reposant essentiellement sur des principes utilitaires. Conséquemment, toute tentative de faire reposer les règles morales de l'interaction sur une telle réalité s'avérait une fausse représentation. Les pratiques culturelles bourgeoises étaient idéologiques en autant qu'elles participaient à l'ascension de la bourgeoisie, elles l'étaient d'autre part, non pas comme « reflet imaginaire de leur rapport réel » (représentation), mais comme une grande illusion bourgeoise. Il existait des idéologies de la bourgeoisie : il n'existait pas d'Idéologie bourgeoise.

C'est ce caractère théâtral, totalement contingent, arbitraire du dispositif politico-culturel bourgeois qui échapperait à la tentative marxienne de penser la totalité de la civilisation bourgeoise par le prisme de l'économie-politique. Le discours de la représentation était une fausse représentation, une illusion ; le cadre politico-idéologique ne pouvait être le reflet, ni le miroir déformé de la sphère économique bourgeoise. Ni la démocratie parlementaire, ni la nation, ni la famille, etc., ne pouvaient être des principes dérivés des rapports sociaux de production bourgeois. L'échec de la philosophie politique, dans sa

quête de la substance empirique instituante de la sociabilité, est bien la conséquence de cette autonomisation des deux modalités d'intégration sociale inaugurée par le capitalisme. Leur préoccupation politico-éthique ne trouvera aucune réponse crédible dans le matériel empirique de leur époque. Si l'économie politique semble trouver une réponse plausible, c'est bien parce qu'elle recoupe l'illusion bourgeoise de la représentation et marginalise, après coup, toute réflexion sur la dimension normative du vivre ensemble.

En fait, avec l'émergence de la civilisation du Capital l'histoire éclatait dans une double direction. D'une part s'affirmait un mode de production nouveau qui, pour la première fois, par une contrainte directement économique (l'artifice de la plus value) et par l'idéologie économique de l'échange des équivalents, fournissait son propre principe de régulation. Le mode de production aura tendance, pour la première fois dans l'histoire, à imprimer sa rationalité à toute la civilisation. Il ne nécessitera plus pour sa reproduction d'être encastré à l'intérieur d'un cadre symbolique. Les seules « idéologies » réellement bourgeoises-reflet - étant les logiques universalistes, rationalistes et positivistes. Avec l'affirmation de cette forme économique naissent aussi de nouvelles classes sociales définies essentiellement par leur place dans un mode de production et dont les intérêts sont liés aux stratégies et règles techniques propres au travail social. Celles-ci n'étaient plus des formes d'associations politiques (les états, jurandes, castes et même corporations) : elles s'agglutinaient essentiellement comme catégories économique-corporatives. N'insistons pas sur l'histoire de ce premier registre de la civilisation du Capital qui s'impose avec tellement de force qu'il obnubila presque complètement une révolution, tout aussi radicale : celle liée au cadre communautaire.

Regardons plutôt ce second registre lié à l'émergence de la civilisation du Capital. La constitution d'un espace économique détaché du cadre normatif brise ce dernier, le banalise. Mais qui dit banalisation, éclatement, ne dit pas disparition. En effet, l'expansion, l'universalisation du capitalisme et des logiques rationnelles est fondée, comme nous l'avons noté, sur un procès d'individualisation. Rappelons L. Dumont (1977) et sa convainquante démonstration du caractère individualiste de l'activité d'appropriation de la nature et donc des sociétés où prédomine l'activité économique. La prédominance de la sphère

économique métamorphose continuellement les individus-en-société en monades. Le capitalisme devra continuellement entretenir ou recomposer une sociabilité que sa logique immanente ne cesse d'atomiser. Mieux dit, parce que la rationalité capitaliste repose sur « la fin du social », sa survie même dépendra de sa capacité de se doter d'une réalité sociale. Alors, où la société bourgeoise puisera-t-elle cet espace politico-éthique historiquement nécessaire mais, par essence, extérieur à sa rationalité ? Et, quelle est la signification d'un cadre normatif nécessaire mais non lié organiquement au travail social ?

Sur la première question acceptons, pour le moment, la réponse d'Habermas (1978a : 110) : « les sociétés capitalistes ont toujours été dépendantes de conditions marginales culturelles qu'elles ne pouvaient engendrer d'elles-mêmes : elles vivent en parasites sur les réserves de traditions ». Bref, c'est l'ère culturelle dans les pores de laquelle le capitalisme est né qui fournira à la société naissante le matériau normatif sur lequel elle fondera sa sociabilité (féodalisme européen et plus globalement la civilisation judéo-chrétienne). Ainsi, par exemple, si on peut en déduire de la rationalité capitaliste un besoin d'État (le capitalisme collectif) on ne peut déduire l'espace que cet État doit recouvrir (l'ancien fief féodal, l'ancien royaume monarchique, l'espace monde). Encore moins peut-on saisir le caractère national des populations ainsi regroupées ou la forme du régime politique qui s'édifiera. B. Barrett Kreigel (1979) a bien démontré comment, dans son ascension, la bourgeoisie s'appuiera, contre les seigneurs féodaux, sur le pouvoir monarchique. L'État dont héritera la bourgeoisie européenne sera donc un État où le Monarque puisera, dans les sujets unifiés par dessus les fiefs féodaux, une souveraineté qu'il utilisait pour limiter le pouvoir de la noblesse. Ni le territoire recouvert par l'État-nation, ni le concept de souveraineté de la nation ne sont consubstantiels à la bourgeoisie. Au contraire, c'est sur les acquis de l'histoire de la monarchie européenne que l'essor de la bourgeoisie s'est réalisé, qu'elle a construit une légitimité qu'elle utilisera, après coup, contre la monarchie. C'est la monarchie qui définit l'espace du marché (État-nation) : non l'espace du marché qui a défini le territoire national.

De la même façon, le capitalisme a démontré sa compatibilité avec les formes les plus diverses de pratiques religieuses. L'éthique catholique, bouddhiste, musulmane, tout comme l'éthique protestante se sont

avérées tout aussi « communicantes » avec « l'esprit capitaliste ». La corrélation historique, établie par Weber, doit être prise dans son sens fort. Il s'agit d'une convergence utilitaire, non d'une convergence d'esprit qui mettrait en rapport une éthique religieuse « rationnelle » (ce qui est une contradiction dans les termes) et la rationalité capitaliste. Habermas (1978a : 110) souligne, avec justesse, que « l'éthique protestante, en mettant l'accent sur la discipline de soi, l'éthique professionnelle sécularisée et le renoncement aux gratifications immédiates, repose comme son pendant traditionaliste (l'obéissance spontanée, l'attitude fataliste et l'orientation vers des gratifications immédiates) sur des traditions qui ne peuvent se régénérer sur la seule base de la société bourgeoise ». Si une fraction significative des habitants des premières villes bourgeoises opta pour l'éthique protestante contre le catholicisme, ce n'est pas en raison de la « correspondance » des valeurs protestantes et des « valeurs bourgeoises ». C'est plutôt que le catholicisme « fût pendant des siècles le langage de couches sociales dominantes qui n'étaient pas bourgeoises » (LeFort 1978 : 125). La lutte contre les anciennes classes dominantes convergea avec la lutte contre la perception de certaines valeurs par le christianisme. Ailleurs, où cette connivence historique (l'identification du catholicisme avec les anciennes classes régnautes) n'existait pas, le catholicisme fut, tout autant que le protestantisme, la religion de la bourgeoisie européenne conquérante (l'Amérique latine et l'Afrique coloniale).

L'exemple de la « famille bourgeoise » est encore plus éloquent pour souligner l'inadéquation entre des pratiques normatives de la société capitaliste et sa rationalité immanente. Le modèle familial féodal est constitué sur l'unité organique entre les procès de production et les procès de socialisation. L'unité familiale est un centre de production et une entité politico-éthique. Les relations sociales hiérarchiques au sein de cette famille sont à la fois les modalités d'organisation sociétale pour s'approprier la nature externe (la terre) et les modalités de contrôle de la nature interne (l'être humain). Le patriarcat est le grand principe communautaire, la condition qui permet à certains individus de s'approprier la terre et qui définit, pour tous, les rapports avec celle-ci. Du serf qui exploite directement la terre, au seigneur qui se l'approprie, jusqu'au Roi qui règne sur elle, est reproduit le modèle du paterfamilias qui exploite, s'approprie et règne sur sa femme et ses enfants. Le capitalisme, en individualisant la production, brise la réalité



organique de la famille. Le « lien » capitaliste, fondé sur « l'échange d'équivalents » entre personnes autonomes, ne correspond pas au pouvoir hiérarchique de la famille patriarcale. La famille dans la société bourgeoise n'est plus la condition de la production. Pourtant, retranchée dans une fonction de socialisation, la « famille bourgeoise » maintient, malgré tout, pendant une longue période une hiérarchie fondée sur le patriarcat. Une telle permanence ne peut être appréhendée par le discours de la représentation. La « famille bourgeoise » (ou du moins ce qui fut considéré comme son prototype, la famille euro-américaine du XIXe siècle) n'est pas le résumé superstructurel de la rationalité capitaliste. Comme les autres pratiques idéologiques, cette fresque théâtrale bourgeoise est une grossière mascarade. C'est bien d'ailleurs parce que cette forme familiale n'est plus monopolisante qu'il est possible aujourd'hui de la discuter.

### **Banalité et démocratie : le capitalisme sauvage**

[Retour à la table des matières](#)

Le cadre communicationnel bourgeois n'est pas un dérivé nécessaire. Historiquement il s'est construit sur un pragmatisme de classe, sur un rapport utilitaire avec les traditions socio-culturelles. Cette constatation rend tout à fait pertinent l'intérêt de Gramsci pour les « pratiques résiduelles ». La bourgeoisie élabore son dispositif hégémonique en articulant dans un discours social total des pratiques politico-éthiques qui lui sont antérieures et qui s'opposent aux classes qui lui sont antagonistes. Faute de produire « spontanément » une réalité politico-éthique, une société où prédomine un cadre instrumental (la société bourgeoise) doit « provoquer » cette dimension éthique. La distance suggérée par le discours de la représentation entre le monde réel bourgeois (le travail - le mode de production et d'échange) et les pratiques idéologiques (l'interaction - les modes de socialisation) n'est donc pas factice : c'est la correspondance postulée qui l'est. Dans les faits, cette distance (le caractère contingent, arbitraire des pratiques culturelles) a un effet révolutionnaire : elle rend « discutable » le lien social. Autrement dit, l'éclatement du cadre communautaire ne signifie pas seulement l'utilisation pragmatique de celui-ci mais pose la ques-

tion de sa démocratisation. C'est à ce dernier élément que nous nous attarderons pour terminer cette section sur le discours bourgeois de la représentation.

Revenons à la naissance de la « sphère publique » décrite par Habermas (1978b). Si le discours de la représentation qui en émane est une grande illusion, l'idée qu'elle proposait avait toutefois une portée émancipatrice considérable. Des individus regroupés comme public voulaient faire usage critique de leur raison. Au départ, réservée à une dimension culturelle restreinte (les cercles littéraires), cette prétention sera étendue graduellement au pouvoir et visera à assumer toutes les fonctions politiques. Un public, de plus en plus vaste, niait le caractère « naturel » de l'organisation sociale et proposait de la discuter rationnellement. L'élargissement des discussions littéraires aux domaines de la politique, de la religion, de la morale publique ouvrira une critique de la monarchie absolue, de l'Église et de l'ensemble des pratiques d'intégration sociale traditionnelles. C'est contre le cadre idéologico-politique féodal qu'au départ cette tentative s'exercera. Ainsi l'idée démocratique, pensée sur le modèle de la sphère publique hellénique telle que livrée par la tradition philosophique grecque, pourra, pour un temps, être associée à l'émergence du capitalisme. Ce qui était historiquement un fait, mais n'impliquait pas un rapport organique entre bourgeoisie montante et démocratie. Pour reprendre l'expression de Maffesoli (1976 : 144), la réussite de cette bourgeoisie conquérante fut « d'avoir su intégrer et utiliser à son profit l'énergie créatrice de ce facteur de désagrégation sociale qu'était le progrès face à une société-traditionnelle ».

Car, encore ici, il faut bien voir que le décrochage du cadre communicationnel et du mode de production permet le discours démocratique ; il ne crée pas un espace démocratique consubstantiellement bourgeois. Expliquons-nous. Ce que réalise le capitalisme dans un premier temps, c'est l'effondrement du caractère communautaire de la société, le lien économique devenant, dans cette forme de production, le rapport suffisant entre les individus. Rapport suffisant au niveau de la rationalité immanente du capitalisme (logique structurelle) mais insuffisant pour assurer le fonctionnement de la société bourgeoise (logique historique). C'est dans ce sens que le capitalisme et les classes issues de cette logique doivent arbitrairement faire appel à des lo-

giques qui leur sont extérieures pour maintenir le lien social. Au lieu que la communauté soit une donnée première, considérée naturelle, elle devient le résultat d'une continuelle (re)construction. Le capitalisme transforme le registre communautaire en un vaste chantier qui doit modifier la trame sociale en fonction de ses intérêts. Dès lors que les fondements « naturels » des pouvoirs sont ébranlés et sujets à un travail, ils peuvent être socialement reconnus comme contingents. Toutes les formes de (re)construction du cadre normatif peuvent virtuellement surgir. Celui-ci peut être envisagé comme continuité historique, tout comme il peut être envisagé comme le résultat d'une libre discussion (l'idéal démocratique). La société ainsi produite est autant grosse de virtualités libératrices que de production des pires dominations. Elle fait naître, pour la première fois, des formes de solidarité consciemment construites par les individus, en même temps qu'elle invente les moyens les plus subtils pour assujettir l'individu. Autrement dit, autant elle pose la question de la démocratie, autant elle pose celle du totalitarisme.

Certes il est entendu qu'en autant que le cadre instrumental demeure fondé sur un rapport de domination, les virtualités émancipatrices du cadre socio-culturel ne peuvent se réaliser pleinement. Ces limites imposées par le maintien d'une domination n'impliquent aucun moment positif. Elles appuient au contraire l'idée selon laquelle le cadre culturel bourgeois peut accepter les aménagements les plus disparates en autant qu'ils soient traversés et soumis aux logiques instrumentales des classes dominantes. En fait, cette possibilité quasi illimitée du capitalisme de s'arc-bouter, selon l'intérêt pragmatique, conjoncturel, de classes, à des multiples formes de pratiques discursives, n'est que l'envers de la médaille de l'inexistence de matrices idéologico-culturelles-capitalistes-nécessaires. Un individu sans éthique n'est pas un individu qui transgresse quotidiennement l'ensemble des codes moraux, c'est un individu qui, au contraire, entretient avec ceux-ci un rapport essentiellement utilitaire. De la même façon, la prééminence du « rapport aux choses », de l'économique, inaugurée par la civilisation du Capital, ne signifie pas la disparition de l'espace éthique mais son éclatement. Aucune forme culturelle n'est nécessaire : toutes peuvent être utilisées... ou imaginées. Mais c'est aussi cette incompatibilité limite qui fait qu'aucune de ces formes culturelles ne réussit à se réaliser pleinement, à s'imposer comme pratique culturelle dominante

(dans le sens du rôle joué par la religion dans la société féodale). Le capitalisme utilise ces formes culturelles tout en les banalisant, il en conserve d'autres tout en les dissolvant. Comme le dit LeFort de l'idéologie dans la société bourgeoise (1978 : 305) : « elle assure la possibilité de tout dire, ou, pour user du vocabulaire contemporain, de tout récupérer jusqu'au plus subversif ».

« L'espace démocratique bourgeois » est exemplaire de ces effets sur le cadre communicationnel de la dominance du cadre instrumental. D'une part la (re)découverte par la bourgeoisie naissante de la tradition démocratique grecque est conséquence de la distance qui s'institue entre les motivations économiques qui gouvernent l'événementialité de l'espace bourgeois et les formes politico-culturelles dominantes de l'époque. L'autonomisation d'une sphère économique, comme l'a bien vu Hegel, arrache l'individu de son encastrage éthique et crée « l'être de besoins », un sujet économique autonome. De cette place, où les seuls liens effectifs sont les rapports instrumentaux engendrés par le Capital, le bourgeois acquiert une position périphérique lui permettant de jeter un regard autre sur le mode d'arrangement socio-politique. Plus rien n'est sacré, le pouvoir, l'organisation sociale, cessent, pour ces mutants créés par une sphère des besoins décrochée du socle communautaire, d'être considérés comme le résultat d'un ordre transcendant : ils perdent leur caractère « naturel ». Quand le social devient banal, on peut envisager de le modeler à sa guise. L'idée selon laquelle l'organisation de la cité peut être le résultat d'une discussion publique, comme l'idée du contrat social, de la définition d'un cadre juridique définissant les droits de tous les individus, trouvent un terrain fertile.

Le bourgeois, par sa situation de frontière, est « sensible » à cette idée démocratique qui, rappelons-le, n'émane pas de sa rationalité de classe et qui n'est pas, non plus, la création de la bourgeoisie comme classe. La souveraineté populaire et la lutte pour les droits sont, comme nous l'avons déjà souligné, des principes antérieurs au monde bourgeois nés du procès de désintégration de l'univers holiste féodal et sur lesquels la bourgeoisie s'appuiera pour assurer son ascension comme classe dominante. Si l'idée démocratique trouve au départ une réceptivité particulière dans le monde bourgeois, c'est la situation d'extériorité de la bourgeoisie au corps social féodal toujours domi-

nant et son atomisation qui permettent cette réceptivité : non son intérêt de classe. Cet idéal démocratique, la bourgeoisie, par ailleurs, ne réussira jamais à l'assumer. Il deviendra même, dans les faits, un accompagnateur gênant à son ascension, une réalité en contradiction avec le maintien d'une hiérarchie dans le monde du travail. D'une part, c'est sur la propriété privée, fondement de sa réalité de classe, que la bourgeoisie définira les limites d'accès à la discussion publique (voir, MacPherson, 1965). L'idée démocratique, d'une organisation sociale fondée sur une discussion rationnelle entre individus égaux recevait ainsi, concrètement, sa négation bourgeoise. L'accès à la propriété niait le principe de l'égalité naturelle des individus.

D'autre part, l'élargissement de l'espace capitaliste, en provoquant la dissolution des catégories politico-économiques traditionnelles (les strates, les états, les corporations), projetait de nouveaux sujets dans le monde des classes. Cette prolétarianisation (dans son sens premier de dépossession de l'identité sociale) ouvrait de nouveaux champs démocratiques. Les paysans premièrement à qui, dans la lutte contre les pouvoirs féodaux, on avait octroyé la possession de la terre, quand on ne les avait pas tout simplement transformés en main-d'oeuvre errante cherchant preneur pour les restes de leur humanité : leurs bras et leurs jambes. Mais aussi, les habitants des communes, des bourgs, les artisans, les femmes, subiront l'ébranlement de l'évidence d'un ordre politique « naturel ». Comme la bourgeoisie, au siècle précédent, ils seront propulsés dans une situation de frontière, ils deviendront les vagabonds d'un système de socialisation. Ils revendiqueront l'accès à la sphère démocratique. La constitution d'un espace démocratique fondé sur « l'individu possessif » ne pouvait souffrir l'insertion de ces hordes de gueux non propriétaires. Si la pensée politique bourgeoise continuera à réfléchir sur la démocratie comme représentation de « l'espace économique », les principaux représentants politiques de cette phase lutteront farouchement contre sa réalisation effective. Comme le souligne LeFort (1981 : 28-29), ceux-ci (les représentants de la bourgeoisie) :

ont vu dans l'instauration du suffrage universel, dans ce qui était, pour eux, la folie du nombre, un péril non moins grand que le socialisme. Ils ont longtemps jugé scandaleux l'extension du droit d'association et le droit de grève. Ils ont cherché à circonscrire le droit à l'instruction et d'une manière

générale à boucler à distance du peuple le cercle 'des lumières' des supériorités et des richesses. La démocratie que nous connaissons s'est instituée par des voies sauvages sous l'effet de revendications qui se sont avérées immaîtrisables.

Enfin, l'idée démocratique s'avérera non seulement en opposition pragmatique avec le pouvoir de classe de la bourgeoisie, mais la médiation d'un moment politique, d'une discussion publique, sous-jacente à ce projet, sera incompatible avec la prééminence de l'activité instrumentale et l'idée positiviste du politique comme machine simple à administrer les choses. L'émancipation de l'économique du politique et plus tard la prépondérance de la sphère privée des échanges et du travail signifient concrètement la primauté des relations utilitaires dans l'institutionnalisation du lien social. C'est bien cette idée que nous avons rencontrée dans la conception du marché, grand régulateur de la société chez Smith, ou encore dans le concept marxiste de réification visant à exprimer la chosification de toutes les relations sociales. Nous n'y reviendrons pas. Soulignons simplement que cette projection d'un capitalisme pur - un idéal type, une hypothèse limite - perçoit la société réalisée par celui-ci comme un vaste super-marché, un face-à-face permanent, un social uniquement médiatisé par les besoins marchands. Une telle société nie, dans son principe même, le moment politique postulé par la démocratie. Ce n'est pas la libre individualité de chacun qui, par l'acte politique, fonde la communauté : ce sont la propriété, les lois immanentes au marché, la main invisible. Le libéralisme politique, comme l'a bien démontré P. Rosanvallon (1981), en pensant la société politique comme marché, n'arrive pas à définir l'espace politique bourgeois ou l'État démocratique libéral. Il arrive, au contraire, à postuler la fin du politique et le non-État : le politique devenant une « machine » simple visant à harmoniser les lois « naturelles » du marché ; l'État, un appareil administrant des choses et non des êtres humains.

Le libéralisme politique (ou l'utilitarisme) est ce qui est le plus près d'une « idéologie-reflet » propre au capitalisme. Comme on vient de le voir, il ne produit pas une définition normative du politique, il accouche d'une conception essentiellement instrumentale. Il ne postule pas l'existence d'un espace où, démocratiquement, les normes et les valeurs sociétales sont définies ; il postule que le politique n'a pas à s'oc-

cuper de celles-ci - le marché réalise la morale, ou pour revenir à l'ignoble Mandeville, les vices privés créent le bien public. Si, ainsi, on arrive à une représentation superstructurelle de la rationalité immanente de la sphère bourgeoise, cette représentation n'est toutefois pas éthico-politique : elle est essentiellement technique, percevant le politique comme une simple machine administrative. Aucune théorie démocratique ne peut être déduite mécaniquement d'une société où le Capital résume le lien social. Le libéralisme et sa conception utilitaire de l'État annoncent la fin du politique comme espace de discussion sur le lien social. Il est une réaction tardive, un effort de récupération, face au danger de l'élargissement de l'espace public et une tentative de construire un discours légitimant la primauté du rapport aux choses (le marché) sur le rapport aux êtres (l'interaction). C'est bien, comme l'a démontré Halévy (1901 : 91 et ss), par exemple, parce que Goldwin n'était pas complètement un philosophe utilitaire, à l'opposé de Hume, Smith et Bentham, qu'il a pu opérer, au début du 19<sup>ième</sup> siècle, la fusion de l'idée utilitaire avec l'idée démocratique. Malgré cela, comme toute la tradition utilitaire, il ne put jamais proposer une conception démocratique de l'État. S'il refusait la vision libérale dominante de l'État instrument, c'était pour accoucher d'une théorie anarchisante du non-État, un social sans espace éthico-politique autre que la fusion des intérêts particuliers.

Mais il faut encore aller plus loin. Là même où le discours de la représentation parvient, par le libéralisme et sa conception instrumentale du politique, à élaborer une représentation superstructurelle de la rationalité immanente bourgeoise, il réussit peu concrètement à réaliser cette représentation. Le discours libéral du politique comme miroir de la production demeure, dans les faits, une grande illusion. L'espace politico-bourgeois ne fut jamais une morale publique réalisée par la juxtaposition de l'intérêt égoïste des individus. L'utilisation pragmatique des traditions politico-culturelles balkanise le cadre normatif, transforme son caractère organiciste en une myriade « d'organismes vulgairement dits privés » ; elle ne réussit pas à le faire disparaître. Mieux encore, l'effet dissolvant du capitalisme sur cet espace n'a pas comme résultat, à long terme, la dépolitisation de la société, la transformation du pouvoir politique en une machine administrative simple, régulatrice du rapport aux choses : cet effet dissolvant crée plutôt le besoin d'État. D'un État social, qui, pour parler comme Habermas, re-

politise des domaines de la vie quotidienne que la société bourgeoise avait confiés, ou plutôt abandonnés, à la vie privée. Le libéralisme théorique pense l'État minimal, voire le dépérissement de l'État, et sa transformation en simple appareil technique ; le libéralisme concret construit l'État moderne, « *boa constrictor* », espace de « solidarité provoquée » se substituant aux solidarités concrètes bannies. C'est ce passage du capitalisme sauvage à l'État social qui s'opère au début du 20<sup>ième</sup> siècle et sur lequel nous avons déjà eu, avec Gramsci, un premier éclairage.

Étonnant renversement des choses. Le capitalisme libéral ravale le cadre normatif de la société, privatise l'espace éthico-politique pour laisser libre cours à son utilisation pragmatique par les classes. La dénaturalisation du lien social qu'il opère crée une virtualité démocratique incompatible avec son fond : une société réglée par les stratégies et les règles émanant de la primauté de l'économique. Si le discours de la représentation, en présentant l'espace politico-idéologique comme reflet du rapport aux choses, tente d'évacuer la question politico-éthique et ainsi d'annuler l'élément subversif créé par l'idée de la démocratie, la pratique bourgeoise commande la repolitisation de cette société. L'État social s'édifie sur le manque de socialisation provoqué par la généralisation des logiques rationnelles par rapport à une fin. Voyons de plus près.

### **État social et désarticulation**

[Retour à la table des matières](#)

La généralisation massive du capitalisme et sa rationalité immanente culmine, à la fin du 19<sup>ième</sup> siècle, début du 20<sup>ième</sup>, dans une double crise de reproduction : économique et sociale. La première génération de marxistes, principalement R. Luxemburg (1976), ont bien perçu le volet économique de celle-ci. L'accumulation du capital est freinée par la disparition, sous l'effet de l'extension du mode de production capitaliste, des supports économiques que réalisaient les formes non-capitalistes, soumises mais non détruites. L'expansion impérialiste de la fin du 19<sup>ième</sup> siècle répond à cette nécessité, pour le Capital, de s'approvisionner en main-d'oeuvre et en matières premiè-



res, sous-payées, parce que réalisées sous des formes non-marchandes. Cette expansion vise à substituer l'économie traditionnelle des colonies à la connivence meurtrière (capitalisme-économie paysanne) qui avait jusqu'alors, dans les pays du centre, joué ce rôle de soutien. <sup>25</sup>

La réponse impérialiste à la crise de réalisation de la valeur n'est pas la seule. L'accroissement de la productivité et l'intégration par le biais de la consommation des ouvriers euro-américains ouvriront une place, par le biais de la consommation, à la classe ouvrière du centre dans les nouvelles modalités de réalisation de la valeur. Le fordisme et le keynésisme, dans leur versant économique, qui prendront une forme définitive autour de la crise des années trente par la constitution d'une « aristocratie ouvrière », donnent partiellement satisfaction aux revendications économique-corporatives de cette classe. Du moins, la charge de négativité contenue dans la revendication pour une plus grande justice redistributive, pour une participation plus forte des masses à la valeur marchande réalisée par le Capital, sera désarmée et pourra dorénavant être gérée fonctionnellement dans le cadre d'une négociation patronal-ouvrière (voir Buci-Glucksmann et G. Therborn, 1981, *Le défi social-démocrate*).

L'édification de l'État-providence, ou plutôt de l'État social, s'il participe à l'intégration économique des masses ouvrières euro-américaines à la société de consommation, répond plus fondamentalement à la crise des procès de socialisation qu'à celle des procès de production. En effet, l'intégration fonctionnelle des travailleurs à la réalisation de la valeur peut très bien se réaliser par une concertation capital-travail (un syndicalisme d'affaire). Elle nécessite un État régulateur, des politiques salariales ; elle ne nécessite pas un État organisateur. L'État social, organisateur du vivre ensemble, se construit sur la dissolution des espaces d'interaction ; il vise avant tout à donner une

---

<sup>25</sup> Pour un développement et un approfondissement de l'analyse des formes différentes prises par l'articulation du mode de production capitaliste et des modes pré-capitalistes, voir P.P. Rey (1978), *Les alliances de classes*. Ce texte présente aussi un intéressant rappel des débats entourant la compréhension, par les marxistes du début du siècle (Lénine, Luxembourg, flatter), de la genèse de l'impérialisme liée à la crise de la réalisation de la valeur.

réponse à la crise de l'organisation sociale, à l'insignifiance des médiateurs entre individus dans une société où le cadre normatif est balkanisé jusqu'à devenir inutile. Avant de pousser plus loin les conséquences de cet appauvrissement du tissu social provoqué par l'ascendance du capital sur l'ensemble de la société, regardons les modifications introduites par l'État social à *l'articulation classes/espace éthico-politique*.

Le capitalisme sauvage, la société de marché, avait cru pouvoir assurer son intégration sociale en privatisant les questions politico-éthiques : c'est-à-dire en laissant s'agglutiner, pour parler comme Hegel, les multiples « intérêts privés communs » en une myriade « d'organismes vulgairement dits privés » (Gramsci). Pendant toute la période du capitalisme concurrentiel, les masses prolétarisées feront, tout comme la bourgeoisie, un usage pragmatique des traditions politico-culturelles. Car dire que la société capitaliste ne produit pas de moment éthique, c'est dire que les classes qu'elle secrète (le prolétariat compris) n'en produisent pas non plus, ou encore, que la classe ouvrière n'a pas « spontanément » de revendications politico-éthiques. Toutefois, tant que la gestion de l'organisation sociale sera une affaire privée, les conflits de classes recouperont les conflits nés de la désorganisation du vivre ensemble. Ainsi, tout comme la bourgeoisie, dans sa lutte contre les classes dominantes du monde féodal, s'appuiera sur une lecture nouvelle des traditions culturelles résiduelles ou banalisées, la classe ouvrière fera de même dans sa lutte contre la bourgeoisie. Elle articulera à cette lutte les virtualités démocratiques nées du procès de dissolution des formes « naturelles » du vivre ensemble. Si le 18<sup>ième</sup> siècle avait vu naître, sur les séquelles du monde féodal, l'utopie démocratique, le 19<sup>ième</sup> siècle qui correspond à la prolétarianisation des masses paysannes verra la naissance, à partir des solidarités paysannes « inutiles », de l'utopie socialiste.

Rappelons simplement comment, par exemple, la « commune féodale » fut, tout au cours du 19<sup>ième</sup> siècle, un puissant ferment du projet socialiste. C'est sur cette commune idéalisée que s'échafauderont les projets démocratiques des socialistes utopiques, voire du communisme marxien. Les formes d'associations coopératives, mutualistes, fraternelles, qui furent les premiers regroupements ouvriers urbains, doivent plus à la solidarité paysanne qu'aux corporations de la fin du moyen âge. La revendication de l'autonomie de la classe ouvrière, de

l'usine aux ouvriers, etc., revendications dominantes, tout au moins dans la tradition anarcho-syndicaliste, sont des décalques de l'autonomie paysanne fraîchement acquise face aux seigneurs et du mot d'ordre séculaire « la terre aux paysans ». <sup>26</sup> Le projet socialiste est fondamentalement cette articulation entre la revendication économique (corporative) de la classe ouvrière et la lecture démocratique des traditions culturelles paysannes. Ce n'est pas en tant qu'êtres humains « rabougris par le capital » que la classe ouvrière associait à sa revendication économique une revendication éthique, c'est en tant que catégorie sociale dont les évidences culturelles venaient d'être ébranlées tout en demeurant assez rapprochées pour faire l'objet d'un projet social autre. Tant que le capitalisme par le biais de la consommation, excluait la classe ouvrière d'une participation effective à la société bourgeoise, et tant que sa socialisation était laissée à son initiative privée, les séquelles de culture paysanne « désormais libérées de leur efficace oppresseur » servirent de « mémoire collective » et s'articulèrent spontanément comme « nostalgie créatrice » à la revendication de classe. <sup>27</sup> La lutte des classes n'était pas essentiellement « économique-corporative », car les classes populaires puisaient dans ces traditions des valeurs autres qu'elles opposaient aux logiques rationnelles du Capital.

---

<sup>26</sup> Voir à ce sujet l'analyse de A. Gorz, dans *Adieux au prolétariat* (1979). C'est tout l'aspect « positivité » mais aussi « altérité » de la revendication ouvrière qui est soulevé ici. La classe ouvrière propose un projet autre de société et ne se limite pas à des revendications économique-corporatives en autant que sa situation de classe soit enchassée dans des valeurs d'usage. C'est donc pour A. Gorz la situation de « non-classe » qui procure l'alternative et non la position dans la structure du travail.

<sup>27</sup> Nous empruntons à J. J. Simard (1979 : 139 et 1981) cette idée selon laquelle la culture traditionnelle bannie est réinterprétée et proposée comme modèle utopique de société. Son analyse concerne les mouvements régionaux et il n'est pas certain qu'il accepterait l'extension que nous faisons subir à la notion de « nostalgie créatrice ». Pour nous toute dimension éthique contenue dans les luttes que fait naître la modernité est une construction, une lecture critique de la tradition. On n'a besoin pour s'en convaincre que de se rappeler comment chaque mouvement social sent le besoin d'inscrire ses luttes en rapport avec un âge d'or : que ce soit le communisme primitif, la société matriarcale, l'écologie des sociétés primitives. Cette idéalisation du « passé mort » ne doit pas être perçue comme une simple « nostalgie » mais aussi comme un « désir » d'une société autre.

Ainsi la gestion privée (de classe) des procès de socialisation permettait-elle que l'interrogation sur le vivre ensemble et les problèmes de justice redistributive se présentent sous un front uni. La bourgeoisie ne s'y trompait d'ailleurs pas. Les oeuvres de bienfaisance, les campagnes de moralité publique, l'organisation de la police, le développement des pratiques de surveillance et d'enfermement, les luttes contre le vagabondage (les variantes privées de ce qui deviendra la politique sociale de l'État) sont des tentatives d'éradier, sous toutes ses formes, le mal qui naît d'une sociabilité débridée. La culture populaire (en fait, les restes des traditions paysannes) sera l'ennemie que cette tentative « privée », bourgeoise, tentera de contenir. <sup>28</sup>

Malgré ses dysfonctions, aussi longtemps qu'elle sera alimentée par des logiques sociétales autres, la socialisation bourgeoise réussira, tant bien que mal, à assurer une gestion privée de la reproduction sociale. Autrement dit, non seulement le capital reposait-il sur l'apport de valeur réalisée dans une économie non marchande mais la civilisation bourgeoise, dans son ensemble, reposait sur des procès de socialisation inhérents à des logiques extérieures. La proximité historique d'une cohérence sociétale (d'une organisation sociale communautaire), malgré son éclatement en multiples associations éparses, non seulement fournissait aux classes en lutte la matière première d'une reformulation du lien social mais participait à la reproduction culturelle de ces groupes. La privatisation de l'économie domestique et le fait de confiner les femmes à cette tâche s'inscrivaient dans ce même processus : le domaine familial ne réalisait pas uniquement une production non marchande sur laquelle reposait la valeur marchande ; il maintenait des agents spécialisés dans l'entretien et la transmission de valeurs culturelles que le capital était incapable de produire. Cette constella-

---

<sup>28</sup> On pense ici aux études de Michel de Certeau (1976) sur les tentatives de régularisation de la culture populaire, comme celle de Foucault (1978) sur la naissance d'un savoir spécifique à la délinquance. Le travail de P. Meyer, *L'enfant et la raison d'État* (1977) pour ce qui concerne le contrôle des familles, celui de J. Attali, *L'ordre cannibal* (1979) en ce qui concerne le contrôle des corps présentent d'autres exemples de cet effort, d'autant plus évident que le 19<sup>ième</sup> avance, d'une tentative de régulariser une société civile démontrant de plus en plus sa réalité chimérique. Une brève mais excellente synthèse des travaux s'intéressant à l'histoire de la culture populaire est présentée par R. Laplante : « Sur la notion de culture populaire » (1982).

tion, l'existence d'une réalité politico-éthique entremêlée au maintien de larges secteurs non-capitalisés et disponibles aux classes, masquera pour un temps le caractère asocial de la civilisation bourgeoise et rendra crédible le discours de la représentation, même sous sa forme critique de l'idéologie-reflet des classes (culture ouvrière comme fondement éthique du socialisme). Ce qui n'était qu'une conjoncture historique, une articulation permise par la privatisation du social, sera érigée en théorie du rapport entre les instances économiques et politico-idéologiques.

C'est l'articulation entre les luttes nées de la crise de la désorganisation sociale et celles nées de la crise de l'exploitation économique que le développement de l'État social et la participation fonctionnelle de la classe ouvrière au Capital remet en question. Par sa généralisation, le capitalisme épuise les réserves de traditions et laisse littéralement nu le travailleur face au Capital. Plutôt, une société où la valeur marchande tend à s'universaliser est une société qui demande à l'État de pallier aux solidarités que la rationalité des procès de production est incapable de produire et que la tradition, trop faible, ne peut plus assumer. Plus se simplifie le social, plus l'interaction entre individus est le fait de rapports essentiellement utilitaires et plus la demande de « socialisation provoquée », de « solidarité étatique », de construction du lien social selon « des stratégies et des règles » devient forte. L'État doit « créer » les espaces de socialisation, nécessaires, mais non réalisés. Maffesoli (1976 : 274) exprime ce procès correctement lorsqu'il dit : « pour lutter contre la faiblesse issue de l'atomisation, l'étatisation remplace la solidarité collective par une sécurisation constante et, pensons-nous, 'abstraite', qui fait de chaque individu le mouton bêlant d'une grégaire solitude ».

La substitution d'une gestion de classes à une gestion étatique de la sociabilité ou, mieux dit, la constitution, à partir de la myriade « d'organismes vulgairement dits privés » héritée du capitalisme libéral, d'une hégémonie d'État, est redevable à l'appauvrissement du tissu social. Toujours en empruntant une image à Maffesoli (1976 : 240), cette substitution peut être perçue comme « un sursaut centralisateur qui veut réaliser arbitrairement la solidarité oubliée ». C'est ce que la sociologie, depuis Durkheim, traite sous le vocable de comportement anomique des sociétés modernes. L'État social se construit sur l'effa-

cement des pratiques significatives ; il s'édifie non pas « contre la société » ou « contre la nation » mais sur le manque de société ou sur le manque de nation.

Mais l'État ne produit pas « d'interactions symboliques » : il est un appareil, pour revenir à Habermas, fondé sur l'activité instrumentale, rationnelle par rapport à une fin. Il peut être soumis à un cadre communicationnel, au mode socio-culturel : il ne reçoit pas son principe instituant des règles morales de l'interaction. Tout comme les classes à l'époque bourgeoise de la gestion privée du social, l'État doit recourir à une trame sociétale dont il n'a pas, au départ, la maîtrise. À l'encontre de celles-ci toutefois, la sécheresse du terroir sur lequel il doit travailler l'oblige à procéder à un véritable labourage des formes les plus diverses de la sociabilité. Le système politique se voit confier la tâche de chercher dans le musée des procès de socialisation les formes culturelles susceptibles de répondre au manque de socialisation. « L'interaction » étatique va exhumer les traditions politico-éthiques pour les présenter rationnellement comme modèle normatif de comportement. Sous l'État social on ne chasse plus la culture populaire, source du désordre : on laboure son terrain pour qu'elle puisse servir de sillons aux « sujets » de la socialisation.

L'exemple type est certes la tradition d'organisation communautaire américaine, à la base de toute la conception nord-américaine du travail social, tradition qui vise la réorganisation sociale des milieux urbains populaires sur le modèle idéalisé de la communauté rurale ou de la « small town » de l'Amérique puritaine des petits producteurs du 18<sup>ième</sup> et du début du 19<sup>ième</sup> siècle. Cette réalité, complètement asséchée de tout son efficace par l'industrialisation et l'urbanisation, sera offerte autour des années trente à la masse des immigrants urbains comme réponse à la désorganisation sociale.<sup>29</sup> Plus généralement, l'ensemble des relations inter-personnelles qui ne peuvent pas être présentées comme rapport strictement utilitaire, autant la famille comme trame fondamentale de la socialité, la vie communautaire, l'identité ethnique ou nationale, deviennent l'objet de ce tamisage so-

---

<sup>29</sup> Voir à ce sujet J'analyse qu'en fait Meister : « L'associationnisme américain », *Vers une sociologie des associations* (1972).

cio-historique et sont retransmises, de façon savante (socialisation provoquée), par les appareils techniques : écoles et mass média.

Cette repolitisation de la sociabilité n'est pas un retour à une forme de société pré-bourgeoise où « vie éthique » et « vie concrète » forment un corps. La sociabilité étatique est un « simulacre », une « simulation », pour parler comme Baudrillard (1973, 1978). C'est bien parce que l'utilisation pragmatique par les classes des pratiques normatives, propres à la socialisation sauvage, ne fonctionne plus que l'État doit compenser. Mais le substitut étatique est essentiellement instrumental, c'est une activité rationnelle par rapport à une fin, c'est « la technique et la science comme idéologie » qui recompose le cadre normatif. L'État « investit », effectue un traitement administratif des domaines de socialisation qu'on avait jusqu'alors laissé se déployer « librement » ou « privément ». En fait, l'État social n'est que l'extension d'une tendance inhérente dès la naissance du capitalisme et de sa rationalité immanente. L'utilisation pragmatique du cadre normatif éclaté est simplement poussée à son extrême, jusqu'à être enlevée à l'arbitraire des classes et présentée de façon herméneutique comme totalité systémique. La repolitisation des pratiques culturelles est donc l'envahissement par la rationalité étatique de tout l'espace sociétal, il n'est pas le retour à la « démocratie des non-libertés » : la correspondance entre les procès de socialisation et les procès de production.

Le mérite des suggestions gramsciennes sur celles d'Habermas ou encore de Baudrillard, auxquelles nous venons de faire référence, est d'avoir perçu que cette étatisation, ce vaste procès d'uniformisation et d'homogénéisation n'est qu'une tendance. Cette logique du pouvoir de se présenter comme système est fautive. La prétention de l'État à se substituer aux sociabilités ne signifie pas « la fin de la démocratie » (Habermas) <sup>30</sup> ou, plus radicalement, « la fin du social » (Baudrillard

---

<sup>30</sup> Habermas assimile à tort, à notre avis, le caractère anti-démocratique pris par le libéralisme bourgeois du 19<sup>ème</sup> siècle au désamorçage de toute fonction critique de la sphère publique. Autrement dit, pour lui, l'aspect démocratique de cet espace n'est le fait que de la période ascendante de la bourgeoisie ; après on assisterait « au déclin de la sphère publique bourgeoise » (1978b : 183 et ss). Une telle position implique un lien organique entre la démocratie et une situation de classe (celle de la bourgeoisie ascendante). Nous croyons au contraire que la démocratie n'est pas un phénomène de classe, qu'elle naît plu-

1978). C'est le Pouvoir qui tente de se présenter comme UN, la réalité, loin de là, n'accepte pas cette unidimensionalité. L'idéologie bourgeoise de la représentation s'avérait dans les faits une « illusion » : la rationalité systémique de l'État l'est tout autant. Si l'État social doit effectuer d'en haut, sur une aussi vaste échelle, un travail constant et quotidien sur le social, c'est bien parce que, d'en bas, de la société civile, se (re)construisent constamment et quotidiennement des pratiques normatives irrationnelles face à la logique étatique.

Ne l'oublions pas, c'est sur le manque de socialisation que s'édifie l'État social. Manque de socialisation qui ne signifie pas absence de socialisation mais plutôt trivialisation des procès de socialisation, développement débridé d'une pluralité de formes culturelles qu'aucun pouvoir privé ne réussit vraiment à contrôler. Autrement dit, le modèle unidimensionnel qu'il propose est corrélatif du potentiel explosif d'individus, disponibles à toutes formes de sociabilité parce qu'atomisés. Le tout-à-l'État est la contrepartie de la virtualité démocratique que fait naître ce procès de désencastrage. Ainsi, la nécessité, par l'État, de continuellement (re)construire les pratiques normatives exacerbe la perception du caractère aléatoire, contingent du vivre ensemble. Comme les alternatives normatives, présentées de façon savante, s'appauvrissent par l'effet même de leur technicisation, l'intervention étatique est un continuel recommencement qui politise tous les domaines autrefois privés. Ainsi l'État n'a-t-il pas fini de proposer une nouvelle éthique que celle-ci est remise en question. Qu'il s'agisse des normes concernant la socialisation et l'éducation des enfants, de celles régissant la famille, la sexualité, les modèles de sociabilité urbaine

---

tôt d'un procès plus général d'ébranlement des évidences sociales, de rupture du corps social, procès qui marque toute la modernité. Ainsi, la fin de la « démocratie bourgeoise » ne signifie pas la fin de la démocratie. D'autre part, la position d'Habermas sur le « déclin de la sphère publique » est liée à sa vision pessimiste de la modernité, vision en grande partie redevable aux événements historiques (le nazisme) qui ont présidé à sa formation intellectuelle. Cela le conduit à accepter comme vraie « l'hypothèse-limite » du projet rationaliste d'un contrôle absolu sur le social, et J'empêche, comme nous le noterons plus tard, de percevoir dans la société-civile contemporaine le maintien d'un questionnement démocratique. Ce n'est, en effet, que tardivement (Habermas 1981) qu'il amorce une réflexion sur le contenu critique des nouveaux mouvements sociaux.



présentés par les urbanistes, l'éthique du travail, les relations inter-ethniques et inter- raciales, ces normes apparaissent des modes sujettes à l'élaboration d'une nouvelle lecture savante ou rejetées dans les faits par les pratiques quotidiennes. Mais chaque recommencement, chaque (re)labourage du social, chaque intervention de l'État au sein de la famille, des communautés, des groupes ethniques, chaque nouvelle politique visant à rationaliser les pratiques sexuelles, les rapports parents-enfants, les identités régionales, ethniques ou nationales, provoquent un nouveau questionnement sur le sens de l'interaction (l'intersubjectivité est dorénavant intégrée à un procès dialectique). Le caractère « a-historique » que la logique scientifique veut donner à l'intersubjectivité est continuellement ébranlé. L'excroissance étatique allume de multiples foyers d'interrogations sur le vivre ensemble. Chaque nouvelle redéfinition, d'en haut, du rôle et de la place de ces agents dans la construction de l'ordre social fait naître un mouvement social qui réagit, propose des alternatives, enclenche un procès de reconstruction sur de nouvelles bases de ces mêmes comportements normatifs. La position de frontière, de vagabond, qui marquait la transition des catégories politiques (les états du Moyen Age) aux catégories économiques (les classes du capitalisme) est non seulement généralisée à des catégories de population longtemps exclues de la valeur marchande (les femmes, les habitants des régions périphériques, etc.) : elle est inscrite dans chaque citoyen et continuellement reconstruite par le travail incessant des logiques instrumentales sur la sociabilité.

L'État social n'est pas la fin de la question démocratique mais son exacerbation. Certes, il est le prolongement et l'intensification de cette nécessité des classes, nées des procès de production, de nier l'autonomie des pratiques communicationnelles et leur prétention à être l'espace où se définissent les normes et les valeurs auxquelles ces procès seront soumis. Certes, à l'encontre du 19<sup>ième</sup> siècle, l'État social effectue une désarticulation entre les questions relatives au vivre ensemble (les luttes démocratiques) et les questions relatives à la production (les luttes de classes). Car, d'une part, l'intégration fonctionnelle de la classe ouvrière brise le caractère « spontané » des liens historiques qui s'étaient tissés entre son intérêt corporatif et une lecture critique du lien social : la dimension démocratique de sa revendication s'estompe ou du moins ne va plus de soi. D'autre part, l'étatisation des pratiques non-natives, la déprivatisation du lien social, si elle étend

potentiellement le questionnement démocratique, affaiblit encore plus la corrélation entre situation de classe et place dans les procès de socialisation. Mais « l'idéal-type » de l'État social, son « hypothèse limite », sa « logique totalitaire », ni à l'Est, ni à l'Ouest, ne réussissent à détruire la « logique démocratique », l'idéal autogestionnaire de la pluralité des espaces par lesquels sont façonnées les façons de vivre ensemble. Si la revendication d'autonomie apparaît éclatée, inscrite dans une pluralité de mouvements sociaux, si elle manque d'un principe unificateur que lui procurait son articulation à la classe ouvrière, elle n'en acquiert pas moins une autonomie nouvelle et une plus grande centralité. « On ne peut pas choisir la forme de guerre qu'on veut » disait Gramsci. La désarticulation produite par l'État social entre l'intérêt économique-corporatif des classes populaires et l'intérêt démocratique des masses demande de reformuler le projet socialiste, c'est-à-dire le caractère prééminent des conflits liés au procès de production sur les conflits liés au procès de socialisation. C'est cette question qui était au cœur des premières reconnaissances d'une société civile et c'est encore cette question que posent les néo-mouvements sociaux.

La société civile ou la chimère insaisissable  
Essai de sociologie politique

## Conclusion

---

### Société civile, démocratie et mouvements sociaux

En quelque sens qu'on examine ce bizarre problème, on n'y découvre qu'une solution qui est la nécessité d'un ordre social compatible avec le développement des passions, et l'urgence de chercher ce nouvel ordre dont la théorie enfin découverte voue au ridicule tous les sophistes qui ont révoqué en doute son existence pour se dispenser d'en faire la recherche.

Charles Fourier

[Retour à la table des matières](#)

« Idée vague ou concept élaboré, la société civile est fille des révolutions » (Fossaert 1981 : 137). Historiquement, l'idée se développe lorsqu'on tente de lire laïquement (avec désenchantement dirait Weber) la signification des révolutions libérales bourgeoises. Son élaboration suit les contours géographiques de l'effervescence bourgeoise : le concept apparaît en Angleterre au seuil de la modernité capitaliste, se transporte et se déploie en France à la veille de la Révolution française, s'éteint pour la première fois en Allemagne au début du 19<sup>ième</sup> siècle, après avoir, là aussi, accompagné l'entrée tardive de cette région dans l'ère des révolutions bourgeoises. La Révolution russe de 1917 et les contre-révolutions fascistes des années trente à l'Ouest font renaître, tout en le modifiant, le concept. Courte carrière : l'idée est

aussitôt remise suite à la dégénérescence totalitaire de la « première révolution socialiste » et suite à la nouvelle hégémonie bourgeoise créée par l'État social en Occident. L'ébranlement politique des années soixante, qui correspond, à l'Ouest, à la crise de l'État social (l'épuisement du compromis socio-démocrate) et à l'émergence des néomouvements sociaux (mai 1968 est le prototype) et, à l'Est, à la crise de l'État totalitaire et à la naissance d'un mouvement anti-totalitaire (Prague 1968 - Pologne 1981), actualise le concept.

De quoi s'agit-il ? Ou plutôt, selon notre questionnement initial, peut-on dégager de ces multiples contorsions une ou des matrices communes ? Nous croyons que oui. Premièrement, il s'agit, partout, d'une discussion autour d'une chose : la tentative de définir l'ensemble des solidarités normatives qui assurent le lien social, l'interaction. Bref, *la convivance*. Deuxièmement, d'un espoir : l'idée selon laquelle cette convivance puisse être autre chose qu'une détermination ou qu'un dérivé des lois historiques ; qu'elle puisse être le résultat d'une libre association des individus. Bref, *la démocratie*.

## **Sur la convivance**

[Retour à la table des matières](#)

Résumons. Sous le premier volet (la convivance) la civilisation du capital nous est apparue, ou plutôt, est apparue à ses lecteurs, dès le départ, comme une grande déchirure. À l'unité organique des sociétés pré-bourgeoises, à la prééminence d'un cadre symbolique façonnant leur caractère holiste, la modernité s'est laissée voir sous l'aspect d'une myriade « d'organismes vulgairement dits privés » dont chacun est porteur d'une parcelle du vivre ensemble et fait valoir un « intérêt social » spécifique. La communauté est rompue. Subsistent des communautés : bref, une société civile. L'image de la chimère est encore la plus juste pour saisir cette civilisation. L'espace politico-éthique bourgeois est un amalgame hétéroclite, un bricolage de diverses pratiques de sociabilités. Ni cœur, ni corps, ni tête, ni membres réellement distincts : des « organismes » greffés les uns aux autres, dont l'importance et les fonctions varient selon les conjonctures historiques. Tous les efforts d'une sociologie pour appréhender cette réalité comme un

grand code moral ne réussiront pas à donner de réponses plausibles. Ces efforts d'ailleurs sont le signe évident d'une mutation profonde : le social ne fait plus sens, il faut l'élaborer scientifiquement. La contradiction est patente : la cohésion morale, postulée à la base du vivre ensemble, n'est plus vécue comme Sens par les sujets lorsqu'elle doit faire l'objet d'une recherche théorique ou d'une construction suivant le cadre rationnel propre aux sciences.

Insaisissable s'avère être la cohérence ou l'unité d'ensemble de la sociabilité moderne. Plutôt, les plus pénétrantes analyses de la modernité n'ont pu la saisir que par le procès d'hégémonie ; c'est-à-dire, que la cohérence de cette société ne peut être perçue qu'à travers la coloration, imposée par les logiques rationalisantes du Capital et de l'État, coloration qui continuellement recouvre la chimère et donne l'impression d'une même texture. L'analyse de l'espace culturel bourgeois, en terme d'idéologie-reflet, exprime effectivement cette impuissance à saisir l'essence normative de cette réalité autrement que sous son aspect dérivé des systèmes instrumentaux - « les nuages de l'idéologie et de la politique ». Ce qu'on explique alors, faute de pouvoir saisir la chimère, est le procès d'homogénéisation, de standardisation culturelle, opéré quotidiennement par le Capital et par l'État. Il faut se rendre compte que cet effort n'est que la conséquence de l'éclatement social propre à cette civilisation et non, comme les marxistes fondateurs l'envisageaient, la dissolution de l'intersubjectivité. Parce qu'elle n'est pas sa création (si elle l'était elle lui serait par essence soumise), le Pouvoir n'a pas le choix : il doit continuellement travailler la chimère pour la rendre acceptable. Autrement dit, il n'a de cesse de faire taire (d'investir) une société-civile débridée qui ne lui est pas consubstantielle et qui n'est pas, non plus, une superstructure idéologique nécessaire.

## **Sur la démocratie**

[Retour à la table des matières](#)

La chimère n'est pas uniquement un monstre difforme. Son polymorphisme est trop apparent, sa réalité bigarrée lui enlève tout caractère « naturel » : elle est alors perçue comme un être mythique,

comme une création du cerveau des vivants. Un cadre communicationnel éclaté ébranle les évidences : la société civile apparaît dénaturalisée. Le bricolage culturel structurant la chimère dévoile le caractère historique de celle-ci. Il ouvre la voie à une perception du social comme quelque chose d'arbitraire, de contingent, de discutabile.

Sous ce second volet la société civile n'est pas séparable d'une idée - la démocratie. Très tôt, après le premier effroi, le concept est associé à la capacité d'auto-crédation des individus et des collectivités. Pour reprendre l'expression de J.J. Rousseau, « la société civile a littéralement pour objet de reconstruire l'homme, d'en faire un homme nouveau ». On comprend ainsi pourquoi l'idée est fille des révolutions. Les grandes perturbations sont toujours des lieux où la chimère est nue. Dit plus savamment, les périodes révolutionnaires sont des moments de crises hégémoniques, des moments où les mécanismes d'assujettissement des individus sont rompus et où la société civile se remet à parler au pouvoir. Elle s'active alors, au nom des multiples trames de solidarités élémentaires, de la gamme infinie des formes politiques primaires qui, momentanément libérées des forces qui habituellement les enserrrent, les contrôlent, les tiennent en tutelle, tentent de proposer de nouveaux arrangements du lien social.

Dire cela, c'est affirmer que la société civile est nécessairement plurielle et que la démocratie n'est rien d'autre que l'affirmation de cette pluralité. La société civile est le lieu de l'expression du multiple, de la variété des formes de vie engendrées dans et par la convivialité, contre l'Universalisme nécessaire à des sociétés fondées sur la valeur d'échange ou la logique étatique. Par sa genèse même, la société civile est éclatée, compartimentalisée, fragmentée en une myriade de « pouvoirs épars ». Historiquement elle n'a acquis une homogénéité qu'à travers l'action des groupes issus des procès de production (les classes). Elle présente un front uni, avons-nous dit, en autant qu'elle soit soumise, idéologisée, hégémonisée. Mieux dit, c'est lorsqu'elle s'est tue, pour laisser parler les intérêts economico-corporatifs, qu'elle parut unifiée. Ou encore, étouffée par les logiques rationalisantes, empêchée de questionner les valeurs sous-jacentes au lien social, elle perd toute possibilité d'exprimer sa pluralité, elle devient « forteresse ».

L'exacerbation récente des conflits touchant « la grammaire des formes de vie », l'émergence des néo-mouvements sociaux, est significative de ce dilemme. Que ce soit sous la forme d'une remise en question des rapports hommes-femmes (la gestion patriarcale du vivre ensemble) ; ou sous la forme de mouvements d'identités communautaire, ethnique ou nationalitaire (la remise en question de la gestion étatique du vivre ensemble) ; ou sous la forme d'un questionnement plus direct des logiques rationalisantes et productivistes (écologiste, autogestionnaire, anti-technocratique), les différents mouvements qui expriment ces questions éthiques acquièrent une plus grande présence au prix d'un éparpillement des luttes contre la domination. Comme le soulignent nombre d'analystes <sup>31</sup>, l'émergence au cours des dernières décennies de nouveaux sujets politiques s'accompagne d'une crise profonde de la forme-parti : c'est-à-dire de la centralité, dans l'organisation politique des luttes sociales, d'un grand Parti de masse faisant la synthèse, autour d'un Sujet unique, des multiples intérêts présents dans le social. Ainsi, la crise de légitimité de l'État social, ou, pour parler comme les intellectuels de la « trilatérale », « l'ingouvernabilité des démocraties occidentales » <sup>32</sup>, ne préside aucunement au renforcement, à gauche, des grands appareils politiques ou syndicaux. Au contraire, ces appareils sont secoués tout autant par une perte de légitimité, une ingouvernabilité de l'opposition. Face aux remises en question des écologistes, des pacifistes, des tiers-mondistes, des féministes, des régionalistes, ils ne peuvent plus prétendre être le seul vecteur ou le vecteur principal des transformations progressives. Une société civile qui se met à parler refuser tout porte-parole, tout principe unificateur, qu'il soit celui de la logique rationalisante de l'État social ou de la logique utilitaire de la classe ouvrière, de ses appareils et de son Parti.

<sup>31</sup> On pourra se référer aux nombreuses interventions présentées dans *La gauche, le pouvoir, le socialisme* et rassemblées par Buci-Glusksmann (1983).

<sup>32</sup> Les limites à la démocratie et la nécessité de rétablir un consensus pour sauver les « démocraties occidentales », deux grands constats des intellectuels de la trilatérale, sont bien le signe d'une opposition fondamentale entre démocratie, pluralisme et libéralisme. Comme au 19<sup>ème</sup> siècle, les libéraux ne pensent pas la démocratie mais tentent continuellement d'en limiter l'accès et les excès (voir, *The Crisis of Democracy*, Crozier 1975).

La question ne peut être évitée. La réalité chimérique de la société-civile, la multiplicité des intérêts qui en émanent n'interdit-elle pas la création d'outils politiques assez puissants pour réaliser des transformations significatives ? La prise en compte de la société civile conduit donc, nécessairement, à la question du socialisme à construire et des moyens politiques pour sa réalisation.

Posons quelques jalons du problème à la lumière des considérations qui ont précédé.

### **Sur le socialisme et son éthique**

[Retour à la table des matières](#)

Plus que le seul « terrain de la découverte du jeune Marx », la réflexion sur la société civile nous conduit au coeur du grand défi de la modernité. Penser et créer la société comme auto-institutionnalisation du vivre ensemble, comme construction pluraliste au sein de la société civile de la subjectivité des individus-en-société, voilà le creuset sur lequel s'échafaudèrent les utopies libérales et socialistes. Une société construite sur les « doux noeuds de l'amour et de la bienveillance » disait le jeune A. Smith ; un espace où tous les sens humains, « la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, la pensée, la contemplation, le sentiment, la volonté, l'activité, l'amour ... et non seulement le sens de l'avoir » seraient constitutifs de la communauté, disait le Marx pré-scientifique. Bref, selon l'heureuse expression de Fourier, un lien social qui ne serait rien d'autre que le résultat des « passions composées ». <sup>33</sup> Ce rêve d'une société civile émancipée, n'y revenons pas, nous avons associé la possibilité de sa naissance à la banalisation de l'intersubjectivité face à la prééminence du cadre instrumental. Il fut celui de la période ascendante de la bourgeoisie, avant que l'économie politique réduise la représentation du social à un rapport utilitaire (le vieux Smith) et avant que la sociologie tente vainement, par la démarche scientifique, de réintroduire un cadre symbolique comme dimension centrale dans l'explication de la sociabilité bourgeoise : faire des

---

<sup>33</sup> Voir sur le modèle fouriériste, H. Desroche (1975), particulièrement, Chapitre II, « Le modèle rêvé ».



sciences sociales, selon l'intuition de Durkheim, la religion des sociétés sans religion.

Ce rêve, après coup, n'est demeuré vivant que dans la gauche, transformé toutefois par la lecture « positiviste » de Marx. On se réfère ici à la critique marxienne fondamentale des théoriciens libéraux et des « socialistes utopiques ». La société civile, nous a-t-il dit, s'est avérée trop fragile pour accoucher d'un tel rêve. La chimère est manipulable et manipulée. Marx perçut rapidement que, laissée à elle-même, la société civile fut envoûtée par les catégories du Capital (réifiée) et, plus tard, par la logique rationalisante de l'État, ce *boa constrictor*. Devant le constat de cette fragilité, son jugement fut sans appel. Il faut retarder l'avènement d'une autogestion généralisée fondée sur les subjectivités de la société civile, jusqu'au moment où sera détruite la dernière médiation qui empêche leur libre épanouissement. La civilisation, ou plutôt la non-civilisation du Capital, prépare le lit pour la réalisation de cette tâche : elle brise toutes les voiles de la sentimentalité pour ne laisser subsister que le vil paiement comptant. Briser cette dernière barrière (la médiation des catégories du Capital) et surgira l'avènement d'une société où selon les mots du *Manifeste* : « le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous ». Nul plus que Marx, comme l'a bien démontré Rosanvallon (1979), n'a poussé aussi loin l'utopie libérale d'une société fondée uniquement sur la subjectivité inscrite au sein de chaque individu. Sa critique du libéralisme est justement que cette subjectivité ne peut se réaliser tant qu'elle demeure médiatisée par le Capital, et non pas que le projet libéral soit une dangereuse négation du moment politico-éthique (Nous y reviendrons).

On le sait aujourd'hui, les régimes qui ont détruit la médiation utilitaire des catégories du Capital n'ont pas provoqué la reviviscence de la société civile. Ils ont plutôt (re)créé une médiation centrale enserrant encore plus celle-ci. Ainsi que l'a démontré le dissident Zinoviev (1981), « le communisme comme réalité » renoue avec une régulation sociale de type organique, communautaire. Marx dirait face à cette réalité, l'individu dans cette société doit être « accroché à sa communauté comme une abeille à son essaim ». Une telle société holiste est l'exact opposé d'une société civile émancipée : elle est littéralement la « démocratie des non-libertés » (dixit Marx).

Les raisons de ce « revirement » commencent aussi à être connues. L'histoire du concept de société civile nous en révèle quelques-unes. En ne reconnaissant pas que la civilisation du Capital n'a pas détruit le cadre communicationnel mais l'a fait éclater en multiples espaces politiques, le marxisme s'empêchait de penser le moment politico-éthique. En rejetant la société civile dans les nuages de la politique et de l'idéologie, en ne lui reconnaissant aucune réalité concrète, le marxisme refusait d'arc-bouter la lutte des classes à un espace éthique, Ou plutôt, cet espace éthique ne pouvait être donné que prospectivement : par les lois de l'histoire, par la théorie qui en rendait compte, par le Parti qui était le porteur de cette théorie, par l'avant-garde qui était l'interprète des pratiques conformes au Sens de l'histoire.

À la fois, la praxis révolutionnaire et le projet communiste reposeront sur l'idée d'une société complètement débarrassée du caractère contraignant de toutes activités communicationnelles (une société transparente). Ce n'est pas, avons-nous rappelé, l'éthique prolétarienne qui donne à cette classe sa conscience révolutionnaire. Ce sont les lois du développement historique qui rendent la situation objective du prolétariat révolutionnaire. Selon les mots de Marx, « il ne s'agit pas de savoir quel but tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier se représente momentanément. Il s'agit de savoir ce que prolétariat est et ce qu'il sera obligé historiquement de faire, conformément à cet être » (Marx 1972C : 48). De la même façon, la société communiste, résultat des lois objectives du développement capitaliste, est extrapolée à partir du vide politico-culturel que la théorie du Capital exprime ... elle est une société sans médiation politique, sans médiation culturelle, sans espace éthique, bref sans société civile. Sans l'existence d'une société civile, le social n'est qu'un assemblage hétéroclite d'individus atomisés (processus que Marx a admirablement saisi par l'analyse du Capital qui crée des « prolétaires nus », des « va-nu-pieds »). Quand la société civile s'assèche, l'État s'impose alors comme l'unique médiation de cette réalité asociale. Ce n'est pas un hasard si le « communisme comme réalité » ressemble étrangement au « type idéal » d'une société complètement régie par la valeur marchande. « Sociétés unidimensionnelles », la société du capitalisme avancé et la société du communisme réel réalisent toutes deux le Sens de l'histoire inscrit dans les catégories du Capital ; ce sont des sociétés qui refusent les

médiations de la société civile et commandent une socialisation provoquée : un État-fort.

En évacuant de sa réflexion et de sa praxis la question politico-éthique, le projet marxiste reproduit les caractéristiques pathologiques d'une société gérée par les catégories du Capital. Il les reproduit d'autant plus qu'il ne laisse pas, spontanément, Monsieur le Capital réaliser son Sens mais, par l'action consciente du Parti, il vise à faciliter l'accouchement des virtualités (hypothèse limite) inscrites dans le capitalisme. Ces virtualités, nous les avons amplement décrites, elles sont la négation du caractère politique de l'individu-en-société. Une société sans cadre normatif, selon le modèle saint-simonien, est une société où l'administration des choses s'est substituée à l'administration des hommes. Au contraire, tout projet socialiste doit affirmer la primauté des rapports politico-éthiques (l'interaction) sur les rapports aux choses (le travail). De la même façon, les luttes de classes doivent être engluées dans des espaces normatifs : à l'état pur, elles ne sont que des revendications de justice distributive à l'intérieur d'une structure organisationnelle, d'un mode particulier d'exploitation de la nature externe. Elles visent une gestion différente de cette structure, elles ne revendiquent pas une nouvelle forme d'organisation sociale. Il est vrai que la réalité de l'ouvrier, dans nos sociétés, ne s'est jamais réduite à sa réalité de prolétaire et donc que l'histoire du mouvement ouvrier ne fut jamais réalisée, quoi qu'en pensait Lénine, sous la seule dimension « trade-unioniste ». Il faut tout de même admettre que les grandes « victoires » du mouvement ouvrier, ou de ceux qui disaient lutter en son nom, se sont soldées par la « social-démocratie » ou le « socialisme réel » : elles ont modifié profondément la participation ouvrière à la société industrielle, elles n'ont pas changé la vie.

Comment penser l'exigence socialiste sans l'extirper de la logique historique des catégories du Capital ? Poser la question c'est déjà refuser de percevoir un Sens émancipateur à l'histoire. Autrement dit, le socialisme n'est pas inscrit dans les lois d'airain du développement du Capital. On sait comment cette lecture hégélienne du Sens à l'histoire est au fondement de la lecture marxiste. Dans la pure tradition de la philosophie de l'histoire, toute la réalité historique est jugée à l'aune du Devenir des sociétés, Devenir virtuellement inscrit dans les développements antérieurs de l'humanité. Toutes les luttes contemporaines

reçoivent leur légitimité par leur inscription dans ce Devenir et, en dernière instance, par leur soumission au Sujet historique qui en est le principal porteur : le prolétariat. Lorsqu'il est affirmé, au contraire, que les catégories du Capital ne contiennent aucun moment éthique, il est dit que les fondements normatifs à la source d'une nouvelle définition du vivre ensemble ne peuvent surgir des réalités de classes qui en émanent. Disparaît alors, non seulement l'idée que le capitalisme pave la voie au socialisme mais aussi celle de l'existence d'un Sujet historique unique dont l'émancipation mettrait fin à toutes les formes de domination. Plus angoissant pour l'analyste du social, disparaît aussi le barème « scientifique », « universel », lui permettant de juger les actions sociales susceptibles d'orienter la société vers le socialisme.

Posons autrement le problème. Comment réintroduire dans l'analyse la dimension politico-éthique, la vision normative d'une direction souhaitable, nécessaire à l'exigence socialiste ? C'est bien sur le chemin de cette réponse que la mise en perspective à laquelle nous venons de procéder nous conduit. La prise en compte de la société civile nous apprend que dans les sociétés où prédomine un cadre instrumental, l'inexistence, d'espaces politico-éthiques est une vérité théorique, non une réalité historique. Mieux dit, aucune société moderne n'a et ne peut réaliser son « idéal-type » : c'est une « hypothèse limite, sur le papier », comme le disait Gramsci. Les normes et les valeurs constitutives du lien social interviennent quotidiennement et contredisent, dans les faits, les prétentions unidimensionnelles des logiques universalistes, rationalistes et positivistes du cadre instrumental.

C'est uniquement à partir des valeurs inscrites à l'intérieur de la société civile qu'il est possible de construire l'alternative éthique à la civilisation instrumentale. Le caractère anti-rationaliste des « passions » qui surgissent de celle-ci est le seul matériau que le mouvement populaire, tout comme le pouvoir d'ailleurs, possède pour reformuler la forme politique du lien social. Dans leur lutte pour l'autonomie, les multiples espaces éthiques qui fondent la trame de la société civile proposent les seules visions potentiellement négatives à « l'idéologie » technicienne. L'exigence socialiste demande la reviviscence de ces foyers passionnels et non leur destruction. Car, ainsi que le rappelle J.J. Simard (1981 :120), « si le sens de l'histoire n'est pas donné par des lois d'airain, mais se crée et se découvre dans l'action même qu'en-

treprennent les humains pour maîtriser leur sort », c'est dans la société civile et ses luttes, dans ce terroir souvent asséché, simple « nostalgie créatrice », qu'il faut chercher la « direction » de l'histoire. Pour paraphraser Latouche (1975), ce n'est pas le Sens de l'histoire qui doit fonder la signification des luttes, mais c'est la signification donnée concrètement par les acteurs sociaux qui donne un Sens à l'histoire. Le socialisme n'a pas d'autres contenus que la remise à la société civile de sa propre histoire ; il n'a pas d'autres orientations que celles dressées par les valeurs sous-jacentes à l'action des mouvements sociaux. On voit ici toute la distance qui sépare le projet marxien des intuitions gramsciennes. Le premier fut contraint de renouer avec le « socialisme utopique » et de fonder l'exigence morale du socialisme sur l'anticipation communiste. Le second, en prenant au sérieux les bruits qui surgissent de la société civile, définit celle-ci comme une véritable *catharsis* : le lieu de la dé-détermination, l'espace « où se transforment en projet de civilisation les intérêts corporatistes des classes ». Par le fait, il ramène l'exigence socialiste dans l'histoire concrète.

## **Sur les mouvements sociaux et la démocratie**

[Retour à la table des matières](#)

Réponse qui demande des éclaircissements. N'oublions Pas la réalité chimérique de la société civile, réalité qui soulève des réserves quant à la possibilité de son autonomie. Elle se présente éclatée, un social en miettes : les restes d'un cadre communicationnel autrefois prééminent. Elle apparaît tantôt complètement soumise, une suite de casemates servant de tranchées avancées au pouvoir, tantôt une suite ininterrompue de résistances, une guerre populaire de mouvement. Bref, par essence, elle n'est pas une, elle n'a pas un sens, elle ne propose pas une direction. Nécessairement plurielle, les passions qui l'agitent et les propositions sur le vivre ensemble qui en émanent semblent insaisissables. Rien de surprenant lorsqu'on se rappelle que ces passions et ces propositions sont parfois fondées sur des interactions ascriptives : famille, sexe, âge, ethnie, race, territoire, etc.... parfois sur des interactions provoquées : affectives, professionnelles, politiques. Chacune de ces interactions est porteuse « d'intérêts sociaux »

divers et grosse d'une pluralité d'agencements. Comment cette balkanisation peut-elle se transformer en un projet de société ?

Là n'est d'ailleurs pas la seule objection. Plusieurs des différentes identités sociales sont, à première vue, fort éloignées de l'idéal démocratique, c'est-à-dire, d'un vivre ensemble qui ne soit plus détermination, régi par des traditions, des institutions encastrées « naturellement » dans le social, ou encore par les logiques d'un cadre instrumental. Les études portant sur les valeurs au fondement de l'action des mouvements sociaux, ont maintes fois souligné le caractère ambigu de celles-ci. Par exemple, Mellucci (1978) note la forte présence de contenus normatifs religieux à caractère régressif à l'intérieur des nouveaux mouvements sociaux fondés sur l'identité sociale. Klaus Eder (1981) insiste sur la filiation romantique et populiste de ces mouvements, filiation qui depuis l'émergence du capitalisme permet à ces mouvements d'osciller, dans leur critique du rationalisme de la civilisation bourgeoise, entre l'utopie émancipatrice et l'obscurantisme irrationnel fascisant. Ce balancement politique des intérêts sociaux fut historiquement exacerbé par leur articulation et leur soumission aux intérêts corporatifs des diverses classes en lutte (voir Laclau 1977). En fait, le retour à l'autonomie de la société civile, pour fonder l'exigence morale du socialisme, n'implique pas « spontanément » une orientation au changement et une définition libératrice des valeurs qui y sont insérées.

### **Sur l'autonomie des intérêts sociaux**

[Retour à la table des matières](#)

Sur la première objection (l'inexistence d'un projet), la réponse est partiellement contenue dans la discussion sur le caractère universaliste de la logique du cadre instrumental. Parce que fondé sur la valeur d'usage, ou sur l'intersubjectivité, le socialisme sera pluriel ou ne sera pas : il n'a pas une orientation mais des orientations. On ne peut envisager l'avenir à partir de l'image d'une bonne société. Il faut au contraire favoriser le déploiement d'une myriade d'arrangements sociaux différents nés de la gamme infinie des possibles inscrits dans l'interaction humaine. Comme l'ont souligné A. Gorz (1979) et C. Le-

Fort (1981), la vision d'une bonne société renvoie à la vision de l'Un ... du totalitarisme. La fragmentation du vivre ensemble, la pluralité des valeurs retrouvées dans la société civile, loin d'être un handicap apparaît alors comme un solide rempart à l'uniformisation rationalisante du Sens de l'histoire propre à la civilisation du Capital.

Toutefois, la deuxième objection est plus sérieuse. Les réserves sur le contenu potentiellement régressif des intérêts sociaux émanant de la société civile doivent être maintenues. L'autogestion généralisée, la remise des pouvoirs aux multiples organismes de la société civile, la multiplication des « espaces publics », l'autonomie à la base, etc.... si elles sont des voies éminemment souhaitables et nécessaires afin que puissent se faire entendre les différentes significations du vivre ensemble ne sont pas par essence émancipatrices.. À moins d'atteindre une société complètement transparente (vide) où les normes et les valeurs, autrement dit l'intersubjectivité, selon le souhait d'Habermas, pourraient être l'objet de vérité, continuellement soumises au résultat d'une discussion rationnelle, il faut admettre qu'aucune convivialité n'est en soi un microcosme de socialisme démocratique. Si l'on accepte l'idée présente chez Foucault (1976 : 121 et ss), par exemple, d'un pouvoir inhérent à toute relation sociale, il faut ranger, avec le moulin à vent et le rouet, l'utopie d'une intersubjectivité, donc de normes et valeurs, résultat d'une discussion libre. Toute interaction est nécessairement une pesanteur, un cadre extérieur à l'individu, une limite à son autonomie. L'utopie d'une société civile complètement émancipée n'est ni réalisable, ni souhaitable. Précisons. La sociabilité, toujours contraignante, est la condition du vivre ensemble. Un vivre ensemble éternellement soumis à la discussion critique quotidienne est un enfer. Il s'agit de parcourir le compte rendu de la vie quotidienne à l'intérieur des expériences de communautarisme intégral pour percevoir la dégénérescence des relations humaines lorsqu'elles sont continuellement soumises à la discussion. <sup>34</sup>

Ceci accepté, on admettra facilement qu'aucune forme familiale (qu'elle soit fondée sur l'organisation communale ou patriarcale), au-

---

<sup>34</sup> André Gorz (1979 : 134 et ss) effectue une analyse fort intéressante de la difficulté de fonctionnement des expériences qui ont tenté de démocratiser la totalité de la vie.

cune communauté de vie ou de travail, aucune solidarité fondée sur l'appartenance territoriale, sur l'identité ethnique, n'est par essence démocratique. C'est la distance, la capacité de se jouer des pouvoirs, qui permet l'autonomie. Les travaux de Clastres (1974), chez les Tupi-Guarani, sont éloquentes à cet égard. Le pouvoir est continuellement identifié, sa présence toujours visible afin qu'existe la possibilité de continuellement lui échapper. L'autonomie à la base n'abolit pas le caractère contraignant mais nécessaire du vivre ensemble : elle ne réalise pas le rêve démocratique. D'ailleurs, la démocratie n'est pas une forme d'organisation sociale : lorsqu'elle prétend l'être, elle est tout aussi contraignante qu'une autre forme. Elle doit plutôt être saisie comme une attitude de questionnement face à l'organisation sociale. Toutefois, si la démocratie ne précise pas une forme politique, ce n'est pas n'importe quelle forme politique qui permet son expression. Il faut, tout au moins, que soit reconnu le caractère contingent du vivre ensemble pour qu'elle puisse se développer. La démocratie ne peut survivre que dans une culture qui est prête à se remettre continuellement en question. C'est pourquoi l'autonomie est une exigence de la démocratie.

La multiplication des lieux de pouvoirs, en exacerbant le caractère contingent des normes et des valeurs, produit un fantastique élargissement de l'espace démocratique. Elle ouvre la voie à un processus où aucune forme d'interaction, dans et par lequel est construit le sujet, ne puisse aspirer à l'unicité. Elle décentralise les lieux de pouvoirs et, en plaçant ceux-ci plus près de l'individu, rend plus apparent son caractère contraignant. Bref, elle tend vers une société où l'individu, parce que sujet de multiples lieux d'interactions, peut, selon le souhait de A. Gorz (1979), se créer des « espaces d'autonomie », des « espaces de libertés ». Dans le langage poétique d'un Maffesoli (1976 : 292) cette exigence devient : « L'expérience des dieux et des choses, des pouvoirs et des styles de vie, permet la mobilité des rôles, la circulation des affects, de manière que chaque individu puisse dans sa déambulation existentielle jouer une pluralité de situations, ou au moins s'intégrer avec un rôle dans le concert polyphonique de la structuration sociale ».

Le pluralisme et la décentralisation ne sont pas ainsi essentiellement liés au « small is beautiful ». Le « big is beautiful » est tout aussi



possible et dans certains cas souhaitable. Ils sont plutôt liés à la nécessité de la visibilité du pouvoir, à la possibilité de jouer un pouvoir contre l'autre : bref, ils sont nécessaires à l'existence de « mauvais sujets », de « sujets démocratiques ».

Répetons : les pouvoirs se développant dans la société civile ne sont pas, par essence, plus émancipateurs que ceux liés au monde du travail. Leur éparpillement n'est pas signe non plus d'une moins grande pesanteur. Plus simplement, le pluralisme inhérent à la société civile est la condition pour poser la question de la démocratie ; il n'est pas la réalisation de la démocratie. D'autre part, la priorité donnée à l'intersubjectivité est essentiellement fonction d'une position humaniste qui privilégie les rapports entre les humains (le mode socio-culturel) sur les rapports aux choses (le mode du travail). C'est en autant que le projet marxien soit lu comme une « critique de l'économie politique », (une volonté de viser l'extinction de la prééminence des catégories du Capital sur le lien social) que cette démarche demeure marxienne. Elle s'en éloigne considérablement toutefois dans l'identification des forces sociales susceptibles de tendre vers de tels objectifs.

## **Sur le mouvement social démocratique**

[Retour à la table des matières](#)

C'est bien d'ailleurs sous ce dernier aspect que la discussion sur la société civile pose à la modernité le plus grand problème. Car après avoir rejeté tout Sens éthique à l'histoire, après avoir souligné que la société civile est le seul terrain possible où puiser les propositions nouvelles sur le vivre ensemble, après avoir insisté sur la réalité chimérique de cette société civile, donc sur son caractère fragmenté, insaisissable, enfin, après avoir noté que l'autonomie de la société civile n'offre aucune garantie pour que le lien social soit dorénavant une intersubjectivité volontairement construite et non imposée, comment penser que, de ce réel bigarré, surgisse un mouvement assez puissant pour contrer tous ces dangers ? N'est-on pas invariablement ramené aux constats du jeune Marx : la brisure du cadre communautaire en banalisant le mode socio-culturel fait de celui-ci une proie facile aux

intérêts utilitaires ? Ou encore, a-t-on réellement échappé au danger que l'un des aspects monstrueux de la chimère impose une nouvelle « démocratie des non-libertés » ? Autrement dit, les fantômes de la société holiste sont-ils à jamais disparus ; sont-ils vraiment trop faibles, pour que nous n'ayions plus à craindre leur retour, que nous n'ayions pas à craindre une véritable « ayatollhisation » du social ? La société civile est fragile ; c'est ce qui nous permet de penser qu'elle puisse être l'enjeu d'une libre discussion : c'est aussi sa faiblesse ; ce qui nous oblige à envisager l'existence d'un mouvement social qui continuellement la traversera d'un regard critique.

Expliquons-nous. L'élargissement de la démocratie ne peut se fonder uniquement sur la remise des pouvoirs à la myriade des organismes épars qui forment la trame de la société civile. Cette utopie libérale conduit, au plus, à un pluralisme de groupes de pression, où, en dernière instance, le lobby le plus fort réussit à s'imposer. La démocratie d'en bas, essentiellement, l'éternelle distanciation face aux pratiques sociales quotidiennes, n'est possible que si l'ensemble sociétal baigne dans un univers de continuelle remise en question de la démocratie d'en haut. C'est l'enseignement tragique, nous rappelait Poulantzas (1978 : 219 et ss), qu'il nous faut tirer de l'échec, au début de la Révolution russe, des tentatives de transférer tout le pouvoir aux Soviétiques. Faute d'une culture démocratique dans laquelle les soviétiques pouvaient s'abreuver, ils ne pouvaient, prédisait R. Luxembourg, maintenir longtemps leur caractère démocratique. Ils reproduiraient les traits pathologiques du système qui les encastrait. Autrement dit, le caractère pluriel du vivre ensemble a besoin d'être activé.

Le vieux Hegel avait raison, la société civile est l'espace du libre déferlement des passions. Les « intérêts privés communs » qui l'habitent ne possèdent pas une éthique commune suffisante pour lui assurer une régulation harmonieuse. Seulement, en voulant y faire pénétrer les « lumières de la Raison », Hegel ne faisait que paver la voie à la dominance des logiques rationnelles du Capital et de l'État. Dépasser Hegel n'est pas, a-t-on insisté ces dernières années, simplement le renverser. Il nous faut donc penser à un axe qui active le pluralisme de la société civile en sachant que cet axe ne se trouve ni dans la société civile, ni dans les catégories utilitaires que le Capital ou l'État font naître.

Revenons à l'idée que la fragilité de la société civile fait naître la démocratie et qu'en même temps cette fragilité a historiquement facilité la prédominance d'un pouvoir sur la société civile. Autrement dit, la société civile fait naître le questionnement social tout en ne permettant pas que s'impose la victoire définitive du socialisme démocratique. Nous touchons ici les limites d'une conception essentiellement relationnelle du pouvoir. S'il est vrai, pour revenir à Foucault, que le pouvoir n'est pas quelque chose qui s'acquiert mais une réalité diffuse qui se construit à chaque fois qu'il y a interaction sociale, il est tout aussi vrai, pour parler comme Poulantzas, qu'historiquement un grand principe articulatoire érige en système ces micro-pouvoirs. La genèse du pouvoir est multiple, sa gestion tend à être unique. Sinon, nous serions déjà en présence d'une autogestion généralisée. En fait, toute analyse du pouvoir ne peut faire comme si l'hégémonie n'existait pas. L'obstacle au socialisme démocratique, obstacle indépassable mais auquel il faut tendre, est bien cette idéologisation des sens, cette tendance à la sublimation des pouvoirs par un pouvoir. Selon l'intuition gramscienne, la société capitaliste peut être saisie comme un continuel procès de construction hégémonique, une constante tentative, dirions-nous maintenant, de nier le pluralisme qui émane de la société civile. Au contraire, toute crise hégémonique est une désagrégation, un moment, avons-nous souligné, où la société civile se remet à parler.

La modernité peut d'ailleurs être lue comme ce vaste procès de désagrégation/réorganisation. L'ébranlement des évidences, la mise à nu des pouvoirs fait naître la possibilité de leur questionnement - la démocratie. C'est bien cette réalité nouvelle qui est à la source de profonds mouvements d'opposition dans nos sociétés et non, selon la conception misérabiliste, toujours présente à gauche, parce que cette société exploite, domine ou opprime plus. Selon l'insistance de Lefort, il faut voir dans la démocratie, non pas le reflet d'une matrice bourgeoise, ni un cadre vide de sens (formel) ; mais un puissant mouvement de transformations sociales qui fut, plus que le socialisme, à la base des conquêtes sociales des deux derniers siècles. Au delà de l'exploitation, c'est en rendant possible la mise en question de toute subordination que le capitalisme fait naître le projet socialiste. Certes, le désir d'égalité sera encore pour longtemps associé à ce projet. Mais, à moins de succomber dans le mimétisme des catégories utilitaires,

l'exigence démocratique n'est pas cette égalité : elle est plutôt cette revendication plurielle de la différence. C'est ce message qui est le propre des sujets politiques démocratiques, des mouvements sociaux qui émanent de la société civile. C'est lorsqu'ils s'opposent à l'égalitarisme uniformisateur et refusent d'ériger en absolu tout garant social que les mouvements sociaux sont les plus près du projet démocratique.

Démocratie/Domination. Les Pouvoirs ont leur source dans un rapport binaire. L'hégémonie, en voulant construire un sujet unique à partir des multiples pouvoirs épars, reproduit cette dichotomie : elle crée un bloc au pouvoir et un bloc populaire, elle édifie un champ relationnel qui définit l'axe du consentement et l'axe de la démocratie. D'un côté une tentative d'ériger un nouvel ordre, de l'autre la position démocratique de refuser cet ordre. Pour parler comme Laclau (1983 :333), « le socialisme, en conséquence, n'a pas d'autres contenus ni d'autres unités que ceux que lui donne le procès même de construction hégémonique ». Définir son contenu et son projet n'est rien d'autre que rechercher, dans les propositions sur le vivre ensemble émanant des mouvements sociaux, celles s'inscrivant sur l'axe de la domination et celles s'inscrivant sur l'axe de la démocratie. Tâche complexe car, comme Laclau le souligne ce ne sont pas les principes normatifs en eux-mêmes qui définissent le caractère libérateur des pratiques qui les portent mais leur principe articulatoire à l'axe démocratie/domination. Il n'existe donc pas une série de valeurs émanant de la société civile qu'il s'agirait d'additionner pour définir conjonctuellement l'axe démocratique. Chaque fois, l'analyse doit se demander comment les propositions du vivre ensemble s'inscrivent ou ne s'inscrivent pas dans le projet hégémonique. On dira même, et l'histoire des deux derniers siècles nous le démontre, qu'il n'existe pas une préférence à l'autonomie individuelle, une valorisation des identités sexuelles communautaires, locales, régionales, ethnique, etc... Il existe des définitions de ces valeurs qui s'inscrivent dans la production d'un nouvel ordre social et d'autres qui sont résolument opposées à la structuration actuelle du pouvoir. Chercher, selon l'optique tourainienne <sup>35</sup>,

---

<sup>35</sup> Dans *La voix et le regard* et *L'après socialisme*, Touraine (1978, 1980) propose une démarche sociologique visant, à partir de l'action des mouvements sociaux, à définir le niveau le plus élevé de leur intervention et ainsi préciser

l'axe central qui guide la démarche des nouveaux mouvements sociaux n'équivaut pas à établir la synthèse des « bonnes valeurs », mais, plus simplement, à définir les forces de changement, l'axe du questionnement, de la démocratie.



Ce travail n'avait pas pour but de développer une problématique. Il se proposait, plus modestement, de reconstruire le débat entourant l'histoire du concept de société civile afin d'en dégager un questionnement sur l'émergence et la pratique des nouveaux mouvements sociaux. Il peut donc se terminer par une double interrogation qui est à la fois un canevas de travail.

La société civile est chimérique, c'est là sa force et sa faiblesse. C'est ce caractère multiforme qui en fait le rempart le plus puissant contre tout totalitarisme et qui permet sa continuelle renaissance quand, comme c'est le cas aujourd'hui, le Pouvoir utilise tous ses attributs pour la séduire, l'uniformiser. C'est ce même polymorphisme qui empêche la chimère de faire valoir un front uni, éventuellement capable de proposer un contre modèle de société, susceptible de lutter à égale force contre le bloc hégémonique. Insaisissable, elle l'est tout autant pour le Pouvoir que pour les groupes qui luttent contre lui. C'est pourquoi, d'ailleurs, elle est le terrain de prédilection de la démocratie.

Vaste espace fondé sur l'intersubjectivité, la société civile s'avère être le grand terrain de l'éthique. Seul lieu susceptible aujourd'hui de proposer une négativité éthique aux logiques rationalisantes du système, elle est continuellement travaillée par ce système pour qu'elle lui procure l'espace normatif qu'il est incapable de produire « sponta-

---

l'axe central du mouvement social des sociétés modernes. Le canevas propose ici se rapproche de cette démarche quoiqu'il postule la nécessité de combiner le sens donné à leur action par les acteurs des mouvements sociaux avec une analyse de la structure du pouvoir. C'est l'inscription dans cette structure du pouvoir qui signe la direction démocratique des valeurs proposées par les mouvements sociaux : non les valeurs en elles-mêmes.

nément ». Il faut donc prendre au sérieux les intérêts chimériques de la société civile. Le désir d'autonomie des multiples identités, ou pouvoirs éparés, est la confirmation de la permanence de l'exigence que les rapports des individus entre eux (intersubjectivité) doivent primer sur les rapports des individus aux choses (le travail). Ce sont les normes et les valeurs, transportées par les multiples intérêts sociaux, qui doivent définir la direction de l'histoire.

Mais, parce qu'irrationnels, les intérêts chimériques peuvent tout aussi bien conduire à l'obscurantisme des traditions qu'à une nouvelle éthique jugée émancipatrice. L'idée, d'ailleurs, d'un vivre ensemble qui aurait, une fois pour toutes, résolu la question des rapports avec ses valeurs (qui prétendrait avoir accédé à un rapport de vérité) nous apparaît dangereuse. Tout cadre moral, même librement défini, est une imposition sur l'individu et peut se muter en un cadre astreignant. L'objectif de laisser la pluralité des manifestations de la société civile s'exprimer répond avant tout au caractère contingent, questionnable, d'une société plurielle par opposition à la prétendue « naturalité » de tout pouvoir unique. À la fois, face au danger que naisse de la société civile un nouveau garant méta-social, et face à la fragilité d'une société civile fragmentée, une telle direction sociétale ne peut reposer uniquement sur une autonomie à la base.

Les normes et les valeurs proposées par les mouvements sociaux ne deviennent émancipatrices qu'en autant qu'elles s'inscrivent sur l'axe anti-hégémonique. La place qu'occupe une lutte sociale dans l'antagonisme *bloc au pouvoir/bloc populaire* signe le caractère démocratique des valeurs qu'elle défend : non la valeur en elle-même. La réflexion sur la société civile nous renvoie à ce double exercice : chercher la signification éthique, donc les possibles, à l'intérieur des valeurs proposées par les mouvements sociaux, et inscrire les différentes définitions de celles-ci sur l'axe de la démocratie ou du pouvoir.

La labourage du social pour connaître quelles sont, à un moment donné, les grandes valeurs porteuses de progrès social est donc continuellement à recommencer. Aucun garant méta-social, en deçà ou au-delà de la société dans laquelle nous vivons, ne nous est disponible. La société civile est la seule vérité que nous possédons : il est bien qu'elle soit chimérique. Le seul critère pour jauger les valeurs qui nous

sont proposées est bien leur inscription, conjoncturelle, dans le camp de la démocratie : c'est-à-dire du côté des forces qui combattent l'hégémonie d'un pouvoir d'où qu'il émane. L'angoisse qui nous habite est cette peur, qu'un jour, la société civile se taise, qu'elle soit définitivement saisie, incapable de brouiller les stratégies hégémoniques du Pouvoir. Ce Devenir n'est pas inéluctable, si l'on peut avancer sur le chemin de la construction d'un large mouvement démocratique fondé sur l'autonomie des mouvements sociaux.

## OUVRAGES CITÉS

[Retour à la table des matières](#)

Althusser, L., « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *La Pensée*, 1970, No 151 : 3-38.

Althusser, Louis et Étienne Balibar, *Lire le Capital*, Tome 2, Paris, Maspero, 1971.

Althusser, Louis

\_\_\_\_\_, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1977.

\_\_\_\_\_, « Entretien » présenté par Rossana Rossanda, *Dialectiques*, 1978, 23 : 5-12.

Anderson, P., *Sur Gramsci*, Paris, Maspero, 1978.

Attali, Jacques, *L'ordre cannibal, vie et mort de la médecine*, Paris : Grasset, 1979.

Barret-Kriegel, B., *L'État et les esclaves*, Paris, Calmann-Levy, 1979.

Baudrillard, J.

\_\_\_\_\_, *Le miroir de la production*, Paris, Casterman, 1973.

\_\_\_\_\_, *À l'ombre des majorités silencieuses : la fin du social*, Paris, Médiations, 1978.

- Bihr, Alain et J.M. Heinrich, *La néo-social-démocratie ou le capitalisme autogéré*, Paris, Le Sycomore, 1980.
- Bobbio, N., « Gramsci and the conception of civil society », C. Mouffe (ed), *Gramsci and Marxist Theory*, London, N.L.B., 1979, pp. 21-47.
- Buci-Glucksmann, C.
- \_\_\_\_\_, *Gramsci et l'État*, Paris, Fayard, 1975.
- \_\_\_\_\_, « Du consentement comme hégémonie : la stratégie gramscienne », *Pouvoir(s)*, Paris, P.U.F., 1978.
- Buci-Glucksmann, C. et G. Therborn, *Le défi social-démocrate*, Paris, Maspero, 1981.
- Buci-Glucksmann, C. (ed), *La gauche, le pouvoir, le socialisme, hommage à Nicos Poulantzas*, Paris, P.U.F., 1983.
- Cassirer, E., *La philosophie des lumières*, Paris, Fayard, 1970.
- Clastres, P., *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.
- Colletti, L., *De Rousseau à Lénine*, Paris, Gordon et Bresch, 1972.
- Crozier, J. et al., *The Crisis of Democracy*, New York, New York University Press, 1975.
- Diderot, « Dictionnaire encyclopédique » (1751) in *Oeuvres complètes*, articles sur Société (morale), Paris, Garnier, 1876, pp. 130-151.
- de Certeau, M., *La culture au pluriel*, Paris, Union générale d'éditions, 1976.
- Desroche, H., *La société festive, du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués*, Paris, Seuil, 1975.



Dulong, R., *Les régions, l'État et la société locale*, P.U.F., Paris, 1978.

Dumont, L.

\_\_\_\_\_, *Homo aequalis, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

\_\_\_\_\_, *Homo hierarchicus, le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1979.

Eder, K., « A new social movement », *Telos*, 1982, 52 : 5-19.

Elleinstein, J., *Marx, sa vie, son oeuvre*, Paris, Fayard, 1981.

Engels, F., *L'origine de la famille de la propriété privée et de l'État* (1884), Éditions sociales, Paris, 1975. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Ferguson, A., 1971 *An Essay on the History of Civil Society*, New York, Garland Publishing, 1971.

Fossaert, Robert

\_\_\_\_\_, *La société, les États*, Tome 5, Paris, Seuil, 1981. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

\_\_\_\_\_, *La société, les structures idéologiques*, tome 6, Paris, Seuil, 1983. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Foucault, Michel

\_\_\_\_\_, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

\_\_\_\_\_, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Freitag, Michel, *Théorie marxiste et réalité nationale, Autopsie d'un malentendu*, Manuscrit, Montréal, UQÀM, 1980.

Giddens, A., *Central Problems in Social Theory, Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London, MacMillan, 1977.

Gorz, A.

\_\_\_\_\_, *Adieux au prolétariat*, Paris, Galilée, 1979.

\_\_\_\_\_, *Les chemins du paradis, l'agonie du Capital*, Paris, Éditions Galilée, 1983.

Gouldner, A.W., *The Two Marxisms*, London, MacMillan, 1980.

Gramsci, Antonio, *Gramsci dans le texte*, Paris, Éditions sociales, 1977. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Guichard, J., *Le marxisme, théorie de la pratique révolutionnaire*, Paris, Chronique sociale de France, 1971.

Habermas, J.,

\_\_\_\_\_, *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1968.

\_\_\_\_\_, *Raison et légitimité ; problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot, 1978a.

\_\_\_\_\_, *L'espace public*, Paris, Payot, 1978b.

\_\_\_\_\_, « New social movement », *Telos*, 1981, 48 : 33-37.

Halévy, E., *La formation du radicalisme philosophique*, Tome II, Paris, Félix Alcan, 1901. [Texte bientôt disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Hegel, G.W.F.,

\_\_\_\_\_, *Principes de la philosophie du droit* (1821), Paris, Gallimard, 1940.

\_\_\_\_\_, *La société civile bourgeoise* (1821), Paris, Maspero, 1975.

- Kant, E., *Critique de la faculté de juger* (1790), traduction par A. Philonenko, Paris, J. Vrin, 1965.
- Laclau, E.,
- \_\_\_\_\_, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, London, New Left-Books, 1977.
- \_\_\_\_\_, « Socialisme et transformation des logiques hégémoniques », *La gauche, le pouvoir, le socialisme*, Buci-Glucksmann éditrice, Paris, P.U.F., 1983.
- Laplante, R., « Sur la notion de culture populaire », *Les pratiques émancipatoires en milieu populaire*, Québec, Institut de recherche sur la culture, 1982, pp. 13-44.
- Latouche, S., *Sens de l'histoire et significations linguistiques*, Dossier, Montréal, UQÀM, 1975.
- Laurin-Frenette, Nicole, *Production de l'État et formes de la nation*, Montréal, Nouvelle Optique, 1978. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- LeFebvre, J.P., « Présentation » in, G.W.F. Hegel, *La société civile bourgeoise*, Paris, Maspero, 1975, pp. 8-29.
- LeFebvre, H., *De l'État*, Paris, Coll. 10/18, 1976, 4 tomes.
- LeFort, C.
- \_\_\_\_\_, *Les formes de l'Histoire. Essais d'anthropologie politique*. Paris, Gallimard, 1978.
- \_\_\_\_\_, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.
- Locke, John, *Deuxième traité du gouvernement civil* (1689), présentation de Bernard Gilson, Paris, J. Vrin, 1977. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- Lukacs, Georges, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, Paris, Éditions de Minuit, 1960.

Luxembourg, Rosa, *L'accumulation du capital*, Paris, Maspero, 1976, 2 vol. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Macciocchi, M.A., *Pour Gramsci*. Paris, Seuil, 1974.

MacPherson, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

Maffesoli, M.

\_\_\_\_\_, *Logique de la domination*, Paris, P.U.F., 1976.

\_\_\_\_\_, *La violence totalitaire*, Paris, P.U.F., 1979.

Mandeville, B., *La fable des abeilles, ou les vices privés font le bien public* (1714), (Introduction, Traduction, Index et Notes, par L. Carrive et P. Carrive), Paris, J. Vrin, 1974.

Marcuse, Herbert, *Raison et révolution, Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

Marx, Karl

\_\_\_\_\_, *La Question juive* (1843), suivi de « La Question juive » (1841) de Bruno Bauer, Paris, U.C.E, 1968a, Coll. 10/18. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

\_\_\_\_\_, *Oeuvres, Économie*, Tomes I et II, Paris, Bibliothèque La Pléiade, 1968b.

Marx, K. (Engels, F.), *L'idéologie allemande* (1846), Paris, Éditions sociales, 1968c. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Marx, Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852), Paris, Éditions sociales, 1969.

\_\_\_\_\_, *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions sociales, 1972a. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

\_\_\_\_\_, *La guerre civile en France* (1870), Pékin, Éditions en langues étrangères, 1972b. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Marx, K. (Engels, F.)

\_\_\_\_\_, *La Sainte famille* (1845), Paris, Éditions sociales, 1972c. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Marx, Karl

\_\_\_\_\_, *Critique du droit politique hégélien* (1843), Paris, Éditions sociales, 1975.

\_\_\_\_\_, *Le Capital*, Livre 1 (1867), Paris, Éditions sociales, 1976a. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

\_\_\_\_\_, *Manifeste du Parti communiste* (1848), Paris, Éditions sociales, 1976a. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

\_\_\_\_\_, *Contribution à la critique de l'économie politique* (1857), Paris, Éditions sociales, 1977. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

\_\_\_\_\_, *Oeuvres, III, Philosophie*, édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Paris, Bibliothèque La Pléiade, 1982.

Mascotto, Jacques et Pierre-Yves Soucy, *Démocratie et nation : Néonationalisme, crise et formes du pouvoir*, Montréal, Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 1980.

Mellucci, A., « Société en changement et nouveaux mouvements sociaux », *Sociologie et société*, 1978, vol. X, no 2 : 37-54.

Meister, A., *Vers une sociologie des associations*, Paris, Éditions ouvrières, 1972.

Meyer, P., *L'enfant et la raison d'État*, Paris, Seuil, 1977.

Migueluez, Roberto, *Le « peuple » et l'idéologie*, Ottawa, Faculté des sciences sociales, 1981.

Mouffe, C., « Hegemony and ideology in Gramsci » in *Gramsci and Marxist Theory*, ed. Chantal Mouffe, Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 168-204.

Musgrove, F., *Ecstasy and Holiness, Counter Culture and the Open Society*, London, Methuen and Co. Ltd, 1974.

Piotte, Jean-Marc, *La pensée politique de Gramsci*, Paris, Anthropos, 1970. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Poulantzas, Nicos

\_\_\_\_\_, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1972.

\_\_\_\_\_, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris. P.U.F., 1978.

\_\_\_\_\_, « La crise des partis », *Le Monde Diplomatique*, septembre 1979.

\_\_\_\_\_, *Repères, hier et aujourd'hui*, Paris, Coll. Dialectiques-Interventions, Maspero, 1980.

Quéré, L., *Des miroirs équivoques, aux origines de la communication moderne*, Paris, Aubier Babel, 1982.

Rey, P.P., *Les alliances de classes*, Paris, Maspero, 1978.

Rosanvallon, P.

\_\_\_\_\_, *Le capitalisme utopique : critique de l'idéologie économique*, Paris, Seuil, 1979.

\_\_\_\_\_, *La crise de l'État-providence*, Paris, Seuil, 1981.

Rousseau, J.J., *Du contrat social* (1776), Paris, Cercle du Bibliophile, 1971. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Rubel, M., *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*, Paris, Marcel Rivière, et Cie, 1971.

Simard, Jean-Jacques

\_\_\_\_\_, *La longue marche des technocrates*, Montréal, éd. coop. Albert Saint-Martin, 1979. [Texte disponible dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

\_\_\_\_\_, « Les opérations dignité : luttes d'espace et nostalgies », in A. Gagnon (ed) *Les opérations dignités : naissance d'un mouvement social dans l'Est du Québec*, Ottawa, Université Carleton, 1981.

Smith, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), Paris, Gallimard, 1976. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Texier, J., « Gramsci, théoricien des superstructures. Sur le concept de société civile », *La Pensée*, 1968, No 139 : 35-59.

Touraine, P.

\_\_\_\_\_, *La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978.

\_\_\_\_\_, *L'après socialisme*, Paris, Grasset, 1980.

Weil, E., *Hegel et l'État*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.

Williams, R.

\_\_\_\_\_, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

\_\_\_\_\_, *Culture*, London, Fontana, 1981.

Zinoviev, *Le communisme comme réalité*, Paris, Julliard, 1981.

Fin du texte