

Roberto Miguelez (1934- )

sociologue, département de sociologie, Université d'Ottawa

(1993)

# L'émergence de la sociologie

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

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"  
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi  
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 Kathleen Tremblay,  
interprète en langage des signes (pour mal entendant), Cégep de Chicoutimi  
Courriel: [tranchon@videotron.ca](mailto:tranchon@videotron.ca), bénévole,

à partir de :

Roberto MIGUELEZ  
Université d'Ottawa

## L'émergence de la sociologie.

Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1993, 175 pp. Col-  
lection : Sciences sociales.

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



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

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times 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.

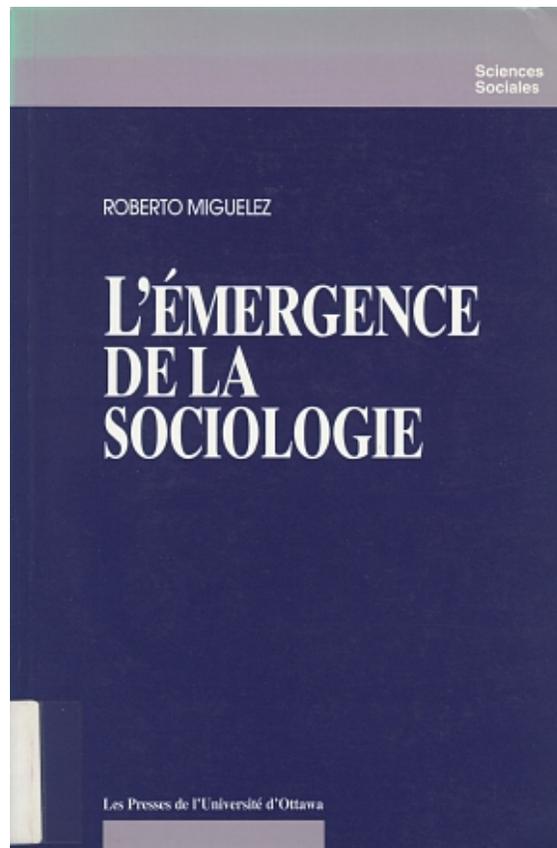
Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 24 mars 2007 à Chicoutimi, Ville  
de Saguenay, province de Québec, Canada.



Roberto MIGUELEZ  
Université d'Ottawa

## L'émergence de la sociologie



Ottawa: Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1993, 175 pp. Collection: Sciences sociales

# Table des matières

## Introduction

### Chapitre 1.

La place de la sociologie dans la constitution historique des sciences

### Chapitre 2.

Les conditions socio-économiques de l'émergence de la sociologie  
et l'émergence et la consolidation du capitalisme

## Les modes de production de la socialité

### Le capital commercial et son développement occidental

### Le capitalisme et l'industrialisation

### Chapitre 3.

Les conditions politiques de l'émergence de la sociologie  
l'émergence et la consolidation de la bourgeoisie,  
la constitution de la classe ouvrière

## Les grands antagonismes du mode capitaliste de production de la socialité

### Les révolutions bourgeoises

La Révolution anglaise  
La Révolution française  
La Révolution allemande

### Les conflits entre la bourgeoisie et la classe ouvrière

Quelques données sur la législation anglaise contre les paysans expropriés à  
partir de la fin du XV<sup>e</sup> siècle. Les « disciplines »

La condition de la classe ouvrière dans les systèmes de la manufacture et de  
l'usine

La résistance de la classe ouvrière dans les manufactures et les usines

Le syndicalisme en Angleterre  
Le syndicalisme en France  
Le syndicalisme en Allemagne

[La lutte politique de la classe ouvrière](#) : la naissance des partis ouvriers ou laboristes

Le mouvement laboriste anglais  
Le socialisme politique en France  
La social-démocratie allemande

[Le mouvement ouvrier international](#)

#### **Chapitre 4.**

**Les conditions idéationnelles de l'émergence de la sociologie:**  
l'esprit scientifique, l'économie politique, les doctrines socialistes

[L'esprit scientifique](#)  
[L'économie politique](#)  
[Les doctrines socialistes](#)

Les saint-simoniens  
Charles Fourier  
Louis Blanc

#### **Chapitre 5.**

**Les paradigmes sociologiques**

[La notion de « paradigme scientifique](#)  
[Les paradigmes sociologiques en conflit](#)  
[Le rôle de l'analogie dans l'explication du social](#)  
[L'organicisme sociologique](#)  
[Le mécanicisme sociologique](#)  
[Les principes métaphysiques et méthodologiques](#) de l'organicisme et du mécanicisme

**Chapitre 6.**

L'organicisme en France : Auguste Comte

[Quelques données biographiques](#)

[Les idées principales du système théorique de Comte](#)

[L'organicisme de Comte](#)

[Annexe. Bibliographie des œuvres de Comte](#)

**Chapitre 7.**

L'organicisme en Angleterre : Herbert Spencer

[Quelques données biographiques](#)

[Idées principales du système théorique de Spencer](#)

[L'organicisme de Spencer](#)

[Annexe. Bibliographie des oeuvres de Spencer](#)

**Chapitre 8.**

La théorie marxiste

[Quelques données biographiques sur Karl Marx](#)

[Les idées principales de la théorie marxiste](#)

[La signification de la théorie marxiste](#)

[Annexe. Bibliographie des œuvres de Marx](#)

**PREMIÈRE OBSERVATION INTERMÉDIAIRE**

[Organicisme et théories du conflit](#)

## **Chapitre 9.**

### **Durkheim et la transition au fonctionnalisme**

[Quelques données biographiques sur Durkheim](#)

[La contribution théorique de Durkheim](#)

- « De la division du travail social »
- « Le suicide »
- « Cours sur le socialisme »
- « Les formes élémentaires de la vie religieuse »

[La signification de l'oeuvre de Durkheim](#)

[Annexe.](#) Bibliographie des oeuvres de Durkheim

## DEUXIÈME OBSERVATION INTERMÉDIAIRE

[Division du travail social et contrat social  
comme formes d'explication de la socialité](#)

## **Chapitre 10.**

### **Les théories de l'action sociale: Max Weber**

[Quelques données biographiques sur Weber](#)

[Les idées principales de la théorie weberienne](#)

[La signification de l'œuvre de Weber](#)

[Annexe.](#) Bibliographie des oeuvres de Max Weber

## TROISIÈME OBSERVATION INTERMÉDIAIRE

[Téléologie et actions humaines](#)

## **Chapitre 11.**

### **L'interactionnisme symbolique**

[L'interactionnisme symbolique](#)

[L'apport de William James](#)

[L'apport de Charles Horton Cooley](#)

[La contribution de George Mead](#)

[La signification de l'oeuvre de Mead](#)

[George H. Mead et les États-Unis entre 1880 et 1920](#)

[Annexe. Bibliographie des œuvres de George H. Mead](#)

## **QUATRIÈME OBSERVATION INTERMÉDIAIRE**

[Littérature et sociologie](#)

## **Chapitre 12.**

**Conclusion:** La sociologie du XIX<sup>e</sup> siècle à la fin du XX<sup>e</sup> siècle

[Comte et le scientisme](#)

[Spencer et le libéralisme](#)

[Marx et le socialisme](#)

[Durkheim et l'anomie](#)

[Weber et la rationalité](#)

[Mead et la communication](#)

# Présentation du livre et de l'auteur.

*(Texte au verso du livre)*

[Retour à la table des matières](#)

La constitution du mode capitaliste de production a provoqué un gigantesque bouleversement dans les formes de la socialité humaine. L'économie, les rapports sociaux, les régimes politiques, les structures idéationnelles sont tour à tour entraînés, et de plus en plus rapidement, dans le tourbillon du changement radical. Le social et ses formes deviennent objets d'une réflexion de type nouveau: la réflexion scientifique.

Dans la première partie de cet ouvrage, l'auteur décrit les processus économiques, sociaux, politiques et idéationnels qui ont accompagné l'instauration du mode capitaliste de production de la socialité.

Dans la deuxième partie, après avoir proposé un cadre analytique général pour l'étude des représentations du social qui sous-tendent la nouvelle discipline sociologique, il examine les idées principales des systèmes théoriques développés par Auguste Comte (le scientisme), Herbert Spencer (le libéralisme), Karl Marx (le socialisme), Émile Durkheim (l'anomie), Max Weber (le rationalisme) et George Herbert Mead (la communication).

*L'émergence de la sociologie* se démarque de la plupart des ouvrages consacrés à l'histoire de la pensée sociologique car il ne se limite pas à la simple description des théories: il montre leurs présupposés, leurs articulations internes et, par voie comparative, ce qui fait leur singularité ou originalité.

Roberto Miguelez est professeur au Département de sociologie de l'Université d'Ottawa et co-auteur de *l'Idéologie et la reproduction du capital* (PUO, 1986).

L'émergence de la sociologie

## Introduction

[Retour à la table des matières](#)

La sociologie, cette réflexion à prétention scientifique sur la socialité humaine et ses formes, se constitue au XIX<sup>e</sup> siècle dans trois pays de l'Europe occidentale : la France, l'Angleterre et l'Allemagne. Ce simple constat soulève immédiatement deux questions : pourquoi, au XIX<sup>e</sup> siècle, une science de la société? Pourquoi cette science naît-elle justement dans ces trois pays de l'Europe occidentale ? Si quelqu'un se doit de ne pas ignorer ces questions, c'est, bien entendu, le sociologue. Non seulement parce que c'est son métier que d'examiner l'intervention des variables sociohistoriques dans la production des faits ou l'émergence des événements - et la sociologie est un fait, et son émergence un événement -, mais parce qu'en prenant conscience de ce que la sociologie doit concrètement à l'histoire et au social, il peut saisir les enjeux qui la traversent, et les saisir comme des enjeux qui ne sont pas exclusivement théoriques mais aussi idéologiques. Forme particulière de représentation du social, la sociologie intervient, comme toute représentation, mais à sa manière, sur le social. Imaginaire social théorique produit par la société, la sociologie lui renvoie l'imaginaire qu'il lui faut, qui lui convient ou, tout simplement, dont elle peut disposer le cas échéant. Le sociologue cesserait de l'être s'il n'appréhendait pas sa discipline dans la dialectique qui l'instaure, l'alimente et la façonne, entre ce que la société produit comme idée sur elle-même, et ce que l'idée sur la société produit, ou veut produire, dans la société elle-même.

Mais la société n'est pas une, elle n'a ni la consistance ni la cohérence que l'on pourrait, peut-être, attribuer à la nature. Fait partie de son être, au moins dans les sociétés historiques, la différence, la contradiction, le conflit. Il n'y a donc pas une idée que la société produit comme idée sur elle-même, mais des représentations différentes, voire contradictoires et en conflit. Ces représentations ne sont pas non plus produites par *la* société, mais à l'intérieur de celle-ci, et suivant des positions sociales particulières, par des groupes sociaux ou des classes sociales. Ce serait un paradoxe que le sociologue s'abstienne de penser sociologiquement la sociologie. Ce n'est pourtant pas qu'une simple exigence du métier : la sociologie de la connaissance sociologique, loin d'être une « métasociologie », une sociologie qui double, de l'extérieur, la sociologie, fait partie de la sociologie comme sa propre conscience. Ce n'est que lorsqu'elle réfléchit à son rapport dialectique à la société que la sociologie se donne un sens à elle-même. C'est à la recherche de ce sens que cet ouvrage se consacre, bien que dans les formes et les limites que lui impose un objectif pédagogique.

C'est dans la conjonction de plusieurs événements que se situe la raison de l'émergence de la sociologie comme discipline scientifique dans les trois pays de l'Europe occidentale engagés dans la phase industrielle du mode de production capitaliste de la socialité. Ou, pour le dire plus exactement, c'est dans la conjonction de tous les événements - économiques, sociaux, politiques et idéationnels - qui marquent la phase industrielle de ce mode, que se situe la raison de l'émergence de la sociologie comme discipline scientifique, et ce, non pas comme discipline scientifique unifiée par une même représentation du social, mais justement, comme discipline traversée, dans son imaginaire même, par la différence, l'antagonisme, le conflit.

La constitution du mode capitaliste de production de la socialité a provoqué un gigantesque bouleversement dans les formes de la socialité humaine. L'économie, les rapports sociaux, les régimes politiques, les structures idéationnelles sont tour à tour entraînés, et de plus en plus rapidement, dans le tourbillon du changement radical. L'acuité des conflits que ce changement provoque détruit toute évidence : le social et ses formes deviennent problématiques et, par là, objet de réflexion. Mais ils le deviennent pour une réflexion de nouveau type, la réflexion scientifique, dont la décisive propagation fait partie, elle-

même, au niveau des structures idéationnelles, de ce gigantesque processus de bouleversement.

Cet ouvrage est composé de deux parties distinctes. Dans la première partie, nous décrivons les processus économiques, sociaux, politiques et idéationnels qui ont accompagné l'instauration du mode capitaliste de production de la socialité. Dans la deuxième partie, et après avoir proposé un cadre analytique général pour l'examen des représentations du social qui sous-tendent la nouvelle discipline sociologique, nous examinons les idées principales que développent les systèmes théoriques d'Auguste Comte, Herbert Spencer, Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber, et George Herbert Mead. Mais cet examen se fait d'un point de vue sociologique, c'est-à-dire à la lumière de la dialectique qui lie ces idées à la réalité sociale concrète qui les a produites et pour laquelle elles ont été produites. L'ouvrage se termine par une discussion de six problématiques qui trouvent leur formulation originaires au XIX<sup>e</sup> siècle, dans ces « pères fondateurs » de la sociologie, mais qui s'avèrent d'une importance majeure, sinon décisive en cette fin du XX<sup>e</sup> siècle : le scientisme (Comte), le libéralisme (Spencer), le socialisme (Marx), l'anomie (Durkheim), le rationalisme (Weber) et, enfin, la communication (Mead).

L'émergence de la sociologie

# Chapitre 1

---

## La place de la sociologie dans la constitution historique des sciences

[Retour à la table des matières](#)

Le processus de constitution historique des sciences s'étend, en Occident, depuis le IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Cependant, ce processus ne se présente pas sous la forme d'une succession linéaire et ininterrompue de nouvelles disciplines. Un premier groupe de sciences, à savoir la logique et la géométrie, émerge dans l'antiquité grecque tandis que les sciences de la nature se constitueront vingt siècles plus tard, et les sciences humaines et sociales ne verront la lumière que dans les cent dernières années. Rappelons ce processus, ne serait-ce que dans ses grandes lignes.

C'est au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. que naît, en Grèce, le philosophe Aristote (384 -322 av. J.-C.). Auteur d'un grand nombre de traités, notamment en histoire naturelle, en physique, en métaphysique et en politique, il est considéré comme le fondateur de la logique. Un siècle plus tard, le mathématicien Euclide compose les *Éléments* qui, résumant la plupart des apports antérieurs dans la matière, marquent le début de la science géométrique.

Il faudra attendre jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. pour qu'émerge une nouvelle discipline, l'astronomie, grâce aux travaux de Copernic et Kepler. Nicolas Copernic (1473-1543) énonce l'hypothèse du double mouvement des planètes, sur elles-mêmes et autour du Soleil. Cette hypothèse ou théorie, dite « héliocentrique », car elle faisait du soleil le centre de l'univers, s'opposait à la vieille théorie « géocentrique » du grec Ptolémée (II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.), qui faisait autorité jusqu'alors, et suivant laquelle la Terre était fixe et constituait le centre de l'univers. L'astronome allemand Johannes Kepler (1571-1630) formule, lui, les lois du mouvement planétaire. L'émergence de l'astronomie signale le début de la constitution de l'ensemble des sciences de la nature.

Avec le principe de l'attraction universelle, ou loi de la gravitation, qu'Isaac Newton (1642-1727) sut dégager des lois de Kepler et, avant Newton même, avec les recherches expérimentales de l'italien Galileo Galilei (1564-1642), c'est la science moderne de la physique qui voit la lumière. Elle sera suivie de la chimie grâce à la découverte révolutionnaire de l'oxygène par Antoine Laurent de Lavoisier (1743-1794), à qui cette science doit aussi sa nomenclature. Le XIX<sup>e</sup> siècle, enfin, verra se constituer la science moderne de la biologie, notamment avec la théorie de l'évolution des espèces formulée par Charles Darwin (1809-1882).

L'ensemble des sciences sociales et humaines se constitue entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> siècle. À l'origine de l'économie politique, première science sociale, se trouve l'« école classique » représentée par Adam Smith (1723-1790) et David Ricardo (1772-1823). Suivra la sociologie avec les grandes constructions théoriques d'Auguste Comte (1798-1857), Herbert Spencer (1820-1903), et Karl Marx (1818-1883). L'anthropologie moderne doit à Lewis Henry Morgan (1818-1881) et à son grand ouvrage *Ancient Society* (1877) un apport probablement fondamental. La psychologie, enfin, se constituera autour de l'école béhavioriste et réflexologique ainsi que des recherches entreprises par Sigmund Freud (1856-1939), fondateur de la psychanalyse.

Deux importantes remarques sont ici à formuler. D'abord, le processus dont nous venons de retracer les grands moments est celui des disciplines *scientifiques*, et seulement de ces disciplines. Des questions portant sur la nature des phénomènes du monde et de la société ont bien probablement préoccupé les êtres humains depuis toujours, et des hypothèses ainsi que des théories ont alors été formulées à l'égard de ces phénomènes. Mais le statut de science n'a été reconnu qu'à un certain type d'hypothèses et de théories. De nos jours, ce statut caractérise la forme la plus achevée de connaissance. Nous reviendrons plus tard sur la forme propre à ce savoir. La deuxième remarque porte sur le fait que nous nous référons à un processus de constitution des sciences qui a comme seule scène l'Europe. Or, des connaissances de type scientifique ont été acquises ailleurs que dans le continent européen. Ainsi, par exemple, nous trouvons un riche savoir astronomique dans les grandes civilisations de l'Orient ainsi que chez les peuples Maya. Toutefois, ces connaissances n'ont pas été développées dans le sens de ce qu'on appellera plus tard une « science », et la forme de scientificité développée en Occident deviendra la norme universelle de la science.

Que montre l'observation de ce processus de constitution historique des sciences? Elle montre, en premier lieu, la singulière concentration de ce processus dans les cinq derniers siècles. En effet, l'ensemble constitué par les sciences de la nature et les sciences sociales et humaines, c'est-à-dire l'ensemble des sciences dites « empiriques » ou, plus exactement, « factuelles » - parce qu'elles portent sur des faits -, se constitue entre le XVI<sup>e</sup> siècle et le début du XXI<sup>e</sup> siècle. La constitution de la géométrie et de la logique, c'est-à-dire des sciences dites « formelles » - parce qu'elles portent sur des formes et non sur des faits -, se produit pour sa part une vingtaine de siècles avant la constitution des sciences factuelles. Non seulement l'ensemble des sciences empiriques ou factuelles émerge dans les cinq derniers siècles, mais ces siècles sont aussi témoins d'une singulière accélération dans la production de connaissances scientifiques, particulièrement dans le domaine des sciences de la nature. Or, rappelons que cette période est celle de l'émergence et du développement du mode de production capitaliste. Pour être plus précis, si le noyau des sciences de la nature émerge à l'époque du capitalisme commercial, les disciplines sociales et humaines se constituent à l'époque du capitalisme industriel.

La deuxième remarque que suggère l'observation de ce processus concerne justement la singulière, voire paradoxale antériorité des sciences des formes par rapport aux sciences des faits et, à l'intérieur de celles-ci, des sciences de la nature par rapport aux sciences sociales et humaines. Il est, en effet, ne serait-ce qu'à première vue, paradoxal que les sciences qui portent sur le plus proche de l'être humain soient les dernières à se constituer- la psychologie étant, à cet égard, justement la plus récente en même temps que celle qui porte sur la subjectivité même de l'être humain.

Ces remarques soulèvent des problèmes d'une nature et d'une portée différentes : pourquoi le domaine des phénomènes sociaux et humains a-t-il été le dernier à se constituer en domaine scientifique? Pourquoi la science des faits, c'est-à-dire l'ensemble des sciences factuelles, a-t-elle émergé et s'est-elle développée avec le mode de production capitaliste? On pourrait même ajouter à cette problématique la question suivante : pourquoi est-ce à l'étape industrielle du capitalisme que naissent les sciences sociales et humaines?

L'exigence d'objectivité de la forme scientifique de connaissance semble bien plus facile à satisfaire et, une fois satisfaite, à sauvegarder, lorsque l'objet à connaître est loin du sujet connaissant et, à l'inverse, cette objectivité semble bien difficile à instaurer et à garder lorsque l'objet à connaître est le propre sujet. C'est peut-être la raison pour laquelle la connaissance objective de la subjectivité (psychologie) a été la dernière forme historique de connaissance à se constituer et, d'une manière générale, la raison pour laquelle la connaissance objective des formes de la socialité humaine n'a vu la lumière que dans les cent dernières années. Il reste à expliquer pourquoi les sciences factuelles naissent et se développent avec le nouveau mode de production capitaliste, d'abord à l'étape commerciale de celui-ci, ensuite, avec les sciences sociales et humaines, à l'étape industrielle.

Des recherches entreprises dans le cadre de la sociologie de la connaissance ont permis d'avancer l'hypothèse suivant laquelle les intérêts économiques de la bourgeoisie, en même temps que certaines de ses formes idéologiques, permettent d'expliquer le rapport entre capitalisme et esprit scientifique. Nous reviendrons sur cette hypothèse

dans le chapitre 4. D'autre part, nous examinerons tout au long de cet ouvrage le rapport intime qui existe entre les nouvelles sciences sociales et le capitalisme industriel, en particulier entre celui-ci et la sociologie.

L'émergence de la sociologie et la manière dont elle envisage la forme même de la socialité ne peuvent en effet être comprises, si ce n'est dans le contexte des profondes transformations économiques, sociales, politiques et idéationnelles que suppose l'instauration du mode de production capitaliste. Ce mode apparaît pour la première fois en Europe et se développe d'une manière conséquente d'abord en Angleterre, ensuite en France et en Allemagne. Il n'est donc pas étonnant que la sociologie trouve ses pères fondateurs dans ces trois pays. À son tour, le contexte spécifique de l'Angleterre, de la France et de l'Allemagne rend compte des importantes différences dans les constructions théoriques des pères fondateurs de la sociologie. C'est pourquoi il est d'abord nécessaire de rappeler - ne serait-ce que dans leurs grandes lignes - les transformations socio-économiques, politiques et idéationnelles qu'implique l'instauration du mode de production capitaliste dans ces trois pays de l'Europe, transformations qui peuvent alors être considérées comme des conditions d'émergence de la discipline sociologique.

L'émergence de la sociologie

## Chapitre 2

---

# Les conditions socio-économiques de l'émergence de la sociologie : l'émergence et la consolidation du capitalisme

### *Les modes de production de la socialité*

[Retour à la table des matières](#)

Nous appellerons « modes de production de la socialité » les formes suivant lesquelles les êtres humains produisent leur vie en commun, autant leur vie matérielle que leur vie spirituelle. Les pays de l'Europe occidentale ont connu dans les vingt-cinq derniers siècles trois formes majeures de production de leur vie en commun, de leur socialité : les modes esclavagistes, tributaire dans sa variante féodale, et capitaliste. Le mode esclavagiste caractérise les grandes civilisations grecque et romaine. Il s'étend donc depuis le VI<sup>e</sup> av. J.-C. jusqu'au V<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Dans sa variante féodale, le mode tributaire domine l'Europe occidentale depuis le V<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle de notre ère jusqu'au XV<sup>e</sup> ou XVI<sup>e</sup> siècle. Le mode capitaliste émerge vers le XVI<sup>e</sup> siècle et s'étend jusqu'à nos jours. Nous ne nous référerons qu'à quelques caractéristiques majeures de chacun de ces modes de production de la socialité.

Dans les sociétés dominées par le mode esclavagiste, le travailleur est le moyen le plus important de production de la vie matérielle. Ce mode est dit « esclavagiste » parce qu'une fraction substantielle de la force de travail est la propriété du maître (esclavagiste). Ce rapport de propriété signifie que le maître a des droits illimités sur ses esclaves. Il s'agit, pour l'essentiel, d'économies de type agraire avec un développement faible des forces productives. Dans le mode tributaire de production de la socialité, une fraction substantielle de la force de travail se trouve dans une relation de servitude par rapport au seigneur féodal. Les sociétés dominées par ce mode connaissent deux grandes classes sociales : celle des maîtres du sol -seigneurs féodaux - qui ont la propriété inaliénable de la terre, et celle des tenanciers-serfs. Les tenanciers-serfs se trouvent attachés à la terre dont ils ont la jouissance sans en être propriétaires. En échange, ils doivent un tribut au seigneur. Ce tribut a connu trois formes successives : le tribut en travail (« corvée »), en espèces - dont la dîme, c'est-à-dire un dixième de la production, est un exemple - et, finalement, en argent. L'économie est, dans ces sociétés, encore essentiellement agricole, mais l'artisanat et le commerce se développent progressivement. Le niveau des forces productives est toujours relativement faible. Enfin, le mode capitaliste de production de la socialité présente deux caractéristiques déterminantes. D'une part, la classe des producteurs est constituée par des travailleurs juridiquement libres, c'est-à-dire qu'ils ne se trouvent ni dans un rapport de propriété ni dans un rapport de servitude. La force de travail des producteurs devient une marchandise qui se vend et s'achète sur le marché du travail comme n'importe quelle autre marchandise. En échange de la vente de la force de travail, le producteur reçoit un salaire. D'autre part, la production matérielle est de type industriel : l'industrie remplace l'agriculture du point de vue de la dynamique économique. C'est pourquoi ce mode se trouve à l'origine d'un développement révolutionnaire des forces productives. Il est nécessaire de distinguer dans le mode capitaliste de production de la socialité deux phases de développement : la première phase, commerciale, s'étend en Europe occidentale depuis le XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ou début du XIX<sup>e</sup> siècle approximativement : la deuxième phase, industrielle, se prolonge jusqu'à nos jours. La phase commerciale du capitalisme est dite aussi « de transition » - entre le féodalisme et le capitalisme développé ou industriel - parce qu'elle

connaît la première accumulation - ou accumulation « primitive » - du capital rendant possible la phase industrielle.

L'émergence et le développement du mode capitaliste de production de la socialité ont suscité une transformation à proprement parler révolutionnaire de la vie humaine dans tous ses aspects. Certes, le passage du mode esclavagiste à un mode de type tributaire a aussi impliqué des transformations considérables, mais elles n'ont pas eu l'ampleur et la profondeur de celles entraînées par le mode de production capitaliste de la socialité. C'est pourquoi il est devenu classique en sociologie, et ceci, indépendamment de la tendance ou orientation sociologique du théoricien, de distinguer deux grandes formes de vie sociale chez les peuples historiques : les formes précapitalistes et capitalistes - ou « traditionnelles » et « modernes » suivant une autre terminologie. L'émergence de la sociologie comme discipline scientifique dans la phase industrielle du capitalisme se trouve, comme nous l'avons déjà signalé, en rapport direct avec l'ensemble de ces transformations. Mais comment le capital commercial s'est-il transformé en capital industriel et a-t-il provoqué ainsi l'ensemble de ces transformations?

### *Le capital commercial et son développement occidental*

[Retour à la table des matières](#)

Le commerce a existé même sous des formes très développées depuis plusieurs siècles et dans plusieurs civilisations. Cependant, la transformation du capital commercial en capital industriel s'est produite pour la première fois dans quelques pays seulement de l'Europe occidentale, et dans une période relativement récente. Le mode capitaliste de production de la socialité implique une substantielle accumulation du capital, et le commerce a été la voie la plus importante y conduisant. Cette condition nécessaire n'est pourtant pas suffisante : il a encore fallu que ce capital accumulé soit investi dans la production. Nous examinerons ces deux processus.

Le commerce constitue une forme de l'échange. Dans tout échange, des objets ou des services sont cédés moyennant une contrepartie. L'échange simple est un échange fortuit ou occasionnel. Lorsqu'il devient régulier et généralisé, l'échange est dit développé. L'échange développé suppose l'existence relativement constante d'un surproduit. En d'autres termes, il suppose qu'un groupe social est en mesure, grâce au développement de ses forces productives, de disposer d'une manière relativement régulière d'un produit qui excède ce dont il a besoin. Le troc est la première forme de l'échange généralisé, voire de l'échange tout court. Dans le troc, une marchandise est échangée pour une autre marchandise. La formule du troc est donc la suivante : M-M. Le commerce est la deuxième forme historique de l'échange généralisé. À la différence du troc, dans le commerce une marchandise ne s'échange pas directement contre une autre marchandise. Un intermédiaire fait son apparition, et cet intermédiaire est la monnaie ou l'argent. La monnaie est un produit dont la fonction est justement d'agir comme médiateur dans les échanges. Historiquement, plusieurs produits ont servi comme monnaie - depuis le sel jusqu'à l'or, par exemple. La formule du commerce est donc la suivante : M - A - M.

Le commerce a comme propriété fondamentale de permettre l'échange à distance, dans l'espace et dans le temps. En effet, dans le troc les producteurs et leurs produits doivent se rencontrer dans l'espace et dans le temps. Grâce à la monnaie, cette exigence cesse de s'imposer aux producteurs et à leurs produits. La monnaie permet de différer l'échange (vendre aujourd'hui pour acheter plus tard) ainsi que d'élargir l'échange dans l'espace (vendre ce qu'on produit ici et acheter ce que l'on produit ailleurs). Mais cet élargissement de l'échange, surtout dans l'espace, n'est possible que grâce à la présence d'une figure médiatrice dans l'échange entre producteurs : le commerçant.

Du point de vue du commerçant, l'échange se présente d'une manière particulière : il doit disposer d'argent qu'il investira dans l'achat d'une marchandise qu'il vendra par la suite pour pouvoir récupérer son argent. La formule du commerce, du point de vue du commerçant, est donc la suivante : A - M - A. Mais le commerçant ne se borne pas à récupérer l'argent investi, ce qui serait une pure perte de temps. Non seulement doit-il obtenir un surplus d'argent afin de satisfaire ses besoins, mais il doit surtout chercher à faire un profit. La dynamique du

commerce du point de vue du commerçant est donc la suivante : A - M - A1, A1 - M - A2, A2 - M - A3, etc.

En d'autres termes, à la fin de chaque cycle son avoir se trouve augmenté d'un profit. Le résultat de cette dynamique est une *accumulation* de capital. Le commerce n'est pas la seule manière d'accumuler du capital, le pillage, par exemple, en est une autre. Mais le commerce a historiquement constitué la modalité la plus importante d'accumulation du capital. Il est fondamental de remarquer que le capital commercial, aussi important soit-il, ne contrôle que la sphère économique de la circulation des produits : il ne contrôle pas les deux extrêmes (M et M) de la circulation, à savoir la sphère de la production. Le capital commercial devient capital productif quand il domine la production. Bref, nous avons trois moments dans le développement du capital commercial :

1. La monnaie se transforme en capital commercial dans les mains du commerçant;
2. Le capital commercial s'accumule et domine la sphère de la circulation;
3. Le capital accumulé dans le commerce est investi dans la production et devient capital productif. C'est alors que le commerçant devient capitaliste.

Comment ce processus d'investissement dans la production a-t-il eu lieu? Ce processus a connu en Occident trois formes ou suivi trois voies qui, d'ailleurs, se sont présentées entremêlées :

1. *Le commerçant se transforme lui-même en capitaliste industriel.* Cette voie est, surtout, celle des productions artisanales qui reposent entièrement sur le commerce et, en particulier, celles des biens de luxe. Ces biens étaient importés de l'étranger par des commerçants, mais ceux-ci, pour différentes raisons, commencent à les produire eux-mêmes sur place. C'est, par exemple, ce qui arrive en Italie au XV<sup>e</sup> siècle par rapport à des marchandises importées de Constantinople.

2. *Le producteur devient à la fois commerçant et capitaliste.* Dans ce cas, le producteur achète lui-même les matières premières nécessaires à la production et vend lui-même la marchandise produite. Il commence à organiser ainsi la production sur des bases capitalistes.

3. *Le commerçant réussit à contrôler directement la production.* L'exemple d'une telle voie est celle de l'industrie textile anglaise. Dans ce cas, les marchands d'habits fournissaient aux tisseurs les matières premières et leur achetaient le tissu produit. Cette voie a une importance fondamentale, car elle donne naissance à la première forme d'industrie, à savoir l'industrie à domicile. Nous reviendrons sur ce thème dans la prochaine section.

À partir du XV<sup>e</sup> siècle surtout, le processus d'accumulation du capital commercial qui s'était développé en Europe occidentale, d'abord sous une forme locale et régionale, ensuite à l'échelle du continent même, atteint une dimension pratiquement mondiale avec les grandes « découvertes » maritimes et la formation des empires coloniaux (Portugal, Espagne, France, Angleterre, Hollande). Le pillage des colonies et l'échange « inégal » - c'est-à-dire l'échange avec des taux substantiels de profit - permettent à l'Europe une vertigineuse accumulation du capital. C'est l'essence de la période dite du capitalisme commercial ou, d'un autre point de vue, de transition, puisqu'elle a constitué la condition nécessaire pour l'émergence du capital industriel.

### *Le capitalisme et l'industrialisation*

[Retour à la table des matières](#)

Le développement du commerce constitue un facteur décisif dans la désintégration du mode (tributaire) féodal de production de la société. L'élargissement du marché jusqu'à la dimension du monde accélère et approfondit l'interdépendance, crée de nouveaux besoins et en fin voit se constituer des couches sociales nouvelles et en conduit d'autres à des situations nouvelles d'autonomie. Parallèlement au développement du commerce, et en corrélation avec l'ensemble des phénomènes que cela entraîne, deux autres processus contribuent à la dé-

sintégration du mode féodal et à la mise en place du nouveau mode de production de la socialité. Il s'agit, à la campagne, du processus d'expropriation des petits propriétaires : dans les villes, le processus conduit de l'industrie domestique à la manufacture d'abord, de la manufacture à l'usine ensuite.

Le processus d'expropriation des petits propriétaires paysans prend diverses formes suivant les pays. Daniel Bertaux examine les suivantes : l'expulsion par la violence (surtout en Angleterre), l'expulsion par le droit (surtout en France), et des formes apparentées ou « latérales », notamment - mais non pas exclusivement - le monopole commercial et l'usure. Malgré leurs différences, tous ces processus ont eu comme effet la formation d'une masse de travailleurs « libres » qui seront à l'origine du prolétariat ou classe ouvrière. Pour être le plus connu, et pour avoir joué un rôle fondamental dans l'émergence du mode capitaliste de production de la socialité, nous nous référerons, ne serait-ce que brièvement, au cas anglais.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle atteint son apogée en Angleterre ce que les historiens connaissent sous le nom d'*enclosure*. Il s'agit d'abord d'un mouvement de fait qui est pourtant rapidement rendu légitime par la législation. C'est le mouvement par lequel de grands propriétaires fonciers élargissent leurs domaines aux dépens des terres des petits propriétaires aussi bien que des terres communales. Le terme d'*enclosure* vient du fait que les grands propriétaires fonciers construisent une clôture autour de leurs nouveaux domaines, lesquels sont, pour l'essentiel, destinés dorénavant à l'élevage ovin. Une telle transformation de la situation à la campagne a deux effets économiques : d'une part, répondre à la demande de matière première (laine) des nouvelles « industries » qui sont, primordialement, dominées par le textile : d'autre part, mettre à la disposition des nouvelles « industries » en expansion une importante force de travail bon marché. Ce sont donc ces paysans expropriés d'une manière ou d'une autre qui deviendront les ouvriers des nouvelles industries.

Dans les villes, le phénomène économique le plus remarquable est la transformation graduelle de l'activité industrielle. Si nous nous référons encore à l'Angleterre, la première transformation s'opère dans le textile et donne lieu à l'apparition de l'*industrie domestique*. Comme

nous l'avons déjà vu, la voie typiquement anglaise d'investissement du capital commercial dans la production a consisté dans le contrôle de celle-ci par les commerçants. En effet, les marchands d'habits, en connaissant les besoins d'un marché élargi, peuvent signaler aux artisans ce qu'ils doivent exactement produire et dans quelles quantités : ils fournissent la matière première dont ont besoin les artisans, et même les instruments de travail nécessaires à la production. On appelle cette organisation du travail « industrie à domicile » parce qu'elle repose encore sur le travail d'artisans et de leur famille, fait à la maison. Mais à la différence de l'organisation artisanale antérieure, le producteur n'a plus le contrôle intégral de la production.

La réalisation de la production à domicile permettait cependant un contrôle relatif de la production de la part du commerçant. En effet, étant donné que le prix des produits était fixé par celui-ci, le producteur pouvait toujours essayer de compenser les bas prix en retenant une partie de la matière première fournie par le commerçant. Le plein contrôle de la production ne pouvait donc se faire que par la voie d'un contrôle direct du travail de l'artisan. C'est la *manufacture* qui permettra ce contrôle direct. En effet, dans la manufacture les artisans sont rassemblés sous un même toit, soumis à un même horaire, et leur travail peut être l'objet d'une surveillance constante. En particulier, l'usage des instruments de travail et des matières premières fournis aux producteurs peut être l'objet d'un contrôle précis.

L'institution de la manufacture bouleverse les conditions du monde du travail et prépare la voie à d'autres transformations de nature révolutionnaire. En effet, le déplacement de la production depuis l'industrie à domicile à la manufacture signifie, pour l'artisan, non seulement la perte du contrôle de l'objet produit, mais aussi celle des conditions mêmes de son travail. Dorénavant, il sera soumis à une *discipline* imposée de l'extérieur et en dehors de son domicile, ce qui implique un changement profond dans la vie quotidienne du producteur : espace familial et espace de travail ne coïncideront plus. Du point de vue de l'organisation du travail, la manufacture permettra deux rationalisations successives dont l'aboutissement est l'organisation industrielle moderne.

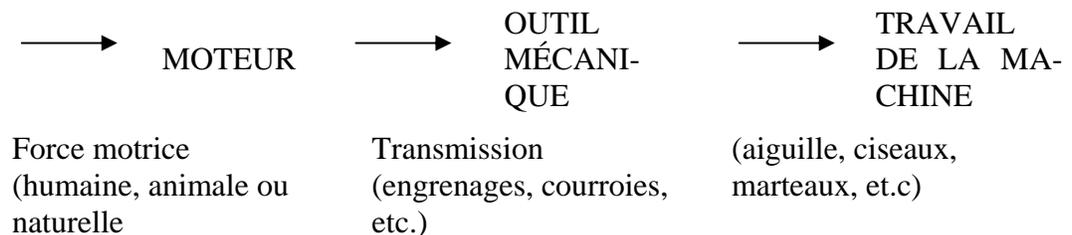
La première rationalisation consistera dans le rassemblement d'un certain nombre de travailleurs qui pratiquent des métiers différents, mais complémentaires par rapport à la fabrication d'un produit unique et, donc, complexe. L'exemple d'une telle rationalisation se trouve dans la production de carrosses. Cet objet complexe peut être fabriqué dans la manufacture en réunissant des artisans charrons pour les roues, forgerons pour les parties en fer, matelassiers pour les capitonnages, etc. Mais c'est la deuxième forme de rationalisation qui deviendra décisive. Elle consistera dans le rassemblement d'un certain nombre de travailleurs qui pratiquaient le même métier mais qui, dorénavant, se verront assignés à l'exécution d'opérations simples, complémentaires parce que successives, aboutissant ainsi à la production d'un objet lui aussi simple. L'exemple d'une telle rationalisation se trouve dans la production d'épingles. Cet objet simple sera fabriqué en divisant la production en opérations partielles simples confiées à différents travailleurs : transformation du fer chaud en fil, redressement du fil, éti-rage et coupage à la dimension voulue, aiguisage d'une extrémité, martelage de l'autre extrémité, etc.

Cette rationalisation du travail, fondée sur une logique inhérente à l'objet et non plus au sujet producteur, signifie la disparition de l'artisan et l'émergence de l'ouvrier. Elle implique la déqualification de la force de travail du producteur, car cette rationalisation du travail se fait sur la base d'opérations simples. Elle ouvre alors la porte des usines à la force de travail des femmes et des enfants - la première socialement déqualifiée, la seconde naturellement déqualifiée. Enfin, elle rendra possible la production mécanique dans la mesure où la machine consiste dans une combinaison d'opérations simples. Elle rend donc ainsi possible la révolution industrielle.

La révolution industrielle est une transformation profonde des moyens de production et de l'organisation de la production. Elle n'a pas signifié une transformation dans les rapports sociaux de production, bien au contraire, car elle a élargi et approfondi la relation entre l'ouvrier producteur et le capitaliste propriétaire des moyens de production qui s'était déjà esquissée dans la manufacture. D'un autre point de vue, elle implique une intervention de plus en plus massive de la science dans le processus économique productif : dorénavant, la tech-

nique deviendra de plus en plus technologie, et la science de plus en plus subordonnée aux besoins de la production économique.

Qu'entend-on par « production mécanique »? Il s'agit d'une production réalisée sur la base du travail des machines. La machine peut être caractérisée comme un ensemble de mécanismes combinés pour recevoir une forme définie d'énergie, la transformer et la restituer sous une forme appropriée pour produire un effet donné. La machine se compose donc de trois parties différentes, à savoir le moteur, la partie transmettant le mouvement, et l'outil mécanique. En voici le schéma :



Il est possible de parler de deux grandes révolutions technologiques qui ont lieu aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. La première révolution voit l'outil de production sortir de la main du producteur pour être utilisé par la machine. L'exemple en est la machine à coudre. La deuxième révolution technologique porte sur les sources d'énergie ou forces motrices. L'invention de la machine à vapeur par James Watt en 1781 signale le point de départ d'une recherche toujours plus poussée de sources d'énergie puissantes. La découverte de ces sources est, en effet, la condition nécessaire pour l'utilisation de plusieurs outils mécaniques couplés à un seul moteur, ainsi que pour l'accélération du mouvement des outils. Avec la révolution industrielle, le mode capitaliste de production de la socialité développe ses caractéristiques propres au point de vue socio-économique.

L'émergence de la sociologie

## Chapitre 3

---

### **Les conditions politiques de l'émergence de la sociologie : l'émergence et la consolidation de la bourgeoisie, la constitution de la classe ouvrière**

#### *Les grands antagonismes du mode capitaliste de production de la socialité*

[Retour à la table des matières](#)

Les transformations économiques qui commencent vers le XV<sup>e</sup> siècle approximativement finissent par déclencher une crise profonde qui, à des degrés divers, se fait sentir dans toute l'Europe occidentale. Il s'agit avant tout d'une crise sociale, parce qu'elle affecte radicalement les formes de vie jusqu'alors dominantes, mais aussi d'une crise politique et idéationnelle dans la mesure où, d'une part, elle bouleverse les rapports de pouvoir et, d'autre part, elle entraîne des changements décisifs dans les conceptions du monde. La révolution mercantile, ou, en d'autres termes, la phase du capitalisme commercial, provoque des conflits et des luttes d'un type nouveau. Une période d'instabilité caractérisée par l'antagonisme croissant entre les vieilles classes féodales au pouvoir et les nouvelles classes bourgeoises, s'amorce.

Au début, les transformations économiques qu'entraîne la révolution mercantile ne se produisent que dans certains secteurs de la vie économique et dans certaines régions de l'Europe. L'aristocratie féodale les considère donc comme des phénomènes marginaux. Le secteur marchand peut alors se développer rapidement et augmenter d'une manière considérable sa richesse. Ainsi naît et se consolide une nouvelle classe sociale dans les villes ou bourgs qui sera dès lors désignée sous le nom de « bourgeoisie ». Cette nouvelle classe bourgeoise finira par revendiquer, face à l'aristocratie féodale, un pouvoir social et politique correspondant à son pouvoir économique. Les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles surtout seront marqués par les conflits et les luttes entre ces deux classes sociales. Ces conflits et luttes prennent la forme de grandes révolutions bourgeoises : la Révolution anglaise d'abord au XVII<sup>e</sup> siècle, la Révolution française un siècle plus tard, et enfin la Révolution allemande dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle.

Avec la phase du capitalisme industriel, l'axe des conflits et des luttes de classes se déplace. La bourgeoisie, ayant accédé au pouvoir politique par la voie révolutionnaire, impose sa vision du monde à l'ensemble de la société. Du point de vue économique, le mode capitaliste de production de la socialité dépasse l'étape de transition du capitalisme commercial et s'engage dans l'industrialisation. Avec la manufacture d'abord et l'usine ensuite, un type nouveau de travailleur fait son apparition : l'ouvrier. Les nouvelles classes ouvrières, soumises au régime disciplinaire de l'usine et à une forte exploitation de leur force de travail, développent deux types de lutte contre la bourgeoisie : une lutte pour l'amélioration des conditions de travail (lutte syndicale), et une lutte politique. Le XIX<sup>e</sup> siècle sera décisivement marqué par ces luttes syndicales et politiques de la classe ouvrière contre la bourgeoisie.

Nous examinerons en fait ces deux formes d'antagonismes historiques de la phase commerciale et de la phase industrielle du mode capitaliste de production de la socialité. Nous commencerons par l'analyse des grandes révolutions bourgeoises. Nous verrons que chacune de ces révolutions a sa spécificité, même si, d'un point de vue général, toutes sont des formes de constitution du pouvoir politique bourgeois.

## *Les révolutions bourgeoises*

[Retour à la table des matières](#)

Nous examinerons les cas anglais, français et allemand. D'une part, il s'agit des trois premières révolutions bourgeoises dans l'histoire, d'autre part, elles ont lieu dans les pays dans lesquels naît la sociologie, cette réflexion sur la société d'un nouveau type. Mais ces cas illustrent aussi la diversité des voies de constitution d'un pouvoir social nouveau. En ce sens, ces voies montrent la singularité des situations et des processus historiques au-delà ou en deçà de ressemblances plus profondes.

### La Révolution anglaise

La révolution bourgeoise anglaise a lieu entre 1642 et 1660. Le 13 avril 1640, le roi Charles 1<sup>er</sup> réunit le Parlement : le 5 mai, le Parlement est dissous. Le 3 novembre suivant se réunit un nouveau parlement qui sera appelé le « Long Parlement ». Oliver Cromwell, député au Long Parlement, devient chef de l'opposition à l'arbitraire royal. À partir de ce moment, les événements politiques se précipitent en prenant une tournure de plus en plus révolutionnaire. En 1645, et à la suite de l'échec des tentatives d'arrangement entre les parlementaires et le roi, l'armée royaliste est défaite à Naseby par les troupes commandées par Cromwell. En 1649, le roi est condamné à mort : les Communes suppriment la Chambre des Lords et abolissent la monarchie. Le 19 mai de cette même année est proclamée la République. Le 16 décembre 1653, quatre jours après avoir aboli le Parlement, Cromwell est proclamé Lord protecteur de la république. Le 3 septembre 1658 meurt Cromwell. Le 8 mai 1660, la monarchie est rétablie et Charles Stuart proclamé roi d'Angleterre. Quelle est la signification de ces événements?

La guerre civile que connaît l'Angleterre entre 1640 et 1660 est le résultat de transformations économiques importantes. Les historiens s'accordent pour en signaler trois : l'expansion industrielle sur la base

de la production charbonnière, la pratique des *enclosures* - à laquelle nous nous sommes référés dans le chapitre précédent -, et l'augmentation considérable du prix de la propriété foncière qui permet l'enrichissement de la *gentry* et de la *yeomanry*, fractions de la noblesse féodale.

L'expansion industrielle se situe dans les nouvelles industries : fonderies d'artillerie, raffineries de sucre, préparation d'alun, et sa base sont la production de charbon. Cependant, les manufactures textiles continuent à être la principale industrie anglaise au XVII<sup>e</sup> siècle. L'*enclosure*, pour sa part, assure aux nouvelles et anciennes industries une main-d'œuvre considérable et bon marché. Dans ce mouvement économique général, l'augmentation de la valeur des propriétés foncières favorise en particulier les propriétaires moyens qui gèrent eux-mêmes leurs propriétés en vue d'une accumulation de profits (*gentry*). Ces propriétaires investissent aussi une partie de leurs profits dans des entreprises de commerce et d'industrie. Une nouvelle classe se constitue ainsi face aux vieilles couches de l'aristocratie féodale. La guerre civile anglaise est l'expression politique de cet antagonisme économique : la *gentry* nouvellement enrichie se confronte à la vieille noblesse féodale et à la Couronne.

La Révolution anglaise se caractérise par sa précocité. En effet, alors que les classes strictement bourgeoises (commerçants et industriels) commencent seulement à se développer, au sein même de la noblesse émerge une couche qui s'engage dans un processus de capitalisation de la terre et qui devient politiquement dominante. Le résultat social de cette révolution sera le suivant : les paysans petits producteurs, éliminés par l'*enclosure*, disparaîtront de la scène économique et politique tandis que les couches bourgeoises commerciales et industrielles se développeront sous la domination politique de la fraction capitaliste de la noblesse foncière. Ce ne sera qu'en 1832, avec le « Reform Act », que la bourgeoisie industrielle deviendra hégémonique au niveau politique. C'est d'ailleurs ce qui explique le fait que la révolution anglaise n'est pas antimonarchique, l'instauration de la république n'étant qu'un phénomène de conjoncture.

## La Révolution française

La Révolution bourgeoise française se déroule entre 1789 et 1794. Le 5 mai 1789 sont convoqués à Paris les États généraux. Ces États étaient composés par les représentants de la noblesse, du clergé et du « Tiers » État, c'est-à-dire des nouvelles classes bourgeoises. Presque immédiatement les représentants de l'ancien régime (noblesse et clergé) et du Tiers État s'affrontent. Le 14 juillet l'affrontement politique se déplace dans la rue et prend une forme violente : c'est la prise de la Bastille, symbole de l'arbitraire royal, par le peuple de Paris. Mais la monarchie ne sera abolie qu'en 1791. La chute de Robespierre en 1794 marque la fin des événements révolutionnaires.

La Révolution française constitue un exemple typique de révolution bourgeoise. Elle survient au moment où les fractions commerciale et industrielle sont déjà en mesure de prendre en main la direction politique de la société. Cependant, ces classes bourgeoises doivent s'appuyer sur la paysannerie afin de détruire les formes traditionnelles de propriété à la campagne, c'est-à-dire les formes de type féodal. Ainsi, un des résultats de la révolution a été l'attribution d'un statut de propriété à la petite exploitation paysanne. Dans les villes, et en particulier à Paris, les classes bourgeoises s'appuient sur les nouvelles couches ouvrières. La révolution bourgeoise française se présente alors comme un véritable affrontement politique entre les représentants des anciennes forces sociales et économiques (aristocratie foncière, clergé, monarchie), et les classes qui émergent avec le nouveau mode de production de la socialité (bourgeoisie, petite bourgeoisie, classes ouvrières).

Si, avec la révolution, la bourgeoisie accède directement au pouvoir et élimine de façon relativement nette la noblesse - d'où le caractère profondément antimonarchique et anticatholique de la révolution -, cette même bourgeoisie devra dorénavant faire face aux demandes des couches sociales qui ont aussi participé à la révolution et l'ont appuyée. Une situation presque constante de crise du pouvoir politique de la bourgeoisie est aussi un résultat de la Révolution française.

## La Révolution allemande

Le cas de la révolution bourgeoise allemande est, comme le cas anglais, exceptionnel, mais pour des raisons opposées : si en Angleterre la révolution est précoce, en Allemagne elle est tardive. L'on pourrait même se poser des questions concernant l'existence d'une telle révolution, car si une révolution consiste dans la prise du pouvoir politique par une classe, alors il ne faudrait pas parler de révolution bourgeoise en Allemagne : la noblesse féodale (« Junkers » : hobereaux allemands) garde le pouvoir politique et c'est l'État féodal prussien qui, sous le chancelier Bismarck, entre 1871 et 1890, entreprend de faire accéder la bourgeoisie au pouvoir. C'est pourquoi la Révolution allemande a été appelée « révolution d'en haut ».

Ce phénomène s'explique par le fait que si la bourgeoisie allemande amorce déjà, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, son développement économique, c'est-à-dire le processus d'industrialisation, elle le fait à côté de la domination politique de la noblesse qu'elle ne conteste pas. D'un autre côté, la crise économique des années 1870 marque la fin du libre-échange et le retour d'un protectionnisme (Loi sur les tarifs douaniers en 1879) qui profitera autant à la bourgeoisie qu'à l'aristocratie foncière. La solidarité économique entre junkers et bourgeoisie apaisera ainsi leurs antagonismes politiques éventuels et constituera la base de la politique bismarckienne d'un État interventionniste fort et unifié.

Les conséquences les plus importantes de cette conjoncture particulière peuvent se résumer ainsi :

1. Les structures féodales demeurent présentes en Allemagne presque jusqu'à la Première Guerre mondiale et, avec elles, l'hégémonie politique de la noblesse;
2. L'État continuera à jouer un rôle particulièrement important dans la dynamique économique et politique de l'Allemagne, d'abord lors de la Première Guerre mondiale, ensuite sous le régime hitlérien;

3. La bourgeoisie ne se développera qu'à travers l'aide de l'État et à l'intérieur d'enclaves dans une économie pendant longtemps de type féodal.

Cela dit, l'analyse, même sommaire, de ces trois cas historiques d'accès au pouvoir de la bourgeoisie montre l'existence de voies diverses, spécifiques, d'instauration du pouvoir bourgeois et, donc, la diversité des rapports et des conflits entre la vieille classe dirigeante, la noblesse, et les nouvelles classes bourgeoises. Ainsi, dans le cas anglais, c'est une fraction de la noblesse devenue capitaliste qui prend d'abord le pouvoir et réalise la révolution bourgeoise. Dans le cas français, la noblesse est expulsée du pouvoir par les classes bourgeoises alliées à la petite paysannerie et même aux ouvriers. Dans le cas allemand, enfin, nous venons de le voir, la noblesse continue à détenir le pouvoir jusqu'à très tard - Première Guerre mondiale -, et la bourgeoisie se développe sous cette domination de la noblesse et grâce aux politiques de l'État. D'une manière plus générale, l'examen de ces trois cas historiques montre que les formes de la transformation sociale ne sont jamais uniques, et que des résultats semblables quant à leur nature essentielle peuvent être atteints par des voies sociales et politiques très différentes.

### *Les conflits entre la bourgeoisie et la classe ouvrière*

[Retour à la table des matières](#)

Si les rapports entre noblesse et nouvelles classes bourgeoises caractérisent les conflits à l'étape de transition ou du capitalisme commercial -XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles -, les rapports entre bourgeoisie et nouvelles classes ouvrières finiront, au XIX<sup>e</sup> siècle, par caractériser les conflits dans l'étape industrielle du capitalisme. Ces conflits prendront deux grandes formes, à savoir la forme syndicale et la forme politique.

En effet, pour la première fois dans l'histoire se développe au sein des unités de production - les usines ou fabriques - une organisation spécifique de travailleurs, le syndicat, qui lutte pour des conditions meilleures de travail. À ces luttes syndicales succéderont des luttes plus politiques, portant d'abord sur le droit à participer au choix des représentants politiques (droit de vote), ensuite sur le droit à l'association politique ouvrière (partis ouvriers ou « laboristes ») et à l'accès des classes ouvrières aux institutions de décision politique (le Parlement). Les luttes ouvrières pour de meilleures conditions de travail qui marquent une bonne partie de l'histoire de l'Europe occidentale au XIX<sup>e</sup> siècle ne peuvent être comprises qu'en prenant en compte les conditions matérielles particulièrement cruelles auxquelles sont soumises les nouvelles classes ouvrières. Nous distinguerons deux moments dans l'examen de ces conditions matérielles : l'expropriation de la population campagnarde lors du mouvement des *enclosures*, et la formation de la classe ouvrière dans les systèmes de la manufacture et de l'usine.

*Quelques données sur la législation anglaise contre les paysans expropriés à partir de la fin du XV<sup>e</sup> siècle. Les « disciplines »*

L'expropriation de la population campagnarde lors du mouvement des *enclosures* est un phénomène qui, du point de vue de leur importance historique et de sa profondeur sociale, caractérise la transition anglaise au capitalisme. Mais dans la mesure où il s'agit de la première transition historique au capitalisme, l'expérience anglaise constitue un cas à plusieurs titres exemplaire pour examiner des phénomènes liés à la transition au capitalisme. C'est pourquoi dans cette section, comme dans les suivantes, nous ferons référence au cas anglais.

L'expropriation de la population campagnarde enlève à nombre de familles leurs moyens d'existence, coupe leurs liens séculaires à la terre, et brise définitivement leurs formes traditionnelles d'organisation sociale. Obligées d'abandonner la campagne pour chercher du travail, les familles ne trouvent pas dans les villes un marché de travail suffisamment développé pour les accueillir. D'autre part, elles éprouvent beaucoup de difficulté à s'intégrer rapidement dans un travail dont les modalités sont radicalement différentes de celles de leurs

métiers traditionnels. « La création du prolétariat sans feu ni lieu - licenciés des grands seigneurs féodaux et cultivateurs victimes d'expropriations violentes et répétées - allait nécessairement plus vite que son absorption par les manufactures naissantes. D'autre part, ces hommes brusquement arrachés à leurs conditions de vie habituelles ne pouvaient se faire aussi subitement à la discipline du nouvel ordre social. Il en sortit donc une masse de mendiants, de voleurs, de vagabonds » (Marx, Karl, *Le Capital* livre 1, chap. XXVIII). Il en résulte, d'une part, une législation contre le « vagabondage », c'est-à-dire destinée essentiellement à fixer les nouvelles classes travailleuses dans l'espace social, d'autre part, ce que Michel Foucault a examiné sous le nom de « disciplines », c'est-à-dire la mise en place d'un régime de mise en condition des corps. Voici quelques fragments de lois contre le « vagabondage » (Marx, Karl, *Le Capital*, livre 1, chap. XXVIII) :

*Henri VIII, 1530* : les mendiants âgés et incapables de travail obtiennent des licences pour demander la charité. Les vagabonds robustes sont condamnés au fouet et à l'emprisonnement;

*Édouard VI, 1547* : tout individu réfractaire au travail sera adjudgé pour esclave à la personne qui l'aura dénoncé comme truand;

*Élisabeth, 1572* : les mendiants sans permis et âgés de plus de 14 ans devront être sévèrement fouettés et marqués au fer rouge à l'oreille gauche, si personne ne veut les prendre en service pendant deux ans;

*Jacques I<sup>er</sup>* : tous les individus qui courent le pays et vont mendier sont déclarés vagabonds, gens sans aveu. Les juges de paix sont autorisés à les faire fouetter publiquement et à leur infliger six mois de prison à la première récidive et deux ans à la seconde.

En ce qui concerne la discipline des corps, Foucault examine en détail les moyens mis en place pour un « bon redressement », à savoir la surveillance hiérarchique dans les ateliers et les usines, mais aussi dans les camps militaires, les hôpitaux et les institutions d'enseignement, et la sanction normalisatrice, dont l'examen constitue une pièce essentielle. (Voir Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975, spécialement la section III).

### *La condition de la classe ouvrière dans les systèmes de la manufacture et de l'usine*

L'on peut saisir la condition de la classe ouvrière naissante dans les manufactures et les usines en examinant la législation portant sur la journée de travail. Cette législation connaît deux périodes : dans la première période, elle porte sur la *prolongation* de la journée de travail, dans la seconde sur sa *limitation*.

Le *Statute of Labourers* d'Édouard III (1349) inaugure, en Angleterre, la législation sur le travail salarié. (En France, c'est l'ordonnance de 1350 promulguée au nom du roi Jean). Le *Statute* porte aussi bien sur les salaires que sur la journée de travail. Un tarif légal des salaires y est établi, et une punition est prévue dans le cas de paiement d'un salaire plus haut que celui fixé. La journée de travail pour tous les artisans et travailleurs agricoles devait durer, suivant le *Statute*, de 5 h à 19 h et 20 h, avec pauses pour les repas.

C'est seulement à partir du *Factory Act* de 1833 que l'Angleterre connaît une législation pour les industries modernes (coton, laine, lin et soie). Cette loi déclare « que la journée de travail ordinaire dans les fabriques doit commencer à 5 h 30 et finir à 20 h 30. Le travail des enfants de 9 à 13 ans fut limité à huit heures par jour. Le *Factory Act* additionnel du 7 juin 1844 place sous la protection de la loi les femmes au-dessus de 18 ans qui sont mises sur un pied d'égalité avec les adolescents : leur temps de travail est limité à douze heures par jour. À partir de ces lois, une législation portant sur la limitation de la journée de travail se met en place, non sans nombre de vicissitudes. (Voir, à cet égard, Marx, Karl, *Le Capital*, livre 1, chap. X.).

### *La résistance de la classe ouvrière dans les manufactures et les usines*

Les conditions particulièrement cruelles que trouve la nouvelle classe ouvrière dans les manufactures et les usines (journées de travail interminables, salaires de crève-la-faim, travail des femmes et des enfants, extrême pollution industrielle, absence de toute sécurité sociale) et en dehors des lieux de travail (taudis, manque de transports, de soins de santé et d'instruction) provoquent, bien entendu, des mouvements de résistance et de lutte. Les formes les plus importantes de ces mouvements de résistance de la classe ouvrière sont, nous l'avons signalé, la lutte syndicale et la lutte politique. Mais la première réaction de la classe ouvrière a été une révolte contre le machinisme. Dans cette première forme de conscience - ou d'inconscience -, la nouvelle classe ouvrière voit dans la machine le responsable de la particulière aggravation de ses conditions de vie.

Ainsi, au XVII<sup>e</sup> siècle, dans presque toute l'Europe, des soulèvements ouvriers éclatent contre une machine à tisser des rubans et des galons inventée en Allemagne. Vers la fin du premier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle, une scierie à vent établie par un Hollandais dans le voisinage de Londres, fut détruite par le peuple. En 1758, lorsque Everet construisit la première machine à eau pour tondre la laine, elle fut encore détruite par le peuple. Pendant les quinze premières années du XIX<sup>e</sup> siècle, de nombreuses machines continuent à être détruites dans les districts manufacturiers anglais. Au lieu de s'attaquer aux vrais responsables de sa situation, à savoir les rapports sociaux de production, la nouvelle classe ouvrière commence par s'attaquer aux moyens de production. C'est avec la création d'organisations spécifiques de résistance et de lutte, les syndicats, et avec des formes nouvelles de lutte, tout particulièrement la grève, que la classe ouvrière fera un pas de plus dans l'acquisition d'une conscience plus claire de sa situation. Nous ferons référence, très schématiquement, à l'évolution du syndicalisme en Angleterre, en France et en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle.

### Le syndicalisme en Angleterre

Il semble que déjà en 1699 aurait eu lieu en Angleterre une grève parmi les travailleurs de l'industrie du feutre. Il faudra cependant attendre le XVIII<sup>e</sup> siècle pour voir augmenter d'une manière significative la fréquence des conflits de travail organisés par des associations temporaires de travailleurs. Il n'est certainement pas surprenant que ces associations voient la lumière surtout dans l'industrie textile et celle du vêtement. C'est, nous le savons, le textile qui joue un rôle déterminant dans les premiers moments de l'industrialisation de la production.

Le développement de ces associations de travailleurs et l'augmentation de la fréquence des conflits de travail auront comme première conséquence une nouvelle législation répressive : les syndicats seront interdits, et l'activité syndicale punie. Ainsi, en 1799-1800, les lois sur les associations (*Combination Laws*) font des syndicats des associations à caractère criminel. L'adhésion à un syndicat ou la participation à une grève seront punies : on met en prison les coupables. Pour les ouvriers récalcitrants, la loi sur les conspirations sera appliquée. Les syndicats deviennent dès lors des associations secrètes.

Les *Combination Laws* demeurent en vigueur jusqu'en 1824. Cette année-là, en effet, une loi du Parlement enlève le caractère criminel de l'adhésion à un syndicat. Éclatent alors une série de grèves et, un an plus tard, une nouvelle loi rétablit le droit d'appliquer aux ouvriers la loi sur les conspirations. Pendant les cinquante années suivantes, l'application de cette loi entravera l'action syndicale de façon décisive.

L'année 1834 voit la création, dans la clandestinité, de la première grande organisation syndicale anglaise, *The Grand National Consolidated Trades Union*. Cette organisation syndicale réussit, paraît-il, à atteindre un demi-million d'ouvriers, autant industriels qu'agricoles. Robert Owen, réformateur, socialiste et copropriétaire d'un établissement textile, est le dirigeant et guide intellectuel de cette organisation. La forme de lutte préconisée est la grève générale et l'objectif, la confiscation des usines, leur contrôle et leur direction par la classe ouvrière. Il s'agit donc d'un programme à proprement parler révolu-

tionnaire, puisqu'il s'attaque d'une manière directe aux rapports sociaux de production capitaliste. L'organisation syndicale est violemment poursuivie et finit par se dissoudre en 1835, à la suite de la condamnation des travailleurs agricoles de Tolpuddle, au Dorsetshire, à sept années de déportation pour avoir essayé de former une branche du syndicat dans leur région.

L'année 1850, deuxième date historique dans le syndicalisme anglais et international, voit la création du premier syndicat réformiste : *The Amalgamated Society of Engineers*. Avec ce syndicat apparaît pour la première fois l'idée d'une cotisation syndicale, moyen permettant de fournir une aide aux membres confrontés à la maladie. D'autre part, et plus important encore, cette organisation syndicale se prononce contre la grève comme méthode de lutte, et prône la négociation. Entre 1850 et 1860, cette formule donne naissance à plusieurs autres organisations syndicales, mais en 1867, dans un cas présenté devant les tribunaux, on décide que ces syndicats, inscrits légalement comme des sociétés mutualistes dans le but de contourner les lois antisyndicales, ne peuvent pas administrer légalement leurs fonds. S'ensuivent des mouvements de résistance, la formation d'une commission royale d'enquête, et la promulgation d'une nouvelle loi en 1871, en vertu de laquelle les sociétés mutualistes pouvaient dorénavant gérer leurs fonds mais seraient toujours soumises, si besoin, aux lois sur les conspirations. Cette loi restera en vigueur jusqu'en 1875 seulement.

Enfin, troisième moment important dans l'histoire du syndicalisme anglais au XIX<sup>e</sup> siècle, vers 1880 apparaît le « nouveau syndicalisme », qui critique le syndicalisme mutualiste et réformiste. C'est surtout au sein des ouvriers non spécialisés, et qui ne se trouvaient pas en mesure de payer les cotisations parfois élevées qu'exigeaient les syndicats réformistes, que recrute le nouveau syndicalisme. De 1880 à 1890 éclatent plusieurs grèves dirigées par ces syndicats, en particulier celle du port de Londres en 1889. Le mouvement syndical anglais se développera par la suite en combinant les formes de résistance (grève et négociation) mais en s'orientant vers des positions de type réformiste. De 1914 à 1920, il passera de quatre à huit millions de membres. La crise des années 1920 le réduira à nouveau de moitié, mais il continuera à se développer d'une manière mouvementée jusqu'à nos jours.

### Le syndicalisme en France

Les travailleurs français connaissaient déjà avant l'industrialisation une forme d'organisation autonome, le « compagnonnage », d'origine médiévale. Il s'agissait d'associations de travailleurs célibataires de divers métiers, qui avaient pour fonction d'aider les membres à parfaire leurs expériences et connaissances techniques. Chaque travailleur, avant de s'établir à son propre compte, faisait un séjour dans les principaux centres de son métier où on lui fournissait hébergement, travail, et aide professionnelle. Il est à signaler que ce système du « compagnonnage » demeure en vigueur jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle parmi les ouvriers de la construction. C'est probablement sur cette forme d'organisation que s'appuient les premières « sociétés de résistance », nom des syndicats français qui se développent surtout entre 1830 et 1840.

Les syndicats français se distingueront surtout par le radicalisme de leurs revendications et de leurs formes de lutte. En 1831 et en 1834 éclatent les grandes grèves d'ouvriers de la soie à Lyon. Les ouvriers occupent le quartier industriel de la ville, élèvent des barricades et lancent le mot d'ordre : « Vivre en travaillant ou mourir en combattant. » Le gouvernement fait intervenir l'armée et les deux grèves seront écrasées. Ce mouvement de résistance est entré dans l'histoire sous la dénomination d'« Insurrection des canuts ».

En 1844, le mouvement de grève se déclenche dans les mines de Saint-Étienne et de nouveau, il y aura une intervention de la force militaire. Un an plus tard, une grève des charpentiers de Paris réussit à faire augmenter le salaire d'un franc par jour. Toutes ces grèves se font en défiant la loi puisque les syndicats français étaient illégaux depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. En effet, en 1791, c'est-à-dire en pleine période révolutionnaire, la loi Chapelier - du nom de son promoteur - déclare illégales les associations de travailleurs. La devise de la révolution bourgeoise française (« Liberté, égalité, fraternité ») ne s'appliquait certainement pas à la classe ouvrière. La loi Chapelier sera ratifiée en 1834 et le Code Napoléon prévoira des châtiments de prison pour les contrevenants. Entre 1825 et 1847, la moyenne d'ouvriers

emprisonnés pour syndicalisation clandestine est de 200 par an. Plusieurs syndicats, suivant l'exemple anglais, prennent alors la forme de « mutualités » pour échapper à la loi.

En 1864 sera accordée la liberté d'association syndicale, mais seulement d'une manière temporaire et « spontanée ». Quatre ans plus tard, le gouvernement annonce qu'il ne prendra pas de mesures répressives contre les syndicats, et ce, même s'ils sont techniquement illégaux. Ce n'est qu'en 1884 que la loi Waldeck-Rousseau reconnaîtra le droit de se syndiquer.

Après la Commune de Paris (1871), des syndicats de type réformiste avaient été créés et encouragés par le gouvernement. Mais en 1879 le retour des exilés de la Commune donne la direction du « Congrès syndical » aux socialistes marxistes qui changent alors son nom pour celui de « Congrès socialiste du travail ». En 1886 est créée la « Fédération nationale des syndicats », dirigée par des marxistes - dont Jules Guesde. Mais en 1895, la création de la « Confédération syndicale du travail » (CGT) voit s'imposer la tendance syndicaliste-anarchiste parmi les syndicalistes. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, en 1906 et 1909 notamment, de grands mouvements de grève ont lieu en France. La CGT, dissoute par le gouvernement en 1920, sera recréée plus tard et continuera jusqu'à nos jours à organiser la majorité de la classe ouvrière française.

### [Le syndicalisme en Allemagne](#)

En Allemagne, l'industrialisation ne se développe réellement que pendant le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle. Le processus de syndicalisation accompagne l'industrialisation et connaît aussi un retard par rapport à la France et à l'Angleterre. Mais, comme en France, la syndicalisation connaîtra une profonde radicalisation.

Les premiers syndicats allemands se constituent dans l'industrie typographique où les machines sont employées à une grande échelle. Déjà en 1848, on constate la création d'une « Union de travailleurs de l'imprimerie ». Jusqu'en 1869 cependant, les associations ouvrières auront un caractère clandestin étant donné leur interdiction légale.

C'est au cours de cette année que le droit à l'association ouvrière est reconnu - sauf pour les ouvriers agricoles, les marins et les travailleurs domestiques -, mais des lois interdisant les réunions publiques le laissent pratiquement sans valeur. Ce n'est qu'en 1918 que l'activité syndicale devient, en Allemagne, réellement légale.

Les syndicats allemands s'organisent depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en trois groupes : les syndicats libres ou socialistes, les unions libérales ou démocratiques, et les unions chrétiennes. Les syndicats socialistes apparaissent vers 1860 et réunissent quelque 35 000 membres dans le nord de l'Allemagne. La loi antisocialiste de 1878 les réprime sévèrement. Entre 1878 et 1888, en effet, plus de 100 syndicats sont dissous par le gouvernement. Cependant, en 1890, l'Allemagne compte encore 50 syndicats clandestins avec plus de 300 000 membres. Vers 1913, les syndicats socialistes réuniront 2 500 000 membres.

Les syndicats libéraux sont créés aussi vers 1860 et suivent l'exemple des syndicats réformistes anglais de l'époque : leurs fondateurs, Hirsch et Dunker, sont même envoyés en Angleterre pour s'inspirer de l'expérience anglaise. Ils préconisent donc l'entente entre les patrons et les ouvriers. En profitant de la loi antisocialiste de 1878, ils se développent, mais ne réussissent à atteindre que 100 000 membres en 1914.

Les syndicats chrétiens, de leur côté, sont créés en 1870 par l'évêque Von Ketteler. Au début, ils partagent l'idéologie des syndicats libéraux mais, avec le temps, plusieurs s'associent avec les syndicats socialistes. Vers 1914 ils comptent autour de 350 000 membres.

La révolution de 1918 donne aux syndicats une position nouvelle. En effet, par une loi votée en décembre 1918, ils sont reconnus officiellement. L'activité syndicale arrive à imposer non seulement la journée de huit heures de travail, mais même l'institution de conseils ouvriers dans les entreprises industrielles. En 1920, les syndicats socialistes auront 8 millions de membres, les chrétiens 1 million, et l'union libérale 250 000. Les nouveaux syndicats communistes, de leur côté, réuniront quelque 200 000 membres. Mais le triomphe nazi en 1933 signifie la destruction du mouvement syndical allemand indépendant.

De cette brève esquisse de l'évolution du mouvement syndical en Angleterre, en France et en Allemagne, quelques remarques sont à dégager :

- Premièrement, on assiste à l'émergence d'une forme historique nouvelle d'organisation sociale, le syndicat, destinée à devenir un instrument essentiel dans les luttes de la classe ouvrière pour des conditions meilleures de travail :

- Deuxièmement, on constate l'évolution de la lutte ouvrière, qui passe d'une résistance face à l'introduction des machines à une stratégie de lutte contre les rapports mêmes de production capitaliste, stratégie présentant deux grandes formes : une forme révolutionnaire qui vise la transformation de l'ordre social capitaliste, et une forme réformiste qui vise une amélioration de la condition ouvrière à l'intérieur même de cet ordre social :

- Troisièmement, on observe que le décalage historique du mouvement syndical dans les trois premiers pays industrialisés accompagne le décalage du mouvement même d'industrialisation :

- Quatrièmement, on note qu'un phénomène de radicalisation accompagne ce décalage: alors que l'Angleterre, premier pays engagé dans l'industrialisation, sera aussi celui qui verra naître les premiers syndicats réformistes, l'Allemagne, arrivée plus tard à l'industrialisation, connaît au XX<sup>e</sup> siècle une révolution qui la mène aux portes mêmes d'un régime socialiste (la République de Weimar). C'est pourtant la France qui constitue le foyer des *doctrines* socialistes. Nous reviendrons sur cet aspect fondamental plus loin.

## *La lutte politique de la classe ouvrière : la naissance des partis ouvriers ou laboristes*

[Retour à la table des matières](#)

Si, pour les nouvelles classes ouvrières, la lutte contre les machines signifie une première étape dans l'organisation de leur résistance aux conditions sociales qui leur étaient imposées par le mode capitaliste de production de la socialité (lutte contre les nouveaux moyens de production), et si le syndicat et la grève constituent une deuxième étape dans l'organisation de cette résistance (lutte contre les rapports de production au sein des usines), la revendication du suffrage universel, la constitution de partis ouvriers, et le droit de faire partie des organes politiques de direction de la société (en particulier, le droit d'être élu au Parlement), signifient, pour leur part, une troisième étape dans l'organisation de cette résistance. Les classes ouvrières conduisent maintenant la lutte au niveau même de l'organisation du social : le politique. Nous caractériserons succinctement l'évolution de la politique ouvrière au XIX<sup>e</sup> siècle dans les trois pays qui font toujours l'objet de notre intérêt.

### Le mouvement laboriste anglais

De 1838 à 1848, les classes ouvrières britanniques se donnent une première organisation politique autonome dans le mouvement chartiste. Comme son nom l'indique, ce mouvement s'organise autour d'une charte, laquelle comprend six revendications : le suffrage universel (le vote étant réservé seulement aux propriétaires), le vote par cédule, le parlement annuel, l'abolition de l'obligation d'être propriétaire pour pouvoir faire partie du Parlement, le paiement d'un salaire aux élus, et l'égalité des districts électoraux. Dans le contexte politique de l'époque, il s'agissait d'un programme à proprement parler révolutionnaire, car il mettait directement en question le monopole politique des classes dominantes. La charte fut rédigée par un groupe d'artisans londoniens sous la direction de William Lovett. Le chef des chartistes du Nord était le révolutionnaire irlandais Fergus O'Connor, qui était

partisan de la déclaration d'une grève générale et de l'organisation d'une rébellion armée afin d'imposer le contenu de la charte.

En 1839 eut lieu à Newport un petit soulèvement chartiste et, trois ans plus tard, une vague de grèves déferla sur le nord et le centre de l'Angleterre. Le gouvernement réprima les mouvements et arrêta les dirigeants chartistes. La dernière manifestation chartiste eu lieu à Londres en 1848. Sa répression exigea la mobilisation de 150 000 hommes de troupe qui occupèrent la ville. Le mouvement chartiste ne put surmonter cette répression.

La plus importante demande chartiste, c'est-à-dire le droit de vote pour les travailleurs, fut obtenu à la suite d'une agitation politique à laquelle avaient pris part la classe ouvrière et les classes moyennes dirigées par Gladstone. Les ouvriers anglais obtinrent le droit de vote à partir de 1867 et les paysans à partir de 1884. En 1874 deux candidats miniers furent postés au Parlement, grâce à l'appui des libéraux. Le terme « libéral-laboriste » fut alors utilisé pour désigner des candidats libéraux qui étaient des ouvriers. En 1886, sept candidats libéraux-laboristes furent élus.

En 1888, un jeune minier, Keir Hardie, se présenta en Écosse contre les candidats conservateur et libéral. Il ne fut pas élu, mais sa candidature conduisit à la création du « Parti laboriste écossais », le premier parti ouvrier britannique. En 1892, Keir Hardie fut élu au Parlement, et l'année suivante il fonda le « Parti laboriste indépendant ».

Pendant quelques années le Parti laboriste indépendant présenta ses propres candidats mais sans grand succès. Keir Hardie et son groupe décident alors de convoquer à une conférence organisations syndicales, socialistes, et coopératives. Le résultat fut la formation du Comité de représentation laboriste, noyau du futur « Parti laboriste ». Aux élections de 1900, le Comité présenta 15 candidats, mais seulement 4 furent élus. En 1906 cependant, et à la suite d'une décision sur le cas Taff-Vale, 29 représentants laboristes furent élus. C'est alors que le Comité décida de changer son nom pour celui de Parti laboriste. En 1910, la représentation laboriste au Parlement augmente à 40 membres. En 1918, le Parti laboriste élimine pratiquement le Parti libéral et devient le deuxième parti national anglais.

## Le socialisme politique en France

La révolution de 1789, bien qu'essentiellement bourgeoise, vit aussi participer le peuple de Paris et ses classes travailleuses. Cette intervention des classes populaires, nous le verrons, aura des conséquences décisives pour la vie politique française du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais déjà à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, en 1796, la « Société des égaux » organisa une conspiration de type communiste sous la direction de Babeuf. Celui-ci fut arrêté, condamné à mort et exécuté.

La situation de la classe ouvrière empira lors du passage de la manufacture à l'usine. Chaque ouvrier était obligé d'avoir en sa possession le « livret » qui contenait le nom de tous ses patrons antérieurs et leur opinion sur le comportement de l'ouvrier. Sans le « livret », les ouvriers ne pouvaient pas obtenir de travail. Les associations ouvrières étaient, nous l'avons vu, interdites par la loi. Cependant, l'organisation clandestine des ouvriers et leur combativité ne cessent de se développer pendant le XIX<sup>e</sup> siècle. En 1830, éclate une révolution qui était le fait des classes moyennes, mais également appuyée par la classe ouvrière. En 1832 se produit un autre soulèvement contre Louis Philippe, mais, cette fois-ci, les ouvriers ne participent pas et le soulèvement connaît l'échec. Les partis de l'opposition, forts de cette double expérience, cherchent alors à obtenir l'appui de la classe ouvrière.

En 1848, éclate une autre révolte des classes moyennes appuyée, cette fois-ci, par le peuple de Paris et les ouvriers. C'est le triomphe, et la classe ouvrière peut imposer certaines revendications. En particulier, le gouvernement provisionnel accepte la revendication du « droit au travail », et Louis Blanc devient membre du gouvernement. Mais la principale demande exprimée par Louis Blanc, à savoir la nomination d'un ministre du travail qui aurait comme tâche la réorganisation de l'industrie sur une base coopérative, n'est évidemment pas acceptée. On crée pourtant une « Commission du travail » qui doit enquêter sur le problème social et faire des recommandations. Mais la situation économique s'aggrave rapidement, le chômage augmente et, par suite d'une recommandation de la « Commission du travail », le gouvernement se voit obligé de créer des « bourses de travail » et d'octroyer des

subventions aux chômeurs. En mai 1848, le nombre d'ouvriers inscrits dans les bourses s'élève à 120 000. Au mois de juin, le gouvernement dissout la « Commission du travail » et ferme les bourses de travail. Éclate alors à Paris une formidable insurrection populaire qui n'est écrasée qu'après quatre jours de luttes. Pendant une vingtaine d'années le mouvement ouvrier tentera de se reconstituer, et le résultat sera une autre insurrection populaire, plus formidable encore, en 1871 : la Commune de Paris. Pendant quelques mois, les ouvriers contrôleront entièrement la ville et établiront le premier pouvoir ouvrier de l'histoire. L'intervention de l'armée mettra fin à cette expérience après de durs combats. Les derniers combattants ouvriers seront fusillés au mur du cimetière parisien du Père Lachaise.

Mais les conceptions socialistes enracinées dans la classe ouvrière française ne disparaissent pas pour autant. En 1880, Jules Guesde, un socialiste marxiste, fonde le « Parti socialiste ». En 1893, 50 députés socialistes sont élus avec, à leur tête, Jean Jaurès, qui sera assassiné en 1914. En 1910, 149 députés socialistes feront partie de l'Assemblée législative.

### La social-démocratie allemande

Le fondateur de la social-démocratie allemande fut Ferdinand Lassalle - mort en 1864 à l'âge de 39 ans dans un duel. En 1848, Lassalle est arrêté et emprisonné à cause de ses activités politiques, et ce n'est qu'en 1862, à la suite des mesures décidées par le chancelier Bismarck contre ses ennemis politiques, les libéraux, que Lassalle saisit l'occasion pour fonder l'« Association générale des travailleurs allemands » et pour demander le suffrage universel ainsi que, sous l'influence de Louis Blanc, la création de coopératives ouvrières.

Tandis que Lassalle développait son action dans le nord de l'Allemagne, un mouvement socialiste parallèle se développait dans le sud, dirigé par Wilhelm Liebknecht et par August Bebel, et dont l'inspiration était marxiste. C'est ce groupe qui fonde le « Parti social-démocrate ». En 1875, les deux mouvements du nord et du sud se rassemblent et créent le « Parti socialiste ouvrier », de tendance marxiste. C'est alors, en 1878, que Bismarck fait approuver par le Parlement la loi antisocialiste, qui interdira toute activité au Parti socialiste. Pour-

tant, la répression n'arrive pas à détruire le parti, et en 1890, alors que la loi est abolie, 35 députés socialistes sont élus au Parlement. En 1912 le parti, devenu « Parti social-démocrate allemand », réussit à obtenir la majorité au Parlement. La révolution de 1918 mène au pouvoir les socialistes, qui instaurent la république de Weimar. Elle sera dissoute par le régime hitlérien en 1933.

En somme, l'analyse comparative des expériences politiques des classes ouvrières anglaise, française et allemande montre une radicalisation progressive de leurs conceptions sociales et de leurs programmes. C'est la classe ouvrière anglaise qui propose, avec le chartisme, un premier programme de type révolutionnaire dans la mesure où il s'attaque à un régime politique qui restreint la démocratie aux seules classes bourgeoises. Mais l'évolution politique de la classe ouvrière anglaise va la conduire vers des positions politiques réformistes, c'est-à-dire de collaboration et d'entente avec la bourgeoisie. La social-démocratie, en tant qu'idéologie de collaboration et d'entente, naît et se développe en Angleterre. C'est en France que naissent et se développent les doctrines socialistes. La radicalisation qu'impliquent les doctrines socialistes trouve son expression la plus achevée dans la Commune de Paris, qui voit se mettre en place, pour la première fois dans l'histoire, un pouvoir ouvrier. Enfin, la classe ouvrière allemande, qui arrive tardivement, par rapport aux classes ouvrières anglaise et française, à se constituer et à se donner des formes organisationnelles et idéologiques propres, finit par devenir le protagoniste d'une révolution antimonarchique, à forte teneur socialiste et marxiste, qui ne disparaîtra qu'à la suite de l'accession de Hitler au pouvoir au début des années 1930. Ce ne sera qu'en Russie et dans des régions de l'Asie centrale qu'une révolution de type socialiste marxiste verra le jour presque en même temps qu'en Allemagne (1917), conduisant à l'instauration d'un régime qui évoluera rapidement vers des formes bureaucratiques pour disparaître, avec le retour d'une économie de type capitaliste, en 1989-1990.

## *Le mouvement ouvrier international*

[Retour à la table des matières](#)

Au cours du processus de prise de conscience du rôle qui leur est octroyé en régime capitaliste, un rôle de pure et simple force de travail destinée à engendrer du profit, les classes ouvrières découvrent la coïncidence de leurs situations et de leurs revendications au-delà des frontières nationales. Naissent ainsi les organisations internationales de travailleurs qui, au départ, ne constituent pas seulement des rassemblements d'organisations nationales, mais qui ont justement pour tâche de provoquer ces rassemblements nationaux. C'est tout particulièrement le mandat que se donne la 1<sup>ère</sup> Internationale.

Elle fut créée à Londres en 1864 par Karl Marx et un petit groupe de ses partisans sous le nom d'« Association internationale des travailleurs ». Dès le début, le Conseil général de l'association, qui réunissait en principe les délégués de toutes les fédérations membres de l'Internationale, offrait un lieu d'échanges et de discussions aux différentes tendances idéologiques qui traversaient le mouvement ouvrier : marxistes, proudhoniennes, anarchistes, franc-maçonnnes et chartistes. De plus en plus, cependant, le Conseil était dominé par la tendance marxiste. Selon le *Times* de Londres du 5 juin 1871, l'Internationale comptait à cette date quelque 2 500 000 adhérents dans le monde. Dissolue après la Commune de Paris, la lutte de tendances s'approfondit, et Bakounin ainsi que ses partisans anarchistes sont expulsés en 1872. Mais cette lutte ne cesse pas pour autant, et l'affaiblissement de l'Internationale la mène à sa dissolution en 1876.

La « IIe Internationale » est fondée à Paris en 1889 à la suite d'une conférence à laquelle participent des organisations socialistes. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, le mouvement ouvrier international était au faîte de sa puissance, et la II<sup>e</sup> Internationale réussit à représenter en 1914 des organisations de 27 pays. À la différence de la 1<sup>ère</sup> Internationale, son programme était réformiste. La conversion, en 1914, de certains dirigeants socialistes français, allemands, italiens, autrichiens, etc., à des

idées légitimatrices des empires coloniaux européens, du militarisme et de la guerre, provoque l'éclatement de la II<sup>e</sup> Internationale.

Le 2 mars 1919 se tient à Moscou le congrès fondateur de la III<sup>e</sup> Internationale, appelée « Internationale Communiste ». Dirigée par Lénine, cette III<sup>e</sup> Internationale se donne un programme révolutionnaire exprimé dans 21 thèses organisées autour de l'idée de lutte de classes et de celle de dictature du prolétariat. Elle fut dissoute en 1943, pendant la Deuxième Guerre mondiale. Enfin, en 1938, Léon Trotsky, révolutionnaire russe en dissidence avec la direction de la III<sup>e</sup> Internationale, est expulsé de celle-ci lors du 4<sup>e</sup> congrès, après quoi il crée la IV<sup>e</sup> Internationale.

Ces différentes associations internationales de travailleurs, malgré leurs oppositions parfois irréconciliables et leurs conflits déchirants, partagent la conviction d'un intérêt commun de l'ensemble des travailleurs aussi bien à l'intérieur des frontières nationales qu'au-delà de ces frontières. Chacune à sa manière, elles expriment aussi l'idée d'une solidarité nécessaire des travailleurs, indépendamment de leurs différences raciales ou ethniques. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, cette idée est l'héritage d'une vision fraternelle du monde, dominante dans le socialisme utopique du XIX<sup>e</sup> siècle.

L'émergence de la sociologie

## Chapitre 4

---

### **Les conditions idéationnelles de l'émergence de la sociologie : l'esprit scientifique, l'économie politique, les doctrines socialistes**

[Retour à la table des matières](#)

L'émergence et la consolidation de la bourgeoisie comme classe dirigeante de la société supposent une lutte idéationnelle, c'est-à-dire une lutte au niveau de la représentation du monde, autant naturel que social, et de l'explication de celui-ci, d'abord contre les représentations des anciennes classes dirigeantes, les classes féodales (noblesse, aristocratie), ensuite contre les représentations du monde des nouvelles classes sociales qui naissent et se développent avec le capitalisme, à savoir les classes ouvrières. Le premier conflit, qui se situe pour l'essentiel dans la phase de transition, ou du capitalisme commercial (XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles), prend la forme d'un conflit entre une représentation religieuse et une vision scientifique du monde. Le deuxième conflit, qui se développe notamment au XIX<sup>e</sup> siècle, oppose l'économie politique aux doctrines socialistes.

Dans ce chapitre, nous examinerons ces deux types de conflit ou, plutôt, ces trois conditions idéationnelles qui naissent et accompagnent le capitalisme depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et qui constituent, à ce niveau idéationnel ou de représentations du

monde naturel et social, les antécédents immédiats de la sociologie, à savoir l'esprit scientifique, l'économie politique, et les doctrines socialistes.

### *L'esprit scientifique*

[Retour à la table des matières](#)

L'ordre social et politique féodal - c'est-à-dire la domination de l'aristocratie et de la noblesse - se présente, au niveau idéationnel, comme un ordre instauré par la divinité : l'autorité a une légitimité qui vient de Dieu (le roi est roi par la grâce de Dieu), et les hiérarchies sociales (la division de la société en « états » ou strates) répondent à une légalité « naturelle », parce que voulue par Dieu. Ainsi donc l'autorité et la société sont, dans leurs principes, immuables et éternelles. Voici un texte d'Adalberon, évêque de Laon au Moyen Âge, qui exprime bien cette conception :

La famille du Seigneur qui semble être une se divise en réalité en trois. Les uns prient, les autres combattent, et les derniers travaillent. Ces trois classes ne font qu'un tout et ne pourraient pas se séparer : ce qui fait leur force c'est que si l'une travaille pour les autres, celles-ci à leur tour font de même pour celle-là. Cette union, bien que formée de trois éléments, est donc une et simple en elle-même. Ainsi domine le monde la loi de Dieu et c'est par elle que le monde jouit d'une douce paix (Adalberon, *Carmen*, Migne, P.L.).

En règle générale, toutes les sociétés précapitalistes ou « traditionnelles » trouvent dans une vision surnaturelle ou religieuse du monde le fondement et la légitimité de leur structure sociale et politique. C'est pourquoi la religion domine la dimension idéationnelle de ces sociétés. Or, toute conception surnaturelle ou religieuse du monde se caractérise par deux aspects : son *dogmatisme* et son *idéalisme*.

Une conception est dogmatique lorsqu'elle repose sur des dogmes, c'est-à-dire sur des vérités considérées absolues, parce que transmises par Dieu ou atteintes par « révélation », la révélation consistant en une découverte surnaturelle de la vérité. L'idéalisme, à son tour, peut être

caractérisé comme une conception qui accorde le primat à l'esprit ou à l'âme sur la matière. Ces deux aspects d'une conception surnaturelle ou religieuse du monde entraînent deux conséquences majeures : par son dogmatisme, une telle conception entrave, voire interdit la recherche libre de la vérité, et, surtout, la recherche « naturelle » ou « empirique » ou « expérimentale » des vérités : par son idéalisme, une telle conception déqualifie les aspects matériels de la vie et du monde qu'elle considère secondaires, voire nuisibles. La lutte de la bourgeoisie contre cette vision surnaturelle et religieuse du monde, vision sur laquelle reposaient le fondement et la légitimation de l'ordre féodal, prend la forme d'une lutte contre le dogmatisme et l'idéalisme. Au dogmatisme, la bourgeoisie oppose le *rationalisme* et l'*empirisme*; à l'idéalisme, le *matérialisme*.

Si le dogmatisme affirme que la vérité ne peut provenir que de la divinité et par révélation surnaturelle, le rationalisme affirme, au contraire, que la raison humaine, appliquée à l'étude « naturelle » des phénomènes (étude empirique ou expérimentale), est en mesure de découvrir la vérité des choses. Si l'idéalisme privilégie la dimension de l'âme ou de l'esprit et, dans le cas des religions, fait du salut de l'âme l'objectif premier de toute vie, le matérialisme revendique l'importance de la matière, de ses propriétés et de ses lois, et fait de la transformation des conditions matérielles d'existence un objectif aussi important, sinon plus important, que le salut de l'âme. Le rationalisme, l'empirisme et le matérialisme constituent les composantes essentielles de l'*esprit scientifique* moderne qui se développe, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle avec et grâce à la bourgeoisie, et qui s'applique d'abord à l'étude de la nature physique : astronomie, avec Copernic et Kepler; physique avec Newton; chimie avec Lavoisier.

Il s'agit d'une lutte idéationnelle qui, parce qu'elle sape les fondements mêmes d'un ordre politique et social, entraîne une violente réaction, surtout de la part du clergé qui voyait menacée sa position centrale dans la structure du pouvoir. C'est la répression des essais expérimentaux des alchimistes et des premiers anatomistes : c'est la condamnation au bûcher de Giordano Bruno : c'est le jugement et la condamnation de Galileo Galilei par l'Inquisition, etc. Mais vers le XVIII<sup>e</sup> siècle, l'esprit scientifique moderne se sera totalement imposé,

à ce point qu'on l'appellera le siècle « de la raison » ou « des Lumières ». Ce sera aussi au XVIII<sup>e</sup> siècle que la « raison » sera appliquée, non seulement à l'étude de la nature physique mais aussi et dorénavant, à celle des phénomènes humains. En ce sens, les représentants de l'« Illustration » française constituent les antécédents immédiats des nouvelles « sciences » sociales et humaines. Il s'agit de Voltaire (1694-1778), auteur, notamment, d'un *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, de Montesquieu (1689-1755) qui écrit *L'esprit des lois*, de Diderot (1713-1784) qui collabore à la préparation de l'*Encyclopédie*, gigantesque entreprise en 17 volumes qui se propose de recueillir l'ensemble des découvertes des sciences naturelles et de l'industrie et, enfin, de Rousseau (1712-1778), auteur du *Contrat social*, ouvrage sur l'origine et l'organisation du pouvoir. Mais c'est *l'économie politique*, science dans laquelle s'exprimera la vision qu'ont les classes bourgeoises de l'être humain et de la société, qui constitue la première science sociale au sens strict.

### *L'économie politique*

[Retour à la table des matières](#)

L'économie politique se constitue en Angleterre à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup> autour d'Adam Smith d'abord, de David Ricardo ensuite. Nous n'examinerons ici que les grandes idées de l'école dite « classique » de l'économie politique. Mais, auparavant, un rappel du contexte historique dans lequel naît l'économie politique servira à mieux saisir les enjeux qu'elle représente.

Du point de vue des faits économiques, ce contexte est celui de la phase de développement du capitalisme industriel qui a lieu d'abord en Angleterre. Du point de vue des faits idéationnels ou de la pensée, ce contexte se caractérise par trois aspects, à savoir : a) le triomphe de la vision scientifique du monde, c'est-à-dire du rationalisme, de l'empirisme et du matérialisme; b) conséquence du premier aspect, la croyance dans un ordre naturel : l'idée que la nature constitue un système universel, éternel, régi par des lois objectives que l'on peut découvrir à la lumière de la raison et sur la base de l'observation empiri-

que et, si possible, de l'expérimentation; c) l'essor de l'individualisme en tant que philosophie qui s'intéresse à l'individu en tant qu'être unique et non en général. Cette philosophie postule que l'égoïsme est dans la nature humaine et constitue, avec l'intérêt personnel qui n'en est que l'expression, la racine même des comportements humains.

Dans ce contexte, l'économie politique est construite par les « classiques » comme une science qui se rapporte aux processus matériels ou économiques, c'est-à-dire aux phénomènes relatifs à la production, à l'échange et à la répartition du produit social. Cette science serait rendue possible du fait que ces phénomènes se trouveraient régis par des lois objectives, éternelles et immuables comme le sont les lois de la nature physique. Enfin, tous ces phénomènes se rapportent, pour l'économie politique, à des individus dont le comportement se caractériserait par la recherche de l'intérêt personnel, objectif qui est le fait d'un maximum de jouissance et d'un minimum de peine. C'est la notion d'*homo œconomicus*. Cette recherche de l'intérêt personnel impliquerait, de la part des individus, un calcul rationnel permettant de comparer le résultat escompté avec l'effort à fournir, ce qui sous-entend une connaissance parfaite, au moins en principe, des circonstances de l'action. En d'autres termes, l'économie politique postule que l'individu est égoïste, rationnel, et cherche à obtenir le maximum de connaissances possibles afin d'obtenir le succès dans la recherche de son intérêt personnel.

Sur la base de ces postulats de types ontologiques (objectivité, universalité et immuabilité des lois économiques), épistémologique (empiricité de la science économique) et anthropologique (égoïsme et rationalité « instrumentale » de l'être humain), l'économie politique « classique » étudie les phénomènes économiques dans le cadre analytique d'une société possédant les caractéristiques suivantes :

1. Elle serait organisée autour de trois classes sociales définies selon leur fonction économique, à savoir la classe capitaliste propriétaire des moyens de production, la classe de l'aristocratie terrienne propriétaire de la terre, et la classe ouvrière fournissant le travail ;

2. Son activité économique reposerait sur l'échange, c'est-à-dire sur une activité orientée vers le marché :

3. Son marché serait dominé par la concurrence, l'État n'ayant alors, ou ne devant avoir qu'un rôle de maintien de l'ordre public et de protection de la propriété privée.

Adam Smith (1723-1790), considéré comme le père de l'économie politique et auteur du célèbre traité *La richesse des nations*, ajoute à ces idées générales de base l'hypothèse suivant laquelle l'activité économique répondrait à une logique commandée par deux principes : la division du travail et l'échange. Selon Smith, ces deux principes font de la société un casse-tête parfaitement ordonné, car chaque individu, en poursuivant son propre intérêt (égoïsme), rejoindrait cependant celui de la société dans son ensemble. La condition en est pourtant la liberté économique, c'est-à-dire un marché entièrement libre et fonctionnant selon ses propres lois de concurrence, d'où le besoin d'un État « minimal ».

David Ricardo (1772-1823), auteur notamment des *Principes d'économie politique et taxation*, corrige l'image optimiste de Smith en découvrant l'existence de contradictions au sein même des mécanismes économiques. Selon Ricardo, seule la rente de la terre produirait une plus-value. En effet, les salaires - rente du travail - ne pourraient pas réellement augmenter étant donné la croissance démographique, et puisque les utilités - rente du capital - devraient s'investir de plus en plus en salaires, elles ne pourraient pas non plus augmenter.

L'introduction du facteur de la croissance démographique dans l'analyse économique donnera lieu à la théorie de Thomas Robert Malthus (1766-1834) qui, dans son *Essai sur le principe de population*, énoncera la proposition générale suivant laquelle la population tend à dépasser les moyens de subsistance. Selon Malthus, trois facteurs seulement pourraient contrer cette tendance : la misère, le vice et la coercition morale, c'est-à-dire, plus exactement, la restriction de la natalité par un déplacement de l'âge du mariage et une stricte continence.

En France, l'économie politique « classique » trouve ses théoriciens chez Jean-Baptiste Say (1767-1832), auteur d'un *Traité d'économie politique* dans lequel il popularise les thèses d'Adam Smith, et

Frédéric Bastiat (1801-1850), auteur de l'ouvrage *Harmonies économiques*, qui se propose de réfuter Ricardo et Malthus et de montrer que le système économique est parfaitement harmonieux. C'est Bastiat qui affirmera : « Laissez que chaque homme cherche son propre intérêt et il arrivera que chacun, sans le savoir, servira l'intérêt de tous. »

En quel sens précis pouvons-nous dire que l'économie politique « classique » exprime la vision du monde des classes bourgeoises ? La critique du dogmatisme et de l'idéalisme des visions surnaturelles et religieuses du monde avait sapé la forme de légitimité du pouvoir des anciennes classes nobles et aristocratiques et, par conséquent, celle de l'organisation sociale du féodalisme. Le rationalisme, l'empirisme et le matérialisme définiront alors les conditions d'une nouvelle vision du monde, la vision scientifique. Il fallait pourtant que cette science explique le monde social, tout comme elle avait déjà expliqué le monde de la nature ou physique. Or, l'explication qu'offre la première science du social, l'économie politique, ne fait que reprendre et élever au rang de postulats les conditions de la nouvelle organisation sociale, l'organisation capitaliste : harmonie sociale fondée sur la division du travail, égoïsme des individus produisant cependant la solidarité, rationalité instrumentale, c'est-à-dire rationalité définie par la seule recherche du meilleur moyen (indépendamment de toute considération des fins), enfin profit ou intérêt personnel comme seule motivation du comportement, ou comme motivation décisive. Mais, puisqu'il s'agit des conditions mêmes de l'ordre social capitaliste, ces postulats seront naturellement la cible de la critique menée par les conceptions que développent les classes ouvrières au XIX<sup>e</sup> siècle et qui trouvent leur expression dans les doctrines socialistes.

### *Les doctrines socialistes*

[Retour à la table des matières](#)

Pendant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle apparaît en France un groupe de penseurs qui, d'une manière ou d'une autre, expriment le rejet du système capitaliste en s'attaquant au fondement même de ce système, la propriété privée des moyens de production, ainsi qu'aux

postulats anthropologiques dans lesquels l'économie politique, science du comportement économique capitaliste, trouvait sa base philosophique. Il s'agit des premières élaborations idéationnelles de la classe ouvrière auxquelles s'attache, assez rapidement, le mot « socialistes » (le terme semble avoir été utilisé pour la première fois en 1832 dans un article écrit par le journaliste parisien Pierre Leroux). Nous examinerons successivement les doctrines d'Henri de Saint-Simon, de Charles Fourier et de Louis Blanc.

### *Les saint-simoniens*

L'œuvre d'Henri de Saint-Simon (1760-1825) comporte deux volets essentiels : la physiologie sociale et le système industriel. En effet, il considère les relations sociales comme des phénomènes physiologiques qui doivent être traités suivant une méthodologie scientifique, c'est-à-dire une méthodologie fondée sur les techniques de l'observation et le principe du déterminisme. D'autre part, la physiologie appliquée à l'étude des faits humains met en évidence, selon le philosophe et économiste français, qu'une société constitue un véritable corps social dont les différentes parties contribuent à la vie commune. Cette analogie entre société et organisme biologique rapproche étroitement Saint-Simon de ce qui, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, constitue le modèle sociologique organiciste.

C'est cependant dans ses réflexions sur le « système industriel » que se trouve l'apport le plus important de ce penseur. Selon Saint-Simon, pour la première fois dans l'histoire des civilisations une société peut se donner pour but exclusif le développement de sa production et s'organiser suivant les règles et les nécessités de cette production. En rupture radicale avec les sociétés du passé, la société « industrielle » peut substituer les normes de coopération aux règles de commandement. Cette nouvelle société devrait être dirigée par une technocratie, laquelle aurait pour objectif social l'amélioration matérielle et morale de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. La société industrielle, aux yeux de Saint-Simon, devrait être une oeuvre permanente de justice. Il pensait que le développement de la production ne saurait être séparé des objectifs sociaux et culturels.

Saint-Simon voyait dans le progrès économique l'élément dynamique de l'histoire. Il adopta donc une position de type matérialiste. Étant donné que le centre de gravité économique s'était déplacé avec l'industrialisation, l'autorité politique devait elle aussi se déplacer des vieilles classes (noblesse et clergé) aux nouvelles classes, à savoir les « producteurs ». Pour Saint-Simon, les « producteurs » étaient les industriels, les artisans et les paysans, classes qu'il appelle aussi « actives » en les distinguant des classes « oisives ». En se démarquant clairement de l'économie politique « classique », Saint-Simon octroie au gouvernement les tâches de régulation et de coordination de la production. Certains ont appelé le programme de Saint-Simon le « socialisme technocratique ».

Mais ce sont surtout les disciples de Saint-Simon qui s'éloigneront plus radicalement de l'économie politique en s'attaquant directement à la propriété privée, et ceci, pour trois raisons : d'abord, parce que la propriété privée permet aux non-producteurs, à la classe « oisive », de participer à une richesse que seules les classes « actives » ont créée; deuxièmement, et corrélativement, parce que la propriété privée se trouve alors à l'origine de l'« exploitation » - concept saint-simonien qui renvoie à l'idée d'abuser à son profit : enfin, parce que la propriété privée constituerait un obstacle à une production efficace dans la mesure où le capital n'appartient pas aux classes « actives », c'est-à-dire aux producteurs. Les saint-simoniens proposeront alors l'abolition du droit à l'héritage ou, plus exactement, de faire de l'État l'héritier universel. Les doctrines saint-simoniennes peuvent être considérées comme les antécédents idéationnels du socialisme d'État.

### *Charles Fourier (1772-1837)*

L'œuvre de Fourier se caractérise par deux idées principales : l'idée de l'attraction passionnelle, et l'idée des « Phalanstères ». Devant les vicissitudes provoquées par la Révolution française, Fourier se demande comment substituer l'ordre au désordre. Il pense trouver dans la dynamique des passions la base de la réponse à cette question. Selon Fourier, l'ordre social utilise les passions sans rien y changer. S'ignorant lui-même, l'individu ne connaît pas alors la valeur des passions, les proscrit même, n'étant au courant ni de leurs lois ni de leurs

bienfaits. C'est à décrire et à enseigner ces lois que Fourier va s'employer.

Les êtres humains, argumente-t-il, sont attirés les uns vers les autres par l'attraction passionnelle, une impulsion donnée par la nature antérieurement à la réflexion. Trois passions affecteraient tous les humains : le « luxisme » (le goût du luxe), le « groupisme » (le désir d'adhérer à des groupes), et le « sérisme » (le désir d'adhérer à des séries de jeu). Selon Fourier, si les individus s'adonnaient sans contrainte à leurs passions, l'ordre régnerait et la société serait pacifique, joyeuse et harmonieuse. L'interférence de ces passions permettrait la constitution de séries qui structureraient toute l'organisation du travail dans la « phalange ». La phalange, ensemble de producteurs et de consommateurs, serait la cellule sociale élémentaire. Chaque individu devrait pouvoir s'insérer en toute liberté dans la phalange selon ses goûts, ses aptitudes, ses intérêts. Ainsi, le libre accès de tous à toutes les fonctions et à tous les travaux s'effectuerait spontanément selon la loi naturelle garantissant l'harmonie sociale. L'édifice sociétaire, ou « phalanstère », résulterait alors du jeu des goûts sous la pression de l'attraction. Influencé par l'attraction naturelle qui, dans le système de Newton, régit le mouvement des corps, Fourier introduit l'attraction personnelle comme idée fondamentale dans l'analyse de la socialité. En ce sens, sa théorie se rapproche de ce qui, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, constitue une conception mécaniste de la société.

Fourier se démarque lui aussi radicalement de l'économie politique dans la critique de la propriété privée mais, à l'inverse des saint-simoniens, il ne propose pas que la société soit réorganisée à partir d'un centre, l'État, mais, comme on vient de le voir, il suggère une nouvelle organisation qui serait le fait de la création et de la multiplication de petites communautés socialistes : les phalanstères. Fourier s'attendait à ce que les frontières nationales disparaissent un jour, l'Europe devenant alors une fédération de phalanstères. Les phalanstères de Fourier ont inspiré nombre d'expériences communautaires modernes, en particulier les « kibboutz » israéliens.

### *Louis Blanc (1811-1882)*

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, Louis Blanc fit partie du gouvernement français mis en place à la suite des événements de 1848. C'est dans cette position qu'il proposa la création d'ateliers communaux dirigés par les ouvriers eux-mêmes, les « coopératives ». En effet, Blanc voyait dans la compétition la cause de tous les maux de la société moderne. L'œuvre de ce penseur et homme politique français est jalonnée par deux idées sociales principales : la critique du système capitaliste et le socialisme d'État.

Blanc dénonce effectivement la concurrence qui, aboutissant au monopole, a engendré la misère. La machine, au lieu de venir au secours des ouvriers, ne fait que précipiter un grand nombre d'entre eux dans le chômage, activant ainsi les méfaits de la concurrence. Dans les sociétés capitalistes, remarque Blanc, le travail, c'est-à-dire le fondement de l'existence chez la majorité des individus, est désorganisé. La liberté économique illimitée que l'on appelle la concurrence est, selon lui, un véritable système d'extermination. Il était pourtant possible, pensait-il, de mettre fin à la concurrence pacifiquement, et ce, par la constitution de coopératives ouvrières de production et d'ateliers sociaux. Les ouvriers, en s'organisant, finiraient par exproprier les détenteurs des instruments de production. L'État devrait être l'initiateur de ce mouvement de réforme en fournissant le capital nécessaire au démarrage des coopératives et des ateliers sociaux. La supériorité technique et morale des coopératives ferait ainsi disparaître les industries privées.

Par rapport aux phalanstères de Fourier, qui organisent toutes les dimensions de la vie sociale, ou dans lesquels ces dimensions se trouvent toutes impliquées, les coopératives de Blanc se constituent autour des seules dimensions relatives à la production. La différence est de taille, car est absente dans la conception de Blanc l'utopie d'une refonte intégrale de l'existence sociale que nous trouvons chez Fourier. Le mouvement coopérativiste a parfois connu des développements très importants, mais il n'a jamais abouti à s'imposer par lui-même à l'entreprise privée.

L'examen de ces doctrines socialistes permet de voir que ce n'est pas seulement l'institution capitaliste de la propriété privée des moyens de production qui y est mise en cause mais aussi, et en même temps, le postulat anthropologique de l'égoïsme de l'être humain et sa conséquence, la compétition sociale. Pour ces doctrines en effet, c'est à l'inverse le capitalisme qui rend l'être humain égoïste et compétitif, de sorte qu'une organisation économique fondée sur la propriété collective et la communauté volontaire serait en mesure de développer la solidarité et la coopération sociales.

En fait, au XIX<sup>e</sup> siècle en Europe occidentale, c'est-à-dire pendant la consolidation du mode capitaliste de production de la socialité, l'économie politique « classique » et les doctrines socialistes impliquent deux visions de l'être humain et de la société, deux visions qui correspondent aux intérêts et aux expériences de deux classes sociales, la bourgeoisie et la classe ouvrière. C'est au sein de ces deux visions de l'être humain et de la société et, plus généralement, dans le contexte économique, social, politique et idéationnel du capitalisme industriel du XIX<sup>e</sup> siècle - dont nous avons retracé les axes les plus importants -, que se forment et mûrissent deux grands types d'explication du social, deux grands « paradigmes » qui caractériseront l'émergence d'une nouvelle science : la sociologie. La sociologie, science de la société, voit s'opposer des visions antagonistes de l'être humain et de la société. Elle continue jusqu'à nos jours à être une discipline en conflit « paradigmatique ». C'est ce que nous examinerons dans le prochain chapitre.

L'émergence de la sociologie

## Chapitre 5

---

# Les paradigmes sociologiques

### *La notion de « paradigme scientifique »*

[Retour à la table des matières](#)

La publication, en 1962, de l'ouvrage de Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, constitue un véritable événement dans la philosophie des sciences. Dans cet ouvrage, en effet, Kuhn avance une conception de la science qui bouleverse la conception traditionnelle et qui aura d'importantes répercussions en ce qui concerne tout particulièrement la compréhension du statut des sciences sociales et humaines. Deux idées constituent le noyau de cette nouvelle manière d'appréhender la science : l'idée de « révolution scientifique », et l'idée de « paradigme ».

Pour la conception traditionnelle, la science progresse d'une manière linéaire, cumulative. L'histoire de la science se présente ainsi comme une addition et un élargissement ininterrompus de connaissances. Kuhn conteste cette conception et avance l'hypothèse suivant laquelle la science ne progresse pas d'une manière linéaire et cumulative mais à travers mutations, révolutions. Plus exactement, pour Kuhn une

période d'addition et d'élargissement de connaissances s'achève dans une mutation ou révolution donnant lieu à une autre période d'addition et d'élargissement de connaissances. Or, ces mutations ou révolutions scientifiques n'affectent pas selon lui les théories mais, plutôt, une dimension plus profonde que celle des théories : la dimension de ce qu'il appelle les « paradigmes ». Un paradigme scientifique, pour Kuhn, est une image fondamentale de l'objet d'une science. Cette image ou vision de l'objet disciplinaire détermine les méthodes à suivre et, par ce biais, les techniques à employer, et c'est à l'intérieur de ces images, méthodes et techniques que se développent les théories scientifiques. La conception de Kuhn de la science oblige donc à distinguer soigneusement les différences théoriques à l'intérieur d'un même paradigme, et les différences paradigmatiques, c'est-à-dire les différences profondes sur la manière de concevoir l'objet d'une discipline, sa méthodologie et ses techniques.

L'articulation de ces idées de révolution scientifique et de paradigme scientifique permet à Kuhn de proposer un modèle de la dynamique scientifique. Ce modèle comporte trois phases :

1. Dans une première phase, dite de *science normale*, un paradigme domine une discipline. Les scientifiques partagent donc la même image de l'objet disciplinaire, utilisent la même méthode, emploient les mêmes techniques. Des théories sont produites qui peuvent, bien entendu, et c'est généralement le cas, différer les unes des autres tout en se fondant sur les mêmes principes de base;

2. Mais, à la suite de l'accumulation de problèmes que les théories de ce paradigme sont incapables de résoudre, un autre paradigme ou d'autres paradigmes émergent dans la discipline, c'est-à-dire d'autres images fondamentales de l'objet disciplinaire, avec autant de méthodologies et de techniques. S'ouvre alors une phase de *conflit paradigmatique* au sein de la discipline, conflit entre l'ancien paradigme et les nouveaux paradigmes aussi bien qu'entre les nouveaux paradigmes. À la suite de ce conflit, un paradigme s'impose dans la communauté scientifique, et cette imposition signifie une mutation ou révolution disciplinaire, car elle transforme l'image fondamentale de l'objet de la science en question et, avec elle, la méthodologie et les techniques;

3. L'imposition d'un nouveau paradigme ouvre une nouvelle période de *science normale*, avec la production de théories qui pourront s'opposer les unes aux autres tout en partageant les principes du nouveau paradigme.

Cette conception de la science proposée par Kuhn s'avère féconde pour expliquer tout particulièrement la situation des sciences sociales et humaines. En effet, dans ces sciences, diverses théories ont été et sont construites, et elles semblent bel et bien s'opposer à un niveau profond, car elles reposent sur des images de leur objet tout à fait différentes. Ceci aboutit non seulement à des conflits méthodologiques et à une diversité de techniques, mais aussi à des problématiques, des concepts, et même des styles de travail scientifique très différents. En sociologie, en particulier, les diverses théories renvoient à des images de la société qui sont parfois fondamentalement différentes, qui s'opposent même. La sociologie se laisse alors caractériser comme une science qui se trouve dans une situation de conflit paradigmatique. En fait, c'est dans le cadre de conflits que naît, au XIX<sup>e</sup> siècle, la sociologie : dès son émergence, elle voit s'affronter des images différentes de la société.

Un examen de ces images différentes de la société, tel celui que nous venons de réaliser dans le chapitre précédent, permet de voir que, loin de se restreindre aux seuls scientifiques, ces images ont leurs racines hors de la science, c'est-à-dire dans la société elle-même, dans ses différences et ses conflits. En d'autres termes, les différentes manières de concevoir la société, manières qui définiront des paradigmes sociologiques différents, ne constituent pas des phénomènes purement spéculatifs, mais se trouvent enracinées dans des expériences sociales concrètes, vécues par des groupes sociaux ou des classes sociales concrètes. Le conflit paradigmatique qui caractérise la sociologie depuis sa naissance même ne fait alors qu'exprimer, au niveau scientifique, un conflit social. Mais ce niveau scientifique du conflit, que cerne bien la conception kuhnienne du conflit des paradigmes, possède des caractéristiques spécifiques et, par conséquent, ne se laisse pas déduire du conflit social. C'est pourquoi il faut l'examiner d'abord, et avant tout, en lui-même.

## *Les paradigmes sociologiques en conflit*

[Retour à la table des matières](#)

Plusieurs hypothèses ont été avancées concernant les paradigmes sociologiques qui se trouvent en conflit. Dans ce qui suit, nous présenterons un modèle du conflit paradigmatique en sociologie et de sa dynamique jusqu'à aujourd'hui.

Vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, avec l'émergence de la sociologie, deux images fondamentales de la société définissent deux grands paradigmes scientifiques : le paradigme « organiciste » et le paradigme marxiste ou du conflit. Vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup>, un troisième grand paradigme sociologique, le paradigme « mécaniste », émerge dans la sociologie, proposant une autre image fondamentale de la société. L'évolution de la discipline sociologique peut être examinée en poursuivant l'évolution de ces trois paradigmes. Mais cette évolution n'est pas simple, tout comme les rapports dans lesquels se trouvent ces trois paradigmes.

D'une part, le paradigme marxiste ou du conflit connaît depuis le XIX<sup>e</sup> siècle un développement multiforme relativement autonome et, jusqu'à assez tard, en dehors des institutions académiques. D'autre part, dans le cadre des institutions académiques et universitaires, les paradigmes organiciste et mécaniste non seulement se trouvent en opposition avec le paradigme marxiste, mais aussi en conflit entre eux. En fait, le paradigme mécaniste peut être considéré comme une réaction au paradigme organiciste. L'évolution de la sociologie académique se présente alors de la manière suivante :

*Première phase (XIX<sup>e</sup> siècle) : premières théories organicistes, à savoir les théories d'Auguste Comte (France), Herbert Spencer (Angleterre) et, fin XIX<sup>e</sup> siècle et début XX<sup>e</sup>, Émile Durkheim (France), qui représente la transition à l'organicisme contemporain;*

*Deuxième Phase* (fin XIX<sup>e</sup> début XX<sup>e</sup> siècle) : en réaction à l'organicisme, premières théories de l'action sociale (début du paradigme mécaniste), notamment celles de Max Weber, Thorstein B. Veblen, Robert M. McIver, et les théories développées dans le cadre de l'interactionnisme symbolique, notamment par George Mead;

*Troisième phase* (XX<sup>e</sup> siècle) : théories organicistes contemporaines, à savoir celles du fonctionnalisme sociologique : à ce propos, il est essentiel de signaler la tentative du sociologue Talcott Parsons de réaliser une synthèse des théories de l'action sociale (paradigme mécaniste) et du fonctionnalisme (organicisme contemporain);

*Quatrième phase* : en réaction à l'organicisme contemporain, ainsi qu'à la tentative de synthèse de Parsons, les théories contemporaines de l'action sociale, en particulier la sociologie phénoménologique (Alfred Schutz) et l'ethnométhodologie (Harold Garfinkel).

Ce modèle des paradigmes sociologiques, de leur dynamique et des théories dans lesquelles ils se sont réalisés, ne prétend pas épuiser le vaste domaine de la réflexion sociologique. Il offre pourtant des repères fondamentaux pour saisir les enjeux de la discipline. Il nous permettra aussi d'examiner la manière dont la sociologie s'est constituée en tant que discipline scientifique au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle. Deux remarques doivent cependant être formulées avant de caractériser les paradigmes sociologiques en conflit.

La première remarque porte sur cette science sociale qu'est l'ethnologie, tout particulièrement dans ses rapports avec la sociologie. En effet, dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle approximativement se constitue dans les pays capitalistes développés de l'Europe occidentale une discipline dont l'objet d'étude est aussi la socialité humaine, mais restreinte aux seules formes dites « primitives », « sauvages », ou « non civilisées » : l'ethnologie. En fait, la sociologie avait déjà opéré une restriction du même genre, car seules les sociétés civilisées, modernes, industrielles, constituaient son objet d'étude. En d'autres termes, dès le début l'analyse du social entreprise dans un cadre scientifique instaure une différence radicale entre deux types de sociétés *hiérarchiquement* situées, comme nous le verrons plus tard, dans une échelle conçue comme étant essentiellement évolutive : les sociétés « primitives »

non européennes, et les sociétés évoluées de l'Europe. *L'Encyclopædia Britannica*, dans sa neuvième édition de 1878, définit en effet ainsi l'ethnographie et l'ethnologie :

Ethnography embraces the descriptive details, and ethnology the rational exposition, of the human aggregates and organizations known as hordes, clans, tribes, and nations, specially in the earlier, the savage and barbarous, stages of their progress.

Et elle ajoute :

(Ethnology) recognizes the fact that some races may have been stationary and some may even have retrograded. (...) Uncivilized countries are for us a standing exhibition of prehistoric matters, museums where we find duplicates of objects which were thought to be lost or which were forgotten.

Cette partition trouve son explication dans le contexte politique du XIX<sup>e</sup> siècle, en particulier dans le processus de constitution des empires coloniaux modernes qu'entreprennent les grandes puissances capitalistes de l'époque, en particulier l'Angleterre et la France, mais aussi les Pays-Bas et la Belgique. La sociologie se voit réserver l'étude des sociétés européennes « centrales », dominantes, tandis que l'on réserve à une autre discipline, l'ethnologie, l'étude des sociétés non européennes « périphériques », dominées, qualifiées de primitives, sauvages et non civilisées. La fin du colonialisme vers les années 1950 verra d'ailleurs déplacer cette distinction à l'intérieur même de la sociologie. Dorénavant, en effet, ce que l'on appellera la « sociologie du sous-développement » prendra à sa charge l'étude des sociétés non européennes, périphériques, considérées maintenant sous-développées ou en voie de développement plutôt que primitives. Il nous faut signaler que l'ethnologie a été profondément marquée par les conceptions de type organiciste.

La deuxième remarque porte sur une autre science sociale ou, plutôt, sous-discipline sociale, à savoir la psychologie sociale. La psychologie sociale se développe notamment aux États-Unis au début de ce siècle et porte, pour l'essentiel, non seulement sur des phénomènes qui ont lieu dans des sociétés « avancées », « modernes » ou « civilisées », mais sur des phénomènes qui ont lieu surtout dans les milieux urbains et industrialisés de ces sociétés, à savoir tout particulièrement

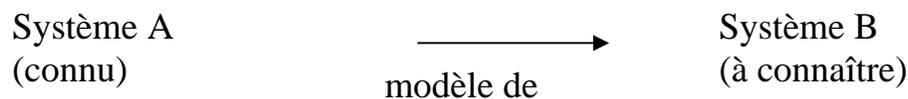
ceux de l'intégration sociale. Elle est dominée par une approche de type mécaniste.

### *Le rôle de l'analogie dans l'explication du social*

[Retour à la table des matières](#)

Deux grands paradigmes, avons-nous signalé, dominant dans la sociologie académique dès son émergence : les paradigmes organiciste et mécaniste. Les termes organiciste et mécaniste renvoient immédiatement à l'idée de l'organisme dans un cas, du mécanisme dans l'autre. Dans une toute première approximation, nous pouvons donc voir que dans un paradigme organiciste la société sera conçue comme un organisme, dans un paradigme mécaniste comme un mécanisme. Dans les deux cas, il y a donc une analogie ou, plus exactement, un modèle analogique. Comme nous le verrons plus tard, ce n'est pas le cas du paradigme marxiste ou du conflit : dans ce paradigme, la société n'est pas conçue par analogie avec un autre objet. Mais nous devons examiner plus en détail ce que veut dire concevoir un objet par analogie avec un autre ou, plus précisément, en quoi consiste un modèle analogique.

On dira qu'un système A est un modèle d'un système B si la connaissance de A est considérée utile pour la connaissance de B. schématiquement :



Lorsqu'on considère A comme un modèle de B, on suppose que A et B se trouvent dans une relation d'isomorphisme, c'est-à-dire qu'on suppose qu'ils ont la même forme. L'isomorphisme postulé n'est pratiquement jamais complet et il deviendra important de savoir en quoi les systèmes se ressemblent et en quoi ils diffèrent.

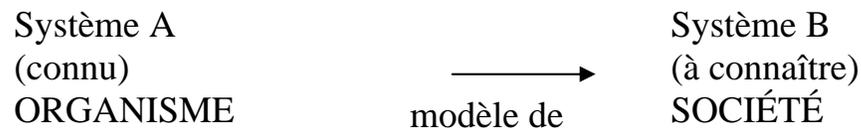
L'usage de modèles analogiques remonte loin dans le temps. On le trouve autant dans l'explication des phénomènes naturels que dans celle des phénomènes sociaux. Par exemple, le mécanisme d'horlogerie a joué un rôle important dans les explications analogiques proposées dans la science astronomique moderne, notamment chez Newton. La pyramide égyptienne, pour sa part, a offert à Aristote le modèle analogique d'explication des hiérarchies sociales. Le mécanisme du pompage a inspiré Harvey dans l'explication de la circulation du sang. Enfin, les systèmes cybernétiques sont devenus des modèles pour l'explication de la structure sociale chez un sociologue comme Parsons.

L'usage de modèles constitue une procédure fréquente en science à cause de l'économie qu'il représente. En effet, on transporte à un système qu'on veut connaître les résultats déjà acquis de la connaissance d'un autre système. Mais ce transport n'est possible qu'en présupposant la ressemblance ou l'isomorphisme des deux systèmes. Or, une telle présupposition comporte le risque d'amener le chercheur à ne pas voir la spécificité ou particularité du système qu'il se propose de connaître. En sociologie, comme nous le verrons, l'usage de modèles a servi et sert encore à proposer une certaine image de la société.

### *L'organicisme sociologique*

[Retour à la table des matières](#)

L'organicisme sociologique ou, en d'autres termes, le paradigme sociologique organiciste repose sur l'affirmation d'un isomorphisme entre le système organique et la société. Schématiquement :



Plus exactement encore, affirmer l'existence d'un isomorphisme entre un système organique et un système social suppose l'affirmation qui veut que les propriétés fondamentales d'un système organique peuvent être attribuées à un système social. Il est donc essentiel de repérer les propriétés fondamentales d'un système organique; ce sont les suivantes :

1. Un système organique est un être doté de vie;
2. Dans cet être doté de vie, on peut distinguer des éléments, à savoir les organes;
3. Les organes occupent des positions fixes dans le système organique;
4. Chaque organe remplit une fonction nécessaire pour la vie ou la survie de l'organisme;
5. Tous les organes sont donc interdépendants;
6. La vie ou la survie de l'organisme est assurée par la complémentarité des fonctions;
7. Par conséquent, la rupture de cette complémentarité signifie la maladie, voire la mort pour l'organisme;
8. Les organismes naissent, se développent et meurent.

Lorsqu'on reporte sur la société ces propriétés fondamentales d'un système organique - dans cet exemple, le corps humain -, on attribue à celle-ci les propriétés suivantes :

1. La société est un être doté de vie;
2. Les institutions constituent les éléments de la société;
3. Les institutions occupent des positions fixes dans la structure sociale;
4. Chaque institution remplit une fonction nécessaire à la vie ou la survie de la société en question;
5. Toutes les institutions sont donc interdépendantes;
6. La vie ou la survie de la société en question est assurée par la complémentarité des fonctions sociales;
7. Par conséquent, la rupture de cette complémentarité - ou la « dysfonctionnalité » - constitue un état pathologique de l'organisme social.

À ces propriétés, on pourra ajouter :

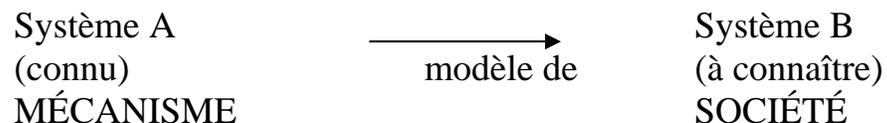
8. Les sociétés naissent, se développent et meurent.

Il est essentiel de signaler que ce modèle organiciste de la société ne se retrouvera pas tel quel dans toutes les théories du paradigme organiciste. Au contraire même, les variations théoriques par rapport au modèle constituant, comme nous le verrons dans des exemples concrets, des indications de la plus grande importance pour la compréhension d'une théorie sociologique. C'est pourquoi, lorsque nous examinerons les théories organicistes d'Auguste Comte, Herbert Spencer et Émile Durkheim, nous nous attacherons non seulement à repérer les éléments qui les rapportent au paradigme organiciste -et qui font leur ressemblance -, mais aussi les distances qu'elles instaurent par rapport au modèle organiciste - et qui font leur différence. Cependant, nous pouvons déjà signaler que le noyau conceptuel du paradigme organiciste se trouve dans la notion de fonction et, corrélativement, dans l'idée de complémentarité des fonctions. En effet, la notion de fonction fournit la base d'explication des institutions sociales, et l'idée d'une complémentarité des fonctions est censée pouvoir rendre compte de l'existence même d'une société.

### *Le mécanisme sociologique*

[Retour à la table des matières](#)

Le mécanisme sociologique ou, en d'autres termes, le paradigme sociologique mécaniciste repose, à son tour, sur l'affirmation d'un isomorphisme entre un système de type mécanique et la société. Schématiquement :



Quelles sont les propriétés fondamentales d'un système mécanique qui seront, dans cette analogie, attribuées à la société ? Elles seront les suivantes :

1. Un système mécanique doit être conçu comme un espace, un lieu, un milieu;
2. Dans cet espace il y a des éléments, à savoir des corps (physiques);
3. Ces éléments occupent des positions fixes ou non;
4. Il y a entre les éléments des attractions et des répulsions, c'est-à-dire des forces;
5. Le système mécanique n'est que le résultat de ce jeu de force;
6. S'il y a système, c'est qu'il y a équilibre de forces;
7. La rupture de l'équilibre signifie la rupture ou la décomposition du système mécanique.

Lorsqu'on reporte sur la société ces propriétés fondamentales d'un système mécanique quelconque, on attribue à celle-ci les propriétés suivantes :

1. La société est un espace;
2. Dans l'espace social, il y a des éléments, à savoir les individus et des ensembles d'individus, c'est-à-dire des groupes;
3. Les individus ou les groupes occupent des positions plus ou moins fixes dans l'espace social;
4. Il y a entre les individus ou les groupes des rapports d'attraction ou de répulsion, c'est-à-dire des rapports de force qui constituent les actions sociales;
5. La société n'est que la somme de ces actions sociales, c'est-à-dire le résultat de ces rapports de force;
6. L'existence ou la persistance d'une société suppose un certain équilibre dans ces rapports de force;
7. La rupture de cet équilibre signifie par conséquent la rupture ou la décomposition du système social en question.

Comme dans le cas du paradigme organiciste, aucune théorie particulière n'épouse d'une manière complète les principes du modèle mé-

caniste qui sous-tend ce paradigme. C'est pourquoi il est aussi important dans l'examen d'une théorie particulière de repérer les éléments qui l'associent au modèle et déterminent son appartenance au paradigme, que les éléments qui la distinguent d'autres théories appartenant au même paradigme mécaniste. Nous choisirons pour réaliser un tel examen la théorie de l'action sociale de Max Weber et l'interactionnisme symbolique. Cependant, nous pouvons aussi déjà signaler le noyau conceptuel du paradigme mécaniste : il se trouve dans la notion d'action sociale et, corrélativement, dans l'idée d'interaction sociale conçue essentiellement comme rapport d'attraction ou de répulsion, c'est-à-dire de coopération ou de conflit.

### *Les principes métaphysiques et méthodologiques de l'organicisme et du mécanisme*

[Retour à la table des matières](#)

Les paradigmes scientifiques, avons-nous signalé, reposent sur une conception de leur objet. Il s'agit d'un principe de base, fondamental parce qu'il se répercute sur l'ensemble des autres caractéristiques du paradigme, et que l'on a appelé, à juste titre, principe métaphysique du paradigme. Les paradigmes sociologiques, en particulier, reposent ainsi sur une conception que l'on peut appeler métaphysique de la société. Ainsi, tandis que le paradigme sociologique organiciste voit dans la société une sorte d'organisme vivant, le paradigme sociologique mécaniste conçoit la société comme une espèce de mécanisme. Ces analogies sont cruciales à deux points de vue, d'ailleurs parfaitement complémentaires. D'une part, en effet, l'analogie fournit le principe explicatif central pour les théories de chaque paradigme : pour les théories du paradigme organiciste, nous l'avons vu, c'est la notion de fonction; pour les théories du paradigme mécaniste, c'est celle de l'action sociale -. D'autre part, l'analogie fournit le principe méthodologique central pour l'examen des phénomènes sociaux. Quels sont ces principes méthodologiques? L'élaboration de la réponse à cette question nous permettra de saisir d'autres caractéristiques décisives de ces deux paradigmes sociologiques.

Le fait que la société soit conçue par l'organicisme comme un être doté de vie, et de faire de la vie une propriété du tout de l'organisme, c'est-à-dire de l'organisme dans son ensemble, implique l'idée que le tout que forme une société est plus que la simple somme de ses parties. La vie, en effet, apparaît comme une propriété qui émerge au niveau de l'organisme, c'est-à-dire comme une propriété systémique, par opposition au niveau de ses parties constituantes, en l'occurrence les organes. De plus, et cela est plus important encore, l'explication des parties constituantes de l'organisme social ne peut se faire qu'à partir du tout qu'est l'organisme, c'est-à-dire à partir du système. Ainsi, la notion centrale de fonction - d'une institution - renvoie au « rôle » - de l'institution en question - dans l'ensemble, dont l'élément fonctionnel - l'institution - fait partie. Bref, l'élément est expliqué par sa fonction, et la fonction par la contribution qu'elle apporte à la vie ou à la survie de l'organisme social. Le privilège accordé au tout implique donc un totalisme - ou « holisme » - épistémologique.

Mais ce totalisme détermine ou, à tout le moins, conditionne la méthodologie. En effet, le tout qu'est une société peut être observé, et des comparaisons peuvent être faites entre les résultats de l'observation, mais l'expérimentation semble bel et bien exclue, ne serait-ce que par la dimension de l'objet privilégié d'étude qu'est la société dans son ensemble.

Ce n'est pas le cas lorsque l'on suppose, comme le fait le paradigme mécaniste, que la société n'est que la somme des actions sociales, le résultat d'un jeu de forces, et que les individus - ou des ensembles d'individus, les groupes - sont les éléments de ces actions, leurs acteurs. Car, à la différence d'une approche totaliste ou « holiste » partant du tout pour expliquer le comportement des parties, on privilégiera ici les parties, et on essaiera d'expliquer le tout à partir du comportement des parties. Il s'agit d'une perspective épistémologique que l'on pourra qualifier d'atomiste. Dans ce cas, l'observation pourra même être une observation expérimentalement contrôlée, car elle pourra porter sur les individus et leurs interactions. Les principes métaphysiques de l'organicisme et du mécanisme se doublent ainsi de principes explicatifs, épistémologiques et méthodologiques qui, à leur tour, privilégieront certaines techniques plutôt que d'autres.

Mais une dernière remarque doit être faite, tout à fait fondamentale elle aussi, portant non pas sur ce qui distingue ces deux paradigmes à ces niveaux, mais sur leurs ressemblances et qui, nous le verrons, constituera le point de divergence crucial par rapport au paradigme marxiste ou du conflit. Ce point de ressemblance ou de convergence se situe là où les paradigmes organiciste et mécaniste conçoivent la société comme un système essentiellement harmonieux. En effet, si dans un paradigme organiciste la société est conçue comme un système vivant, tandis que dans un paradigme mécaniste elle est conçue plutôt comme un assemblage mécanique d'éléments, dans les deux paradigmes pourtant le système ne doit son existence qu'à l'équilibre dans lequel se trouvent ses parties : équilibre fondé sur la complémentarité des fonctions dans un cas, ou résultat d'un rapport de forces dans l'autre cas. C'est pourquoi tout déséquilibre sera conçu comme une menace pour l'ordre social : comme une « pathologie » du « corps » social dans un cas (notion de « dysfonction »), comme un « trouble » du fonctionnement dans l'autre cas. Cependant, la conception mécaniste de la société permet l'analyse des rapports de force, des conflits, analyse qui n'est pas envisagée lorsqu'on conçoit la société comme un tout qui régule les parties (paradigme organiciste).

À l'opposé d'une telle conception de la société, le paradigme marxiste sera aussi caractérisé comme paradigme du conflit parce qu'il fait du déséquilibre, du manque d'harmonie, bref de la lutte et du conflit, la caractéristique fondamentale sinon de toute société, au moins de toutes les sociétés « historiques », c'est-à-dire des sociétés divisées en classes sociales. Mais nous reviendrons sur cette idée lors de la présentation et de l'examen du paradigme marxiste.

Nous disposons maintenant de tous les éléments nécessaires pour comprendre les grandes théories qui se trouvent en conflit paradigmatique dès l'émergence de la discipline sociologique : les théories organiciste, mécaniste et du conflit. Ces éléments, que nous avons présentés successivement, forment les contextes socio-économiques, politiques, idéationnels et, à l'intérieur de ceux-ci, paradigmatiques de ces théories. Nous examinerons, dans cet ordre, les théories d'Auguste Comte, Herbert Spencer, Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber et George Mead.

L'émergence de la sociologie

## Chapitre 6

---

### L'organicisme en France : Auguste Comte

#### *Quelques données biographiques*

[Retour à la table des matières](#)

Auguste Comte est né à Montpellier le 19 janvier 1798 d'une famille catholique et monarchiste. Son père était un fonctionnaire de grade moyen. Entre 1807 et 1814, le jeune Comte poursuit des études secondaires au lycée de Montpellier. Très tôt, il se détache de la foi catholique et est gagné aux idées libérales. C'est que la Révolution française de 1789, profondément antimonarchique et anticatholique, marque encore le climat politique et idéologique dans lequel baigne le jeune Comte. Entre 1814 et 1816, il étudie à l'École polytechnique de Paris. Ce choix des disciplines scientifiques s'inscrit aussi d'une manière directe dans le contexte idéologique de l'époque déjà imprégnée par la conception scientifique du monde développée par la bourgeoisie, conception dont Comte, nous le verrons, se fera l'apôtre.

En avril 1816, le gouvernement de la restauration monarchique décide la fermeture provisoire de l'École polytechnique de Paris suspecte de jacobinisme, c'est-à-dire d'adhésion aux idées les plus intran-

sigeantes des révolutionnaires. Comte retourne alors pour quelques mois à Montpellier et profite de son séjour pour suivre quelques cours de médecine et de physiologie. Ces études, même courtes et élémentaires, auront une influence déterminante dans l'adoption d'une perspective organiciste de la société.

En août 1817, Comte devient le secrétaire d'Henri de Saint-Simon. Il restera son collaborateur et ami jusqu'en 1824. Au cours de cette collaboration, Comte jettera les fondements de sa future théorie de la société. Plusieurs éléments de cette théorie trouvent leur origine chez Saint-Simon, mais Comte les articulera dans une perspective idéologique tout à fait différente : il substituera à une perspective de type socialiste une perspective conservatrice.

L'œuvre intellectuelle de Comte commence en 1819 et se prolongera jusqu'à sa mort, en 1857. (Voir, en annexe de ce chapitre, la bibliographie des oeuvres de Comte). En avril 1824, Comte vend à Saint-Simon la première partie du tome 1 de son *Système de politique positive*, que ce dernier présente dans son *Catéchisme des industriels* sans indiquer le nom de son auteur. Comte proteste, la brouille éclate, et il se séparera définitivement de Saint-Simon. La rancune que développe Comte à l'égard de Saint-Simon est telle qu'il qualifiera leurs rapports de « désastreuse influence » exercée sur lui par « une funeste liaison » avec un « jongleur dépravé ». En fait, au-delà de l'anecdote et des ressemblances théoriques, c'est une profonde différence dans l'orientation idéologique qui sépare réellement Comte, qui est en train d'abandonner ses positions libérales, du socialiste Saint-Simon.

Dans les années 1826 et 1827, Comte connaît une grave crise mentale qui l'oblige à un internement dans une maison de santé. Il en sort au bout de huit mois non guéri, et tente peu après de se suicider. Conscient de sa maladie, il s'impose alors un régime physique et mental pour prévenir toute nouvelle crise. Les résultats sont encourageants, car il reprend au début de 1829 son cours de philosophie positive qu'il avait commencé à offrir trois années plus tôt.

En 1842, et ce, à la suite d'une longue et pénible relation avec son épouse, une ex-prostituée, Comte divorce. Deux ans plus tard, il rencontre une autre femme, Clotilde de Vaux, mariée, à qui il vouera un

véritable culte qu'elle n'acceptera jamais, même après que son époux l'ait quittée. En cette même année Comte perdra son poste d'examinateur à l'École polytechnique. À partir de ce moment il devient économiquement dépendant des envois charitables de ses amis, Stuart Mill et quelques riches Anglais d'abord, Émile Littré et des admirateurs ou disciples français ensuite.

L'année 1845 signifie, pour les positivistes, une « année sans pareille ». C'est qu'au cours de cette année la manière dont Comte envisage sa conception change radicalement : une doctrine qui se voulait scientifique se change en religion. En 1847, Comte proclame le positivisme, « la religion de l'humanité », et l'année suivante aura lieu la fondation de la Société positiviste. Dans une lettre écrite le 22 avril 1851 à M. de Tholouze, Comte dira : « je suis persuadé qu'avant l'année 1860 je prêcherai le positivisme à Notre-Dame comme la seule religion réelle et complète. » Mais en décembre de cette année, Littré et plusieurs disciples, choqués par l'approbation donnée par Comte au coup d'État de Louis-Napoléon et inquiets de l'orientation que prenait la doctrine, se retirent de la société positiviste. En 1856, Comte propose une alliance avec le général des jésuites contre « l'irruption anarchique du délire occidental ». En fait, ce sont les délires du Comte vieillissant qui vont susciter les sarcasmes. F. Nietzsche écrira à son sujet : « Et c'est ainsi qu'on voit le vieux penseur s'élever, en apparence, bien au-dessus de l'œuvre de sa vie, mais, en réalité, la gâcher à force de chimères, de suavités, d'épices, de brouillards poétiques et de luminescences mystiques. »

Comte meurt à Paris le 5 septembre 1857.

## *Les idées principales du système théorique de Comte*

[Retour à la table des matières](#)

Dans ce qui suit, nous exposerons d'une manière succincte les idées qui se trouvent à la base de la théorie de la société de Comte.

Pour Comte, l'unité réelle de l'analyse sociologique est la société. La société inclut l'« ensemble de l'espèce humaine » et, avant tout, comme il l'écrit dans le *Système de philosophie positive*, « l'ensemble de la race blanche ». Comment faut-il concevoir la société? Selon Comte, il faut la concevoir comme un tout organique. En effet, elle présenterait, comme tout organisme vivant, deux caractéristiques principales, à savoir : a) une complémentarité des fonctions entre ses diverses parties, et b) un développement qui serait toujours et inévitablement progressif.

Selon Comte, il faudrait distinguer dans ce tout organique qu'est une société trois éléments : l'individu, la famille, et les « combinaisons » sociales. Tandis que la société est l'unité de base de l'analyse sociologique, la famille représente pour Comte l'unité sociale de base. En effet, elle serait la plus petite unité sociale potentiellement autosuffisante. Selon Comte, on ne pourrait pas concevoir un individu isolé autosuffisant, mais on pourrait concevoir une famille qui se suffirait à elle-même. Si les individus forment des familles, les coordinations de familles forment diverses combinaisons sociales, par exemple les classes sociales, les villes, les États, enfin la société elle-même.

La deuxième idée principale du système théorique de Comte concerne les conditions d'existence de ces unités organiques que sont les sociétés. En effet, pour que ces sociétés fonctionnent et, donc, existent, il faut selon Comte un ordre social. Pour lui, l'ordre social est immuable parce qu'il répond à des lois naturelles. Le fait fondamental à cet égard est la corrélation et la complémentarité nécessaires de tous les éléments de la société. Pour lui, les sociétés fonctionnent parce

qu'il y a coopération et solidarité entre leurs membres. Or, cette coopération et cette solidarité sont assurées par deux principes, à savoir : a) la division du travail, et b) la subordination à celui qui commande. À la manière d'un organisme biologique, la vie ou la survie de l'organisme social dépend, pour Comte, de la coopération qu'instaure la division du travail dans un système hiérarchiquement organisé.

À l'intérieur de la famille, unité sociale de base, l'ordre hiérarchique suppose, toujours pour Comte, la subordination à l'homme dont la supériorité sur la femme au niveau de l'intelligence lui semble évidente. Quant à la société dans son ensemble, l'ordre hiérarchique suppose pour lui le gouvernement des banquiers. Cette manière de concevoir la hiérarchie sociale à tous ses niveaux repose sur une théorie qu'il nous faut examiner, ne serait-ce que dans ses grandes lignes, car elle constitue aussi une légitimation du système de classes.

Dans son *Système de politique positive* (1851-1854), Comte envisage l'évolution de l'ensemble des espèces animales comme un progrès mesurable par le développement de l'intelligence : plus une espèce animale est intelligente, plus elle est supérieure dans l'échelle animale. L'intelligence, à son tour, se laisserait mesurer chez les humains par la capacité d'abstraction, ce qui revient à dire que plus la capacité d'abstraction est développée chez un être humain, plus haut il se situe dans l'échelle de l'évolution humaine. En appliquant concrètement ces principes, Comte situe la femme au-dessous de l'homme, car celle-ci aurait développé davantage le sentiment tandis que l'homme aurait développé l'intelligence. Pour ce qui est de la société dans son ensemble, l'application de ces principes conduit Comte à situer au plus bas de l'échelle sociale les paysans et les ouvriers, car ils se trouvent du côté du travail manuel et, au plus haut, les savants et intellectuels et les banquiers. Pour lui en effet, le métier du banquier demande de travailler avec cette abstraction que seraient la monnaie et, plus généralement, les finances. Nous verrons un peu plus tard que ces considérations théoriques amènent Comte à proposer une forme d'organisation sociale fondée sur une hiérarchie « naturelle » de qualités.

Le privilège accordé par Comte à l'intelligence comme critère de la supériorité animale et, à l'intérieur de l'espèce humaine, de la supériorité

rité sociale, se manifeste aussi sous la forme d'une théorie du progrès humain ou du développement de l'humanité. En effet, pour Comte, et il s'agit là de la troisième idée principale de notre exposé, l'histoire de l'humanité est dominée par le développement des idées, et le progrès humain n'est autre chose que l'accroissement continu de la culture intellectuelle. Quels seraient les facteurs du progrès intellectuel? Du point de vue de l'individu, ces facteurs seraient l'ennui -car il produirait le désir d'innover, de changer - et la peur de la mort. Du point de vue social, ces facteurs seraient l'accroissement de la densité de la population et l'accroissement de la spécialisation dans la division du travail. En effet, plus la population augmente sur une surface donnée (densité), plus la division du travail s'accroît, et plus la spécialisation est poussée, permettant ainsi un accroissement corrélatif de la connaissance.

Dans ce développement intellectuel de l'humanité, on pourrait distinguer des phases, des périodes, ou des « états » : c'est la célèbre « Loi des trois états » que Comte qualifie lui-même de « la grande découverte de l'année 1822 ». Ces trois étapes ou états montrent, selon Comte, des corrélations entre la vie intellectuelle, l'activité dominante, le type d'unité sociale, le type d'ordre social et les sentiments dominants. Voici ces corrélations sous forme de tableau :

PHASE INTELLEC- TUELLE	Activité dominante	Type d'unité sociale	Type d'ordre social	Sentiment dominant
THÉOLOGIQUE	militaire	famille	domestique	attachement
MÉTAPHYSI- QUE	légaliste	État	collectif	vénération
POSITIVE	industrielle	Race (humanité)	universel	bénévolence

La première étape intellectuelle, ou étape théologique, se caractériserait par le fait que l'esprit humain explique les phénomènes en les attribuant à des êtres ou à des forces supérieures à l'homme lui-même. Dieu est ainsi le premier principe d'explication. Dans la deuxième étape intellectuelle, ou étape métaphysique, l'homme invoque des enti-

tés abstraites, comme la nature, qui est divinisée et constitue le principe d'explication des phénomènes. Enfin, dans la dernière étape intellectuelle du développement de l'humanité ou étape « positive », l'homme se borne à observer les phénomènes et à fixer les liaisons régulières qui peuvent exister entre eux. Il renonce donc à découvrir la cause des phénomènes et se contente d'établir des lois de corrélation, une corrélation étant un rapport entre deux ou plusieurs phénomènes qui varient en fonction l'un de l'autre.

Du point de vue de la structure du pouvoir, les sociétés présenteraient des corrélations suivant l'étape, phase ou état dans lequel elles se trouvent. Nous organiserons encore sous forme de tableau ces corrélations postulées par Comte :

<b>État</b>	<b>Pouvoir temporel</b>	<b>Pouvoir spirituel</b>
<b>THÉOLOGIQUE</b>	Militaires	Prêtres
<b>MÉTAPHYSIQUE</b>	Hommes de loi	Philosophes
<b>POSITIVE</b>	Industriels (ou banquiers)	Sociologues

Évidemment, la place donnée aux sociologues dans l'étape positive correspond à un projet de société et non pas à une situation de fait. Il est important de remarquer la fonction que Comte veut octroyer aux sociologues dans ce projet de société intégralement « positive ». Selon lui - à la différence des organismes biologiques dans lesquels chaque partie ne revendique que juste ce qu'il lui faut pour mieux travailler -, dans l'organisme social il arrive que certaines parties demandent plus et, par là, provoquent des conflits ou des déséquilibres, bref mettent en péril le fonctionnement ordonné de la société. Comment y remédier? Comte croit que la force doit intervenir pour rétablir l'ordre. Pour lui, une société est dominée, et ne peut pas ne pas être dominée, par la force. Mais la contrepartie de la force serait représentée par le pouvoir spirituel. Deux grandes fonctions s'attacheraient à ce pouvoir. D'abord, il lui reviendrait de consacrer le pouvoir temporel afin de convaincre les hommes de la nécessité d'obéir car il n'y a pas, selon Comte, de vie sociale ordonnée s'il n'y a pas d'individus qui comman-

dent et d'autres qui obéissent. Or, dans la phase positive, il reviendrait plus particulièrement aux sociologues d'expliquer la nécessité de l'ordre industriel et, de ce fait, ils ajouteraient une sorte d'autorité morale à la puissance de commandement des entrepreneurs et des banquiers. Mais, d'un autre côté, le pouvoir spirituel se devrait aussi de modérer le pouvoir temporel en rappelant aux puissants qu'ils se bornent à exécuter une fonction sociale. Modération chez les puissants, obéissance chez le peuple : voilà les deux qualités que le pouvoir spirituel des sociologues se devrait d'encourager.

Enfin, la quatrième et dernière idée principale de Comte porte sur la sociologie. Il faut d'abord signaler que c'est à lui que l'on doit le mot même de « sociologie » pour désigner cette nouvelle discipline sociale. D'abord appelée par Comte « physique sociale », il la nommera ensuite « sociologie », et ce, après avoir dénoncé l'usurpation du terme physique sociale par un homme de science belge, qui n'était nul autre qu'Adolphe Quételet, auteur d'un très important ouvrage dont le titre comportait, justement, le terme de « physique sociale ». Pour Comte, la sociologie se divise en deux parties, cette distinction étant, d'ailleurs, suggérée par la biologie : la sociologie statique et la sociologie dynamique. La sociologie statique consiste dans l'étude des conditions de l'existence d'une société et, par conséquent, elle est une théorie de l'ordre social. La sociologie dynamique étudie les lois de succession des états ou périodes de développement de la société et, par conséquent, elle est une théorie du progrès social. À qui revient la priorité? Selon Comte, elle revient à la sociologie statique. Celle-ci serait comparable à l'anatomie, car elle étudierait l'organisation des différents éléments du corps social. Or, tout comme dans l'étude d'un organisme vivant, il faudrait étudier d'abord l'ordre humain comme s'il était immobile, et cette étude fournirait alors une base systématique nous permettant ensuite d'expliquer son évolution graduelle.

En ce qui concerne l'importante question des méthodes, Comte affirme que la sociologie doit adopter la méthode « positive » fondée sur l'observation et, plus particulièrement, sur la comparaison, étant donné l'impossibilité de réaliser des expérimentations. Comme les autres sciences dont elle ne serait que la continuation, la sociologie se devrait de chercher des corrélations.

## *L'organicisme de Comte*

[Retour à la table des matières](#)

Quelle est la signification de la théorie de Comte et, en particulier, de son organicisme? En d'autres termes, comment faut-il comprendre les orientations principales de sa théorie et les effets idéologiques qu'elle produit ? Une telle question demande d'examiner la théorie à la lumière du contexte social dans lequel elle a été élaborée, des enjeux de celui-ci, et des réponses qu'elle propose à ces enjeux. Nous allons voir que cette compréhension s'enrichira lorsque la théorie de Comte sera comparée à l'autre grande conception organiciste de l'époque, celle de H. Spencer et, davantage, à la conception non organiciste de K. Marx.

Trois idées-force se dégagent de l'ensemble de la théorie de la société et de la sociologie de Comte : les idées d'ordre, de progrès et de science. L'idée d'ordre se présente comme une idée fondamentale et première, car l'existence du social, pour Comte, n'est pensable que sous les espèces de l'ordre. Or, nous l'avons vu, l'ordre suppose, d'une part, la coopération assurée par la division du travail, d'autre part, le commandement et la subordination fondés sur une hiérarchie sociale conçue comme « naturelle ». La possibilité d'un désordre est envisagée comme résultat de demandes disproportionnées, et la solution à ce problème est trouvée par Comte dans l'utilisation de la force, certes, mais aussi dans la création d'une conscience d'acceptation et d'obéissance, tâche attribuée aux sociologues. Le rôle idéologique de la sociologie, à savoir la justification de l'ordre social « industriel », est reconnu par Comte avec une franchise que l'on ne rencontrera plus par la suite.

L'importance décisive accordée à la problématique de l'ordre social trouve sa raison d'être dans le contexte politique de la France de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Comme nous l'avons vu, la Révolution française se distingue tout particulièrement de la révolution bourgeoise anglaise en ce qu'elle est une révolution populaire : y partici-

pent, et activement, autant les couches bourgeoises que le nouveau prolétariat des villes. La présence des classes ouvrières sur la scène politique française sera une constante de la vie politique du XIX<sup>e</sup> siècle et aura comme conséquence, nous l'avons vu aussi, une série pratiquement ininterrompue de crises sociales et politiques d'une importance parfois extrême. Certes, Comte n'a pas connu la Commune de Paris mais jusqu'à sa mort, en 1857, il a vu la restauration monarchique, les révolutions de 1830 et de 1832, ainsi que le grand soulèvement populaire de 1848. Il a aussi été témoin du développement de l'organisation syndicale et des violentes luttes ouvrières. La France du XIX<sup>e</sup> siècle, surtout jusqu'à la Commune de Paris, pouvait ainsi s'offrir au regard de Comte comme une société menacée quotidiennement par le désordre, et plongée presque cycliquement dans un désordre dont seul l'emploi de la force, y compris de la force militaire, semblait pouvoir venir à bout.

Mais l'émergence et le développement des doctrines socialistes constituent aussi, nous l'avons vu, une spécificité de la situation française au XIX<sup>e</sup> siècle. L'existence et l'influence de ces doctrines obligent à poser avec acuité la question de la conscience et de l'idéologie. Aux doctrinaires et penseurs socialistes, constructeurs d'une conscience critique et de lutte chez les travailleurs, Comte envisage d'opposer les sociologues qui auraient charge de construire une conscience d'acceptation et d'obéissance dans l'ensemble du peuple. Comme nous le verrons dans le chapitre 8, Émile Durkheim héritera de Comte la problématique de la conscience et de son rôle dans l'ordre social, et en fera le thème central de sa réflexion.

Le privilège octroyé à la question de l'ordre social - dont d'ailleurs un prolongement méthodologique se trouvera dans la priorité accordée à la sociologie statique par rapport à la sociologie dynamique - exprime ainsi au niveau théorique la problématique d'une bourgeoisie dont le pouvoir politique se trouve menacé par les revendications révolutionnaires d'une classe ouvrière organisée et combative. Mais cette même bourgeoisie est aussi une classe en plein développement économique, qui peut déjà croire à l'inévitabilité de son ascension historique et penser à l'inéluctabilité de sa domination. L'idée d'un progrès historique, d'une évolution de l'humanité dont l'apogée serait, justement, la société capitaliste, exprime à son tour la vision optimiste

que les couches bourgeoises développent de l'histoire. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, l'idée d'évolution sera l'idée principale dans le système théorique de Spencer mais il s'agit, en fait, d'une idée dominante dans toute la vision du monde de la bourgeoisie du XIX<sup>e</sup> siècle et qui trouvera son expression la plus achevée dans la théorie de l'évolution biologique de Charles Darwin.

Certes, le progrès est conçu par Comte comme étant d'abord et avant tout intellectuel, plutôt que biologique, social ou économique. Par cet aspect de sa théorie, Comte renoue avec le mouvement de l'Il-lustration et, au-delà de celui-ci, avec le courant rationaliste français. Mais par sa conception de la science comme étape dernière du développement intellectuel, et par sa définition de la science comme recherche des seules « lois » de corrélation, Comte inaugure le scientisme et le positivisme sociologiques. Attardons-nous un instant sur les implications de cette idée de progrès chez Comte.

La « loi des trois états » contient une critique des sociétés précapi-talistes dans la mesure où celles-ci y apparaissent comme autant d'éta-pes « inférieures » du point de vue évolutif. Les sociétés « industrielles », c'est-à-dire capitalistes, s'y présentent, à leur tour, non seule-ment comme des formes supérieures d'organisation sociale, mais en-core comme les dernières formes sociales. La phase « théologique » correspond, sans doute, aux sociétés de type féodal tandis qu'à la phase « métaphysique » s'accordent les sociétés au régime absolutiste. La critique de la théologie et de la métaphysique comme des formes intellectuelles « primitives » implique aussi une critique des formes de légitimation « préscientifiques » de l'ordre social précapitaliste. Appa-raît donc chez Comte pour la première fois l'idée d'une science sociale susceptible de fournir les bases d'une organisation sociale et d'une po-litique. Le scientisme de Comte, comme d'ailleurs tout scientisme, est cette conception suivant laquelle la science peut et doit fonder les rè-gles techniques d'organisation et de contrôle de la société. Ce scien-tisme préfigure donc le technocratisme des sociétés capitalistes contemporaines, autrement dit l'idée suivant laquelle les problèmes sociaux constituent des problèmes purement techniques que seuls les spécialistes peuvent traiter. Bien entendu, cette idée constitue une vé-ritable idéologie, car elle sert de justification à la tentative de retirer

de la discussion publique les problèmes et les décisions qui affectent la vie de la société.

Mais ce scientisme se double d'une conception particulièrement appauvrissante de la science elle-même : le « positivisme ». En effet, la science y est réduite à la simple recherche de corrélations, c'est-à-dire, dans le meilleur des cas, au constat de ce qui est. Tout projet ne se laisse alors penser que comme ce qui est permis par ce qui est. Toute « utopie », c'est-à-dire tout projet signifiant un dépassement radical de ce qui est, est ainsi exclue par ce scientisme. En ce sens, le scientisme qu'inaugure Comte implique aussi un rejet des doctrines du socialisme utopique au nom d'une science qui, elle, est envisagée dans une perspective réductionniste. En ce sens aussi, le « positivisme » de Comte inspirera tous les courants empiristes de la sociologie académique, largement dominants dans les perspectives de type fonctionnaliste.

Plusieurs commentateurs de l'œuvre de Comte et, de son temps même, certains de ses disciples ont cru déceler au moins deux périodes dans son oeuvre : celle à strictement parler scientifique et positiviste, et une autre marquée par l'idée à première vue saugrenue et inconsistante d'une « religion » positiviste ou scientifique. Les avatars sentimentaux de Comte, en particulier sa relation avec Clotilde de Vaux, sont parfois avancés comme explication de cette métamorphose (réhabilitation du sentiment, « revalorisation » du rôle spirituel des femmes, rapprochement du catholicisme et revalorisation du Moyen Âge, réhabilitation de la littérature, etc.). Il se peut bien que, chez Comte, des événements de l'ordre de la biographie puissent expliquer des changements de perspective de ce genre. Mais le rapport entre positivisme et religion n'est pas complètement saugrenue ou inconsistant, car la conception positiviste de la science implique aussi une forme de dogmatisme : elle fait de la science la seule et unique source de connaissances.

## **ANNEXE**

### *Bibliographie des œuvres de Comte (Nous ne donnons que la bibliographie des livres de Comte.)*

[Retour à la table des matières](#)

- 1819-1828 Opuscules de Philosophie sociale, Paris, Leroux, 1883.  
Un volume. Recueil contenant :
- 1819 Séparation générale entre les opinions et les désirs.
- 1820 Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne.
- 1822-1824 Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société.
- 1825 Considérations philosophiques sur les sciences et savants.
- 1825-1826 Considérations sur le pouvoir spirituel.
- 1828 Examen du Traité de Broussais sur l'irritation. Ces opuscules ont été reproduits par Comte au tome IV du Système de politique positive.  
Appendice; les textes primitifs ont parfois été légèrement retouchés et ce sont ces textes retouchés qui sont publiés dans le recueil de 1883.
- 1830-1842 Cours de Philosophie positive, Paris, Rouen, puis Bachelier, 6 volumes.
- 1843 Traité élémentaire de Géométrie analytique, Paris.
- 1844 Discours sur l'esprit positif, Paris.

- 1848            Discours sur l'ensemble du positivisme, Paris, Mathias, 1 volume.
- 1851-1854    Système de Politique positive ou traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité, Paris, Mathias, 4 volumes.
- 1852            Catéchisme positiviste, Paris, chez l'auteur.
- 1855            Appel aux Conservateurs, Paris, chez l'auteur.
- 1856            Synthèse subjective, ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité, tome 1, Paris, chez l'auteur.
- 1884            Testament d'Auguste Comte avec les documents qui s'y rapportent : pièces justificatives, prières quotidiennes, confessions annuelles, correspondances avec Mme de Vaux... Paris, 10, rue Monsieur-le-Prince, un volume, 2<sup>e</sup> édition, 1896, contenant l'Addition secrète.

L'émergence de la sociologie

## Chapitre 7

---

### L'organicisme en Angleterre: Herbert Spencer

#### *Quelques données biographiques*

[Retour à la table des matières](#)

« The life of this philosopher, like that of the great Kant, offers little material for de narrator », a écrit George Eliot à propos de Herbert Spencer. Cependant, pour le sociologue, ce ne sont pas seulement les aventures et les mésaventures d'une vie qui comptent, mais aussi le contexte social dans lequel elle a eu lieu et, surtout, la manière dont l'individu a vu sa vie s'orienter dans ce contexte. C'est à la lumière de cette remarque que nous rappellerons quelques données biographiques concernant Spencer. Elles nous permettront de mieux saisir la signification sociologique de son oeuvre.

Herbert Spencer est né le 27 avril 1820 à Derby, c'est-à-dire dans le coeur de l'industrie britannique de l'époque (*English Midlands*), d'une famille de classe moyenne. Il fut le premier de neuf enfants, et le seul à survivre. Mais, lui aussi victime d'une santé précaire, il est élevé à la maison par son père, maître d'école à Derby, un homme plutôt excentrique appartenant au groupe non conformiste dit des « Dis-

senters », et qui associait des sympathies pour le mouvement Quaker à un radicalisme influencé par le philosophe Jeremy Bentham ainsi qu'à un profond anticléricalisme.

En 1833 le jeune Spencer déménage à la maison d'un oncle près de Bath. Cet oncle, homme d'Église, continue l'enseignement de Spencer dans des orientations proches de son père. En effet, sympathisant des chartistes, il lui inculque les principes du protestantisme contestataire autant que ceux du radicalisme philosophique. Mais il y ajoute une éducation de type scientifique, en particulier les mathématiques et les sciences naturelles.

En 1837 Spencer obtient un poste dans l'administration de la compagnie qui construit le chemin de fer entre Londres et Birmingham. En 1841, lorsque la construction est achevée, Spencer revient à Derby. Dans les années suivantes il publie quelques articles dans la presse radicale, d'abord sur des questions de génie, ensuite sur des questions sociales et politiques. Ces articles, intitulés « The Proper Sphere of Government », préconisent une restriction complète de la sphère du gouvernement. Suivant ces articles, l'ensemble de l'activité humaine devrait être laissée à l'entreprise privée, à la seule exception des questions qui relèvent de la police. Ainsi, il ne devrait y avoir ni des lois pour les pauvres, ni une éducation nationale, ni une Église établie, ni des restrictions sur le commerce, ni une législation pour les fabriques. Très tôt donc, Spencer définit une des orientations majeures de sa vision politique.

En 1848 Spencer trouve une position stable comme sous-éditeur du journal londonien *Economist*. Trois ans plus tard, son premier grand ouvrage, *Social Statics*, sera publié. En 1853, Spencer recevra un héritage considérable par suite de la mort de son oncle. Bien que cet événement coïncide avec le début d'une maladie nerveuse qu'il soignera lui-même pendant le reste de sa vie, c'est aussi le début d'une période extrêmement féconde. En effet, à partir de cette date, il publiera d'importants ouvrages dans des disciplines fort diverses, pratiquement sans interruption. Spencer meurt le 8 décembre 1903. Suivant ses volontés, son corps fut incinéré. (Voir, en annexe à ce chapitre, la bibliographie de Spencer).

## *Idées principales du système théorique de Spencer*

[Retour à la table des matières](#)

Vers le milieu de l'année 1850, écrit Spencer dans son autobiographie, une heureuse inspiration lui fait découvrir un principe qui orientera définitivement toute son oeuvre, à savoir que le passage de l'homogénéité à l'hétérogénéité constitue la loi universelle du progrès et de l'évolution. Il s'agirait bel et bien d'une loi universelle dans la mesure où elle régirait aussi bien le monde inorganique que le monde organique et, dans celui-ci, aussi bien les organismes individuels que ce que Spencer appelle les « superorganismes », c'est-à-dire les sociétés. Quelques années plus tard, écrit-il encore dans son autobiographie, une deuxième inspiration lui fait découvrir que l'homogène est instable. C'est cette découverte qui lui permet alors de concevoir l'évolution universelle comme le passage d'une homogénéité incohérente, indéfinie, à une hétérogénéité cohérente, définie, et ceci justement parce que l'homogénéité est, en son essence même, instable. Nous allons pouvoir mieux saisir la signification de cette première idée principale de Spencer lorsque celle-ci sera appliquée au monde « superorganique », c'est-à-dire à la société.

C'est dans le titre même d'un des chapitres de son ouvrage *Principes de sociologie* que Spencer utilise le mot de superorganisme pour désigner la société. Pour lui donc, la société n'est pas tout simplement semblable à un organisme, elle *est* un organisme, bien que d'un niveau supérieur. Cependant, les superorganismes sociaux que sont les sociétés n'ont pas que des caractéristiques communes avec les organismes, ils en diffèrent aussi et ces différences sont, nous le verrons, d'une importance décisive. Commençons avec les points de ressemblance.

Selon Spencer, les organismes et les sociétés grandissent pendant une grande partie de leur existence. Tout comme un enfant devient un adulte, une petite communauté devient une ville et un petit État devient un empire. Mais au cours de leur croissance, autant les organis-

mes que les sociétés accroissent leur complexité structurelle. Lorsque Spencer signale cette ressemblance entre organismes et sociétés, il vise non pas les organismes individuels mais l'évolution des espèces. En effet, le passage de l'enfance à l'âge adulte n'implique pas pour l'organisme individuel une plus grande complexité de la structure anatomique mais, par contre, l'évolution des espèces vivantes montre une complexité structurelle croissante lorsqu'on passe d'un organisme « primitif » comme une amibe, par exemple, à un organisme « développé » comme un mammifère. Tant dans les organismes que dans les sociétés, l'augmentation de la complexité structurelle va de pair avec une augmentation et une complexification des fonctions. Bien entendu, ces fonctions sont, dans les deux cas, réciproques, interdépendantes et, donc, interreliées. Enfin, tout comme un organisme, une société peut être conçue comme une « nation d'individus » qui a sa vie propre. La vie est une propriété émergente du *système* en tant que tel.

Ces points de ressemblance entre les organismes et les sociétés offrent les bases d'une perspective organiciste dans l'étude des sociétés humaines. Les points de différence, eux, signalent les limites de l'application du modèle organiciste aux sociétés. Ils sont au nombre de trois.

Premièrement, tandis que dans un organisme les parties sont unies dans un contact étroit et forment ainsi un tout concret, dans une société les unités qui la composent sont libres, plus ou moins dispersées, et forment ainsi un tout discret. Deuxièmement, tandis que dans un organisme biologique la conscience est concentrée dans une petite partie de l'organisme, dans une société elle se trouve dispersée dans tous ses membres. Troisièmement, tandis que dans un organisme biologique chaque partie existe pour le bénéfice de l'ensemble, de l'organisme comme un tout, dans la société le tout ou l'ensemble existe pour le bénéfice de chaque partie. Nous dégagerons dans la prochaine section de ce chapitre l'importante signification de ces limites fixées à l'analogie organiciste par Spencer.

Nous avons signalé que ce serait surtout lors de son application à l'organisme social que la loi de l'évolution formulée par Spencer comme passage de l'homogène à l'hétérogène deviendrait mieux comprise. Comment faut-il donc, suivant Spencer, concevoir cette évolu-

tion sociale? Tout comme les organismes biologiques, les sociétés, signale-t-il, commencent par être des unités de petite taille (des « germes ») et au cours de leur existence elles se développent jusqu'à atteindre une grande dimension. Il s'agirait d'un processus d'accroissement à l'intérieur de chaque unité, c'est-à-dire de chaque groupe social, aussi bien que de fusion d'unités, c'est-à-dire de fusion de groupes. L'unité sociale la plus simple serait la famille. La fusion de familles aboutirait au clan, la fusion des clans, à la tribu, et la fusion des tribus conduirait aux sociétés plus vastes que nous connaissons.

Mais, comme nous l'avons déjà vu, au fur et à mesure que l'organisme social grandit, la structure sociale et les fonctions sociales deviennent différenciées et spécialisées. En d'autres termes, la *division du travail* s'accroît. Au début, l'organisme social est plus homogène en ce sens qu'on ne peut pas distinguer des institutions et des fonctions différenciées complexes. Avec l'évolution, l'organisme social devient hétérogène en ce sens qu'il présente une complexité structurelle et fonctionnelle. Voilà le sens du passage de l'homogène (et instable), à l'hétérogène (et stable).

Cette idée permet à Spencer de proposer une typologie des sociétés fondée justement sur le degré de complexité des sociétés mesuré par la différenciation de leurs systèmes internes. Il s'agit d'une typologie simple, dichotomique, parce qu'elle distingue deux types fondamentaux de sociétés, à savoir les sociétés « militaires » - ou religieuses-militaires -relativement simples, et les sociétés « industrielles » complexes. En effet, selon Spencer les sociétés militaires présentent deux types d'activités différenciées seulement : celles de subsistance, et celles de « régulation », c'est-à-dire de défense et d'agression. Ces dernières sont prédominantes, et c'est pourquoi elles se caractérisent selon Spencer par la compulsion et présentent une structure sociale fondée sur deux grandes classes : la classe des guerriers - qui ont à leur charge les activités de « régulation » - et la classe des esclaves - qui ont à leur charge les activités de subsistance. Par contre, les sociétés « industrielles » développées comportent trois systèmes « d'organes » différenciés : le système de subsistance, c'est-à-dire l'industrie; le système de distribution, c'est-à-dire le commerce; et le système de régulation, c'est-à-dire le gouvernement et l'armée. Étant donné que dans les sociétés industrielles les fonctions de subsistance et de distribution

(industrie et commerce) sont prédominantes, il en découle, selon Spencer, que ces sociétés se caractérisent par la coopération plutôt que par la compulsion. Du point de vue de la structure sociale, ces sociétés où règne une plus grande division du travail sont organisées en classes plus nombreuses et différenciées remplissant les diverses fonctions exigées par l'organisme social.

Cette typologie, en accordant la prédominance dans les sociétés industrielles développées aux activités industrielles et commerciales au détriment des activités de régulation exercées par le gouvernement, introduit déjà le « principe de non-interférence » que Spencer avait avancé dans ses tout premiers écrits : l'État (le gouvernement) ne doit pas intervenir dans l'« évolution naturelle » des sociétés modernes et doit laisser l'industrie et le commerce réaliser leurs activités librement, sans entraves; il doit lui-même restreindre au maximum ses activités. En particulier, suivant Spencer, l'État devrait se voir interdire la gestion de l'éducation, de l'hygiène, de la monnaie, du service postal, de l'électricité publique et des installations portuaires.

### *L'organicisme de Spencer*

[Retour à la table des matières](#)

Une comparaison des positions théoriques de Comte et de celles de Spencer permettra de mieux appréhender la signification de l'organicisme de ce dernier tout en enrichissant notre compréhension de la théorie de la société de Comte. C'est pourquoi cette comparaison constituera le fil conducteur de l'analyse que nous ferons dans cette section.

Si l'idée d'ordre constitue le noyau du système conceptuel de Comte, chez Spencer c'est l'idée d'*évolution* qui se trouve au cœur de son système. En fait, Spencer est un des grands penseurs de l'évolution, perspective largement dominante dans l'univers de pensée du XIX<sup>e</sup> siècle. Lorsque Spencer signale dans son autobiographie que c'est vers le milieu de l'année 1850 qu'il découvre la loi universelle de l'évolution, il laisse bien voir que sa découverte aurait précédé celle de

Darwin, dont *L'origine des espèces* était censée rendre compte et qui apparaît en 1859.

Cette place centrale accordée à l'idée d'évolution caractérise d'emblée le type d'organicisme de Spencer. En effet, l'analogie organiciste peut se développer dans deux directions : soit celle qui consiste à privilégier l'organisme vivant individuel, soit celle qui privilégiera les espèces vivantes, c'est-à-dire l'ensemble des êtres vivants. Dans le premier cas, qui est celui de Comte, l'organisme vivant individuel pris comme modèle orientera le théoricien vers les phénomènes d'« anatomie » et de « physiologie », c'est-à-dire de « système » et de « fonctionnement du système ». Dans le deuxième cas, qui est celui de Spencer, l'observation des espèces vivantes orientera le chercheur vers les phénomènes dynamiques de développement, de progression, de transformation, bref d'évolution. Certes, ce n'est pas que chez Comte manque l'idée de progrès, au contraire, il croit même avoir trouvé une loi du progrès des sociétés. Ce n'est pas non plus que chez Spencer manque l'idée du caractère systémique des structures sociales, bien au contraire, car il arrive même à postuler que les sociétés constituent des « superorganismes » caractérisés, comme tous les organismes vivants, par la complémentarité des fonctions. Mais l'importance accordée à l'ordre chez l'un, à l'évolution chez l'autre, à la statique dans un cas, à la dynamique dans l'autre, constitue un indice important de la perspective idéologique de Comte et de Spencer. Si le privilège accordé à l'idée d'ordre chez Comte exprime théoriquement la perception du social d'une bourgeoisie aux prises avec la contestation, voire l'insurrection des masses populaires, la position centrale qu'occupe l'idée d'évolution dans le système de Spencer exprime, pour sa part, l'optimisme d'une bourgeoisie qui a maîtrisé les mouvements de révolte de type insurrectionnel ou révolutionnaire, qui a consolidé son pouvoir économique et social, et qui se trouve à construire un empire qui deviendra le plus puissant de l'histoire. Lorsque Spencer applique la loi de l'évolution aux sociétés, il voit cette évolution justement comme *accroissement* de la taille du groupe non seulement à l'intérieur de chaque unité, mais aussi par *fusion* de groupes, dont l'aboutissement serait l'empire. L'application de la loi de l'évolution aux sociétés fournit ainsi un fondement idéologique à l'entreprise colonialiste de l'Angleterre victorienne, présentant la conquête des territoires menée à feu et à sang comme simple « fusion ».

Tout comme chez Comte, nous trouvons chez Spencer une typologie des sociétés impliquant une hiérarchie. Chez l'un et chez l'autre, au sommet de cette hiérarchie se trouvent les sociétés industrielles, c'est-à-dire capitalistes. Le système social capitaliste apparaît dès lors comme celui auquel aboutit le développement « naturel » des sociétés. Mais chez Spencer c'est la division du travail qui est le critère décisif dans la différenciation et la hiérarchisation des sociétés. Le phénomène de la division du travail joue alors un double rôle : il sert à expliquer autant le fonctionnement des sociétés que leur progrès, car tout accroissement dans la division du travail constitue un progrès. Certes, chez Comte aussi la division du travail constitue un phénomène fondamental, car il est un des facteurs du progrès, mais le progrès, nous l'avons vu, est de nature intellectuelle.

Si nous trouvons, autant chez Spencer que chez Comte, une typologie hiérarchique des sociétés fournissant une légitimation « naturaliste » - parce que fondée sur une loi de la nature - à la prééminence des sociétés capitalistes, chez Spencer cette légitimation de l'ordre social capitaliste trouve un argument supplémentaire dans la caractérisation des sociétés : alors que les sociétés « militaires » fonctionneraient par la seule compulsion, les sociétés « industrielles » fonctionneraient par la seule coopération. Ces dernières apparaissent alors comme des sociétés dont le système de classes ne suppose pas la domination d'une classe sur l'autre - comme, dans les sociétés militaires, c'était le cas de la classe des guerriers sur la classe des esclaves, mais la coopération entre classes. Chez Comte, nous l'avons vu, une société, quelle que soit sa forme de stratification sociale, est dominée et ne peut pas ne pas être dominée par la force - même si le projet social de Comte prévoit un pouvoir spirituel destiné à contrebalancer la force avec la persuasion idéologique. Cette importante différence entre Spencer et Comte s'explique par le fait que l'Angleterre de Spencer s'est engagée, bien plus tôt que la France et d'une manière plus achevée, dans une politique d'intégration des classes ouvrières. Rappelons-nous qu'au niveau syndical les organisations de type réformiste naissent et se développent à partir de 1850, et qu'au niveau politique les ouvriers anglais votent à partir de 1867 et font élire, en 1874, des représentants au Parlement.

Ce même phénomène permet d'expliquer une autre différence entre Comte et Spencer, plus profonde encore : l'individualisme et le démocratisme de Spencer. Cet individualisme et ce démocratisme exigent de Spencer qu'il s'écarte du modèle organiciste. En d'autres termes, ils supposent que, par certains côtés, le « superorganisme social » ne ressemble pas à un organisme biologique. Nous connaissons ces deux différences. D'une part, dans les sociétés, les parties ne sont pas, selon Spencer, dépendantes du tout comme c'est le cas dans un organisme biologique, mais au contraire, elles sont « libres, discrètes », et la société est à leur service. Puisque les individus constituent les parties d'une société, faire des individus les éléments libres et premiers de la société revient à assumer une position idéologique individualiste. D'autre part, dans les sociétés la conscience ne se trouve pas, selon Spencer, concentrée dans une partie de l'organisme comme dans le cas des organismes biologiques, mais au contraire, elle se trouve dispersée dans tous ses membres, c'est-à-dire dans tous les individus. Il s'agit d'un postulat démocratique puisque les individus sont censés être égaux au niveau fondamental de leur conscience. Il n'y a qu'à comparer ce postulat à la théorie de Comte suivant laquelle il y a une hiérarchie sociale fondée sur la capacité intellectuelle des individus, qui place les hommes au-dessus des femmes, les banquiers et les intellectuels au-dessus des ouvriers, etc., pour saisir toute la différence entre ces deux penseurs organicistes.

Cet individualisme et ce démocratisme de Spencer constituent deux axes fondamentaux de l'idéologie *libérale*, auxquels il faudrait ajouter la doctrine non interventionniste de l'État. En effet, le libéralisme se définit essentiellement par deux doctrines, l'une au niveau politique, l'autre au niveau économique. Politiquement, le libéralisme repose sur les idées de liberté politique et de liberté de conscience; économiquement sur l'idée de liberté économique comprise comme libre jeu de la compétition que seul le marché peut assurer lorsqu'il fonctionne sans entraves et, surtout, sans les entraves de l'interventionnisme d'État. En ce sens donc, Spencer est un théoricien du libéralisme et s'oppose à l'autoritarisme, voire au totalitarisme des doctrines de Comte.

Mais le libéralisme et le démocratisme de Spencer s'arrêtent aux limites de sa propre société, la société anglaise. En effet, lorsqu'il

s'agit de la « fusion » de sociétés raciales différentes, cette fusion impliquerait selon Spencer une « coopération obligatoire ». « L'espèce hybride, écrit Spencer dans *Les principes de la sociologie*, essentiellement instable (*sic*), ne peut être organisée que d'après le principe de la coopération obligatoire, puisque des unités de nature très opposées ne peuvent coopérer spontanément. » Bien entendu, cette « coopération obligatoire » ne peut être que celle imposée par le conquérant. Au nom de l'« instabilité essentielle » de l'espèce « hybride » - hypothèse que Spencer n'essaie même pas de fonder -, la discrimination et l'assujettissement des autres races, trait caractéristique de l'empire anglais, sont ainsi légitimés ou justifiés. En résumé, la théorie de Spencer exprime d'une manière particulièrement conséquente et consistante la manière dont la bourgeoisie anglaise de l'époque impériale victorienne, au sommet de son pouvoir, vit sa situation économique, sociale et politique.

## ANNEXE

### *Bibliographie des œuvres de Spencer* (Nous ne donnons que la bibliographie des livres de Spencer.)

[Retour à la table des matières](#)

- 1855 *Social Statics : or the Conditions essential to Human happiness specified, and the First of them Developed.*
- 1855 *The Principles of Psychology* first edition.
- 1861 *Education : Intellectual, Moral and Physical.*
- 1862 *First Principles.*
- 1864 *The Principles of Biology, Volume 1.*
- 1867 *The Principles of Biology, Volume 2.*
- 1870 *The Principles of Psychology*, second edition, Volume 1.
- 1872 *The Principles of Psychology*, second edition, Volume 2.
- 1873 *The Study of Sociology*
- 1874-1933 *Descriptive Sociology*, 16 volumes.
- 1876 *The Principles of Sociology, Volume 1, Part 1, - « The Data of Sociology » -, Part 2, « The Inductions of Sociology » -, Part 3, - « The Domestic Relations ».*
- 1879 *The Principles of Sociology, Volume 2, Part 4, - « Ceremonial Institutions ».*
- 1882 *The Principles of Sociology, Volume 2, Part 5, « Political Institutions ».*
- 1885 *The Principles of Sociology, Volume 3, Part 6, - « Ecclesiastical Institutions ».*
- 1896 *The Principles of Sociology, Volume 3, Part 7, Professional Institutions et Part 8, « Industrial Institutions ».*
- 1879 *The Principles of Ethics, Volume 1, Part 1.*
- 1884 *The Man versus the State.*
- 1891 *The Principles of Ethics, Volume 1, Parts 2-3.*
- 1892 *The Principles of Ethics, Volume 2, Part 4.*
- 1893 *The Principles of Ethics, Volume 2, Parts 5-6.*

- 1890      *Essays : scientific, political and speculative*. First series, 1857; Second series, 1863; Third series, 1874; revised edition in three volumes, 1890.
- 1897      *Various Fragments*.
- 1902      *Facts and Comments*.
- 1904      *Autobiography*, in two volumes.

*Sources*: PEEL, J.D.Y, *Herbert Spencer*, New York, Basic Books, 1971, pp. 319-20, WILTSHIRE, David, *The social and political thought of Herbert Spencer*, Oxford, Oxford University Press, 1978, pp. 256-59, et Rumney, Jay, *Herbert Spencer's Sociology*, Atherton Press, New York, 1966, pp. 311-13.

L'émergence de la sociologie

## Chapitre 8

---

### La théorie marxiste

#### *Quelques données biographiques sur Karl Marx*

[Retour à la table des matières](#)

Karl Marx est né le 5 mai 1818 à Trèves, une ville de la Prusse rhénane d'alors. Il était le second des huit enfants de l'avocat Heinrich Marx qui, issu d'une famille de rabbins, s'était converti en 1816 au protestantisme. Son père, partisan de l'Illustration, introduit le jeune Marx à la connaissance de ce mouvement philosophique ainsi qu'aux classiques grecs et allemands. Mais Marx subit aussi, dans ses années de jeunesse, l'influence de celui qui deviendra son beau-père, Ludwige von Westphalen, un voisin, avec qui il discute littérature et philosophie modernes, et qui lui fait connaître les saint-simoniens.

Entre 1835 et 1836, Marx fait des études de droit, de philosophie et d'histoire à Berlin. C'est dans cette ville qu'il fréquente les jeunes hégéliens du Doctor Club. C'est aussi le moment des fiançailles avec Jenny von Westphalen. En 1841, Marx est reçu docteur de la faculté de philosophie de l'Université d'Iéna. Sa thèse de doctorat porte sur « Les différences entre la philosophie naturelle de Démocrite et d'Épictète ». L'année suivante Marx s'installe à Bonn et devient collaborateur, puis rédacteur du journal libéral-radical *Rheinische Zeitung* de

Cologne. En 1843, à la suite d'un article critique de Marx sur le gouvernement russe, l'empereur Nicolas I<sup>er</sup>, qui avait lu l'article, se plaint auprès de l'ambassadeur de la Prusse et le journal est interdit. Marx, qui vient de se marier avec Jenny von Westphalen, part alors pour la France.

En France, Marx lit Proudhon, Louis Blanc, Fourier et Saint-Simon, c'est-à-dire les doctrinaires socialistes, mais aussi Adam Smith et Ricardo, les fondateurs de l'économie politique classique. Marx collabore aux *Annales franco-allemandes* et écrit ses premiers ouvrages. Il se lie d'amitié avec le jeune anglais Friedrich Engels; c'est le début d'une amitié intellectuelle et personnelle qui durera toute sa vie. Ils rédigent leur premier ouvrage en collaboration, *La Sainte Famille*.

En 1845, Marx est expulsé de la France à la demande du gouvernement prussien. Il s'installe alors à Bruxelles. En novembre 1847, le deuxième congrès de la Ligue des communistes charge Marx et Engels de rédiger un *Manifeste communiste*. Cet ouvrage célèbre sera publié à Londres en février 1848. Cette année-là, Marx est expulsé de la Belgique. Après un court séjour à Paris, il se rend à Cologne où il devient rédacteur en chef de la *Neue Rheinische Zeitung*. Il s'agira aussi d'un court séjour, car il sera expulsé l'année suivante de la Rhénanie. C'est alors qu'il s'installe définitivement à Londres. À partir de ce moment, Marx, comme son ami Engels, mènera une vie d'intellectuel et de militant. En effet, en plus de son travail intellectuel, il participe activement à la vie syndicale et politique. En 1864, il collabore à la formation de l'Association internationale des travailleurs (1<sup>re</sup> Internationale) dont il rédige les statuts et l'adresse inaugurale. En 1880 il dicte à Jules Guesde les considérants du programme du Parti ouvrier français. Le 14 mars 1883, il meurt à Londres, deux ans après la mort de son épouse. (Voir la bibliographie de Marx en annexe à ce chapitre).

Ces quelques données biographiques nous permettent de saisir le rapport que Marx établit avec les contextes dans lesquels s'est déroulée sa vie, rapport qui définit ses orientations philosophiques et politiques. Marx, tout comme Comte et Spencer, vit à un moment historique marqué par la consolidation du mode de production capitaliste de la socialité. Mais son activité politique le conduit dans les trois pays

qui constituent le « centre » du système. Or, il s'agit de trois expériences successives qui auront une conséquence directe sur la formation de la pensée de Marx. En effet, en Allemagne Marx « découvre » - si l'on peut parler ainsi - la philosophie et élabore sa position philosophique matérialiste; en France il découvre la lutte des classes et élabore sa position politique socialiste; en Angleterre, enfin, il découvre l'économie politique et élabore son analyse du mode de production capitaliste. En ce sens, on pourrait dire que Marx passe d'une définition philosophique (le matérialisme), à une définition politique (le socialisme) et, enfin, à une définition scientifique (la théorie du mode de production). Ces passages peuvent être compris à la lumière des contextes de ces expériences.

L'Allemagne, nous le savons, est le pays le plus faible des trois pays centraux du point de vue de son développement capitaliste. Il n'a pas entamé sa révolution bourgeoise et se trouve, à l'époque de Marx, sous le régime de l'absolutisme prussien. Cette situation explique la faiblesse relative du conflit de classes à cette époque - surtout si on la compare avec l'explosion révolutionnaire que connaîtra l'Allemagne à la fin de la Première Guerre mondiale. D'autre part, le pouvoir absolutiste réprime sévèrement l'activité politique. Par contre, l'activité philosophique et intellectuelle en général connaît un notable développement. Tel que le dira Marx dans les premières lignes de *l'Idéologie allemande*, « même dans ses tout derniers efforts, la critique allemande n'a pas quitté le terrain de la philosophie ». Cette critique non philosophique, syndicale et *politique*, Marx la trouvera en France. Et pour cause, car la France, nous l'avons vu aussi, se trouve traversée par des conflits de classes déjà d'une grande ampleur. À ces conflits syndicaux et politiques s'ajoutent l'émergence et le développement d'un ensemble de doctrines qui assument le point de vue des classes ouvrières, les doctrines socialistes. Marx, nous le verrons, essaiera de fonder ce point de vue socialiste sur une analyse scientifique du mode de production capitaliste; il substituera un socialisme « scientifique » à un socialisme « utopique ». Ce sera le travail entrepris durant son long et définitif séjour en Angleterre. Or, c'était justement l'Angleterre qui pouvait lui permettre d'examiner ce mode dans ses manifestations les plus « pures » puisque l'Angleterre constituait, à l'époque, l'exemple le plus avancé de formation sociale capitaliste comme, d'ailleurs, le premier exemple historique de cette formation. Dans l'exposition

des principales thèses de la théorie de Marx, nous suivrons cette chronologie des « découvertes ».

### *Les idées principales de la théorie marxiste*

[Retour à la table des matières](#)

La première idée porte donc sur la prise de position philosophique impliquée dans la conception marxienne de la société. Nous pouvons l'exprimer dans les termes suivants : la réalité, y compris cette partie de la réalité qu'est la société, n'est pas une chose figée, stable ou immobile mais, au contraire, elle est en transformation constante, et elle doit donc être appréhendée sous la forme de processus, et de processus qui impliquent le *conflit*. Dans cette première prise de position philosophique, l'influence du grand philosophe allemand Friedrich Hegel (1770-1831) est déterminante. Nous nous arrêterons donc quelques instants sur la perspective hégélienne.

Hegel a construit le système philosophique le plus achevé de l'*idéalisme* moderne. Dans son système, l'être est l'idée, la pensée, l'esprit. Ou, dite d'une autre manière, la seule réalité réelle est, dans son système, l'esprit. C'est pourquoi, pour lui, ce sont les idées, les pensées, les concepts qui produisent, déterminent, dominant la vie réelle des individus, y compris leur monde social. Mais il ne conçoit pas l'esprit comme figé, stable ou immobile, au contraire il est saisi par Hegel comme processus, et comme processus impliquant le conflit. En effet, en tant que processus, la pensée se développe, se transforme. Or, ce développement ou transformation possède, selon Hegel, une forme particulière qui est celle de la *dialectique* : une thèse ou moment affirmatif sera suivi d'une antithèse ou moment négatif, qui sera à son tour suivi d'une synthèse ou moment doublement négatif - négation de la négation - qui conservera ce que contiennent de juste les deux moments antithétiques précédents. Mais le processus ne s'arrête pas là puisque la synthèse constitue la thèse d'un nouveau cycle présentant la même structure ternaire, mais à un niveau supérieur de développement. Ce qui est fondamental dans cette forme dialectique des processus de transformation est que le processus est dominé par

l'opposition des contraires (d'abord, entre la thèse et l'antithèse, ensuite entre l'antithèse et la synthèse), c'est-à-dire par le conflit, ce conflit étant, en fait et en droit, le moteur du processus et, donc, du changement et de la transformation. Puisque, pour Hegel, l'esprit est la réalité, l'être, et que l'esprit se trouve, par principe, engagé dans un processus dialectique, c'est la réalité, l'être, qui se trouve engagé dans un processus dialectique dont le moteur est l'opposition des contraires, le conflit. Cette vision de la réalité comme processus de transformation constante, non linéaire mais dialectique, conflictuelle et non pas harmonieuse, est reprise par Marx avec, cependant, une « correction » fondamentale : à l'idéalisme de la perspective se substitue un matérialisme. C'est pourquoi on pourra qualifier la théorie de Marx de « matérialisme dialectique ».

En effet, Marx et Engels reprochent à Hegel de ne voir dans le développement dialectique qui a lieu dans la nature et dans l'histoire qu'un reflet de l'automouvement de la pensée, de l'esprit. Leur intervention consistera, en ce sens, à considérer que, au contraire, c'est le mouvement de la pensée, de l'esprit, qui est un « reflet » des transformations dialectiques qui ont lieu dans la nature et dans l'histoire. En d'autres termes, ils conçoivent l'être, la réalité, comme étant d'abord et avant tout « matière ». Cela a pour conséquence fondamentale que ce sont les faits de la vie matérielle et non pas le mouvement de l'esprit, de la pensée, qui constituent le point de départ pour la compréhension de la réalité, y compris de la réalité sociale.

Dans la première « thèse sur Feuerbach », un des grands représentants philosophiques matérialistes de l'époque, Marx signale que si l'aspect *actif* de la réalité fut développé par l'idéalisme, il le fut abstraitement dans la mesure même où l'idéalisme ne connaît pas l'activité réelle, concrète, comme telle. Mais il signale aussi que si le matérialisme philosophique a bel et bien saisi la réalité concrètement, il l'a pourtant saisie sous la forme d'objets, c'est-à-dire sous une forme *passive*. Le matérialisme dialectique se définira alors comme matérialisme *actif* ou, plus exactement, comme cette perspective matérialiste qui saisit la réalité comme *activité* et, en particulier, comme activité humaine concrète, comme *pratique*. Dans l'*Idéologie allemande*, qui constitue la première ébauche de la théorie, Marx et Engels écrivent :

Les prémisses dont nous partons ne sont pas des bases arbitraires, des dogmes; ce sont des bases réelles dont on ne peut faire abstraction qu'en imagination. Ce sont les individus réels, leur action et leurs conditions d'existence matérielles, celles qu'ils ont trouvées toutes prêtes, comme aussi celles qui sont nées de leur propre action.

Mais comment, concrètement, ces « prémisses » sont-elles appliquées à l'étude de la société? En d'autres mots, à quel genre d'hypothèses donne lieu la perspective matérialiste historique en sociologie? La théorie marxiste distingue deux dimensions analytiques fondamentales dans toute société, à savoir la base matérielle ou « structure » (parfois aussi appelée « infrastructure ») constituée par l'économie, et la « superstructure » constituée par les aspects politiques, idéologiques et juridiques ou, plus généralement, normatifs.

Au sein de la structure ou dimension économique des sociétés, la théorie marxiste distingue encore deux éléments fondamentaux, à savoir les *forces productives* et les *rappports sociaux de production*. Le concept de « forces productives » renvoie à la capacité d'une société donnée de produire, capacité qui dépend de l'état des connaissances, de l'appareil technique et de l'organisation du travail. Le concept de rapports sociaux de production, pour sa part, renvoie à ces rapports qui, au sein de la société en question, se trouvent déterminés par la propriété des moyens de production (par exemple, la terre ou les usines). Lorsque la propriété de ces moyens de production se trouve dans les mains d'une fraction de la communauté, nous avons affaire à une *société de classes*, car il y aura une classe de propriétaires et une classe de non-propriétaires. Lorsque les moyens de production appartiennent à l'ensemble de la communauté, nous avons affaire à une société sans classes sociales - cas du « communisme primitif ».

Or, ce qui fait le matérialisme de cette perspective sociologique est l'hypothèse suivant laquelle c'est la structure économique qui joue un rôle déterminant par rapport aux aspects politiques, idéologiques et juridiques. Cette hypothèse est formulée par Marx dans la préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique* dans les termes suivants :

Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de

production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminée. *Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général.* Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. (C'est nous qui soulignons).

Cette hypothèse a soulevé la question extrêmement controversée du « déterminisme » économique de la théorie marxiste : faudrait-il penser que l'économie détermine tout, qu'elle permet d'expliquer tout ce qui se passe dans la société? Certaines formules de Marx pouvaient, en effet, laisser croire à un tel déterminisme. Or, c'est Engels lui-même qui s'est vu obligé de s'expliquer à cet égard. Dans une lettre du 21 septembre 1890 à Joseph Bloch, Engels écrit :

D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant dans l'histoire est, *en dernière instance*, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx, ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si, ensuite, quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le facteur économique est le *seul* déterminant, il la transforme en une phrase vide, abstraite, absurde. La situation économique est la base, mais les divers éléments de la superstructure - les formes politiques de la lutte de classes et ses résultats, les constitutions établies une fois la bataille gagnée par la classe victorieuse, etc. -, les formes juridiques, et même les reflets de toutes ces luttes réelles dans le cerveau des participants, théories politiques, juridiques, philosophiques, conceptions religieuses, et leur développement ultérieur en systèmes dogmatiques, exercent également leur action sur les cours des luttes historiques et, dans beaucoup de cas, en déterminent de façon prépondérante la forme.

Il nous faut signaler que si des positions matérialistes avaient été soutenues par la bourgeoisie dans sa lutte idéologique contre le régime féodal - comme nous l'avons vu dans le chapitre 4 -, elles s'étaient concrétisées surtout en deux domaines : dans celui de la lutte contre la religion et dans celui du développement des *sciences de la nature*. Au moment de l'émergence des nouvelles sciences du social, l'importance de l'idéalisme dans l'analyse de la socialité était encore grande. En Allemagne, en particulier, ceux qu'on appelait « les jeunes hégéliens » - dont Bruno Bauer et Stirner - soutenaient, par exemple, que le monde

était dominé par des idées, que les idées et les concepts étaient des principes déterminants et que, par conséquent, les représentants de l'esprit, c'est-à-dire les intellectuels, étaient les agents moteurs des processus historiques, la masse n'étant que la matière inerte de ces processus. C'est contre des positions idéalistes de ce genre que Marx et Engels s'élèvent, déjà dans *l'Idéologie allemande*.

Mais quel est pour la théorie marxiste le moteur du changement et de la transformation historiques? Le marxisme le trouve dans l'histoire sous la forme fondamentale de conflit entre les classes. En effet, et c'est la quatrième idée principale du système théorique marxiste, « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte de classes », comme l'écrivent Marx et Engels dans le *Manifeste communiste*. Comment faut-il comprendre cette proposition? Lorsque les moyens de production n'appartiennent pas à l'ensemble de la communauté, mais à une fraction seulement de celle-ci, la théorie marxiste parle des rapports de production classistes. Par exemple, lorsque le moyen de production principal était la terre, et que celle-ci était pour l'essentiel la possession du seigneur, les rapports sociaux de classes s'établissaient entre seigneurs et serfs. Lorsque les usines sont le moyen de production principal par suite de la révolution industrielle, et qu'elles appartiennent à des capitalistes, ces rapports s'établissent entre bourgeois et prolétaires. Mais dans un cas comme dans l'autre, ces rapports de production classistes impliquent une division du travail qui n'est pas seulement technique mais aussi, et surtout, sociale : division du travail entre travail manuel et travail intellectuel, entre travail dirigé et travail de direction, etc. De ce fait, la division en classes est toujours division en classes dominantes, à savoir celles qui possèdent les moyens de production et le contrôle intellectuel, et classes dominées. Cette situation est, pour la théorie marxiste, essentiellement conflictuelle et le conflit de classes est considéré comme le conflit fondamental - bien qu'il ne soit pas le seul - dans les sociétés « historiques », c'est-à-dire dans les sociétés divisées en classes sociales. Suivant cette théorie, les sociétés divisées en classes sociales apparaissent à un moment donné de l'histoire (après le communisme primitif) et elles pourront être dépassées par des sociétés sans classes sociales (le communisme avancé).

Ce conflit social fondamental exprimerait cependant, suivant Marx, un conflit plus profond, parce qu'il constituerait en quelque sorte la loi de la transformation historique des formes de socialité. En effet, les luttes de classes devraient être saisies comme le résultat de la tendance des rapports sociaux de production à maintenir leur forme malgré les changements dans les forces productives. En d'autres termes, tandis que les êtres humains développent leur capacité de produire, leurs connaissances, leurs techniques, bref le contrôle sur la nature, les structures de la domination sociale tendent à se fixer, à se figer et, par là même, deviennent des entraves au progrès. C'est dans la dialectique entre forces productives (rapport à la nature) et rapports sociaux de production que Marx voit la dialectique fondamentale du changement et de la transformation dont l'expression historique concrète se trouverait dans la lutte des classes.

Enfin, et ce sera la cinquième et dernière idée principale de la théorie marxiste que nous retiendrons, pour le marxisme l'État et, en général le pouvoir politique est, dans les sociétés divisées en classes sociales, un État et un pouvoir de classe, et la lutte politique est la lutte qu'engagent les classes sociales pour contrôler l'État et ses institutions. Nous pouvons exprimer cette proposition fondamentale d'une manière négative : pour le marxisme, l'État n'est jamais neutre, même s'il se présente comme étant au service de l'intérêt général et surtout lorsqu'il se présente ainsi, car il est toujours, fondamentalement, au service d'intérêts particuliers, à savoir ceux de la classe dominante. Du même coup, l'État apparaît dans la théorie comme une institution - ou un ensemble d'institutions - qui naît avec la division de la société en classes sociales, et qui, par conséquent, devrait disparaître lors de la disparition des classes sociales.

En plus de ces idées ou propositions tout à fait générales, mais qui se trouvent à la base même de la construction conceptuelle marxiste, la théorie comporte nombre d'autres propositions et, en particulier, toutes celles dégagées par Marx dans l'analyse du mode de production capitaliste réalisée notamment - mais non pas exclusivement - dans le *Capital*.

## *La signification de la théorie marxiste*

[Retour à la table des matières](#)

La théorie marxiste est l'héritière et la continuatrice des grandes doctrines du socialisme dit « utopique ». Elle repose, par conséquent, sur les postulats anthropologiques du socialisme et rejoint la critique socialiste des sociétés capitalistes. Ainsi, elle adhère au concept de l'être humain comme être social, solidaire et coopératif. En ce sens, elle s'oppose à la vision de l'être humain de l'économie politique, l'*homo œconomicus* égoïste, compétitif et calculateur. Elle considère, comme les critiques socialistes utopiques, que c'est le système capitaliste qui rend l'individu ainsi. Comme les socialistes utopiques, elle ne considère le capitalisme ni comme la dernière forme d'organisation sociale ni, bien entendu, comme la meilleure. Mais à la différence des socialistes utopiques, la théorie marxiste se veut un socialisme « scientifique », c'est-à-dire fondé sur une analyse objective et rigoureuse de la réalité sociale et historique, en particulier du mode de production capitaliste.

Il en découle une spécificité de la théorie marxiste qui lui donne un statut épistémologique particulier. En effet, elle est en même temps *théorie* au sens strict, c'est-à-dire au sens d'ensemble d'hypothèses et de concepts, *critique* dans la mesure où elle développe ces hypothèses et ces concepts dans un rapport réflexif critique - en particulier, chez Marx, de l'économie politique classique, et c'est pourquoi le *Capital* porte comme sous-titre « Critique de l'économie politique » -, et *programme politique*, car elle a une visée émancipatrice - des classes et des fractions sociales assujetties ou dominées, en particulier les classes ouvrières. En ce sens, la théorie marxiste se veut une expression théorique, critique et politique des intérêts de la classe ouvrière et des fractions sociales assujetties ou dominées en général. C'est cette articulation de la théorie, la critique et l'objectif politique de libération qui a fait du marxisme le courant idéologique qui a marqué de part en part l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle.

Nous sommes maintenant en mesure de procéder à une comparaison entre la perspective sociologique marxiste qui constitue le paradigme que nous avons aussi appelé « du conflit », et la perspective organiciste de la société. Comme nous l'avons vu, c'est dans l'opposition entre ces deux perspectives que se définit l'axe principal du conflit paradigmatique que traverse, depuis son émergence même, la pensée sociologique. D'ailleurs, c'est dans cette comparaison que la signification de la théorie marxiste s'enrichira davantage.

## ANNEXE

### *Bibliographie des œuvres de Marx* (*Nous ne donnons ici que la liste des ouvrages de Marx.*)

[Retour à la table des matières](#)

- 1841 *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, MEGA I, 1; pour la traduction française, voir Molitor, O. Phil., 1, pp. 1-82.
- 1843 *Kritik des hegelschen Staatsrechts, d.i. Hegels Rechtsphilosophie*, MEGA, I, 1.
- 1844 *Zur Judengrabe, in Deutsch-französische Jahrbucher*, MEGA, I, 1; trad. Molitor sous le titre *La Question juive*, O. Phil., I, pp. 163-214.
- 1844 *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in Deutsch-französische Jahrbücher*, MEGA, I, 1; Molitor, O., Phil., I, pp. 83-108, sous le titre *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*.
- 1844 *Oekonomische-Philosophische Manuskripte*, MEGA, 1, III; Molitor, O. Phil., VI, sous le titre *Économie politique et philosophie. Ou : Oekonomische philosophische Manuscripte geschrieben von April bis August 1844, in Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, Landshut & Mayer, Leipzig, 2 vol., Vol. 1, 1<sup>re</sup> partie, chap. VIII, Nationalökonomie und Philosophie (1844), trad. franç., *Manuscrits de 1844 (Économie politique et philosophie*, Éditions sociales, Paris, 1969.
- 1845 *Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik, gegen Bruno Bauer und Konsorten*, par F. Engels et K. Marx, Frankfurt-sur-le-Main, MEGA, 1, T. III.

- 1845 *Thesen über Feuerbach*, MEGA, I; trad. Molitor, O., Phil., VI, pp. 141-44 (Thèses sur Feuerbach).
- 1845 *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer, und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, par Marx et Engels, MEGA, 1, V, trad. franç., *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968.
- 1847 *Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*, préface de F. Engels, A. Franck, Paris.
- 1848 *Manifest der Kommunistischen Partei*, J.E. Burghard, Londres, février 1848, trad. franç., *Le Manifeste du parti communiste*, V. Giard & E. Brière, Paris, 1897; Éditions sociales, Paris, 1967.
- 1851 *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, Franz Duncker, Berlin, tract. franç., *Contribution à la critique de l'économie politique*.
- 1852 *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, publié dans le deuxième numéro de *Die Revolution* de J. Weydemeyer, New York, trad. franç., *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Éditions sociales, Paris, 1928, 1963.
- 1857-1858 *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Verlag für fremdsprachige Literatur, Moscou, trad. franç., *Fondements de la critique de l'économie politique*, Anthropolos, Paris, 1967-68.
- 1860 *Herr Vogt*, Londres.
- 1864 *Address and Provisional Rules of the International Workingmen's Association*, established Sept. 28th 1864 at a public meeting held at St. Martins Hall, Long Acre, Londres.

- 1865 *Value, price and profit*, an address delivered by K. Marx to the General Council of the International, trad. franç., *Salaires, prix et profit*.
- 1867 *Das Kapital. Kritik der Politischen Oekonomie*, Tome 1, O. Meissner, Hambourg. L.W. Schmidt, New York, trad. franç., *Le Capital. Critique de l'économie politique*, Lachatre, Paris, 1872-75 : A. Costes, Paris, 1924-26, 14 vol. ; Éditions Sociales, Paris, 1950-59, 7 vol.; 1969-71, 7 vol.; Garnier-Flammarion, Paris, 1969, livre I, 1 vol. Le deuxième tome fut publié par Engels en 1885 et le troisième, en deux parties, en 1894. Outre les trois livres du *Capital* d'autres manuscrits de Marx furent publiés par Kautsky sous le titre *Theorien uber den Mehrwert*, Dietz, Stuttgart, 1905-1910, 4 volumes, trad. Molitor : *Histoire des doctrines économiques*, 1924-1936, 8 volumes.
- 1867-1873 *Manifestos, Programmes and Declarations of the General Council of the International*, 1867-1873.
- 1871 *Addresses of the General Council of the International « On the war » and « The civil war in France »*, Londres, 1870-1871; en allemand, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, in *Der Vorbote*, Genève, et in *Der Volksstaat*, Leipzig, 1871, tract. franç., *La Guerre civile en France*, édition nouvelle, Éditions sociales, Paris, 1968.
- 1875 *Randglossen zum Gothaer Parteiprogramm. Zur Kritik des sozial-demokratischen Parteiprogramms*, publié seulement en 1891, trad. franç., *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*.
- 1877-1878 *Herrn Eugen Duhring's Umwälzung der Wissenschaft*, collaboration de Marx pour le chapitre X de la II<sup>e</sup> partie. L'oeuvre est connue couramment comme *Anti-Duhring*.

1895 *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1848 bis 1850*, Glocke, Berlin, trad. franç., *La Lutte des classes en France*, Schleicher frères, Paris, 1900, Éditions sociales, Paris, 1946; J.J. Pauvert, Paris, 1964.

1968-69 *Oeuvres. Économie*, Gallimard, Paris, 2 vol.

*Sources*: CALVEZ, Jean-Yves, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1969, pp. 630-36. BOUDON, Raymond et François BOURRICAUD, *Dictionnaire critique de la sociologie*, deuxième édition, revue et augmentée, PUF, Paris, 1968, pp. 360-61; CALVEZ, Jean-Yves, *La Pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1969, pp. 629-36.

L'émergence de la sociologie

# PREMIÈRE OBSERVATION INTERMÉDIAIRE

## Organicisme et théories du conflit

[Retour à la table des matières](#)

La première différence que révèle une comparaison des théories organicistes et marxistes peut être située au niveau épistémologique : tandis que l'organicisme appelle à une pensée *analogique*, le marxisme fait de la société un objet conceptuel ayant des caractéristiques propres, irréductibles à celles d'autres objets conceptuels. Plus concrètement encore, tandis que pour l'organicisme les hypothèses de base portant sur la société humaine peuvent être empruntées à la biologie, pour le marxisme elles ne peuvent être formulées qu'à partir de l'étude des sociétés elles-mêmes. Or, l'étude des sociétés humaines comporte, à titre décisif, l'étude de leurs transformations, autrement dit la connaissance de leur *histoire*. C'est pourquoi, tandis que les approches organicistes tendent à privilégier la statique - l'« anatomie » plutôt que la « physiologie » sociale, comme le disait Comte -, le marxisme privilégie la dynamique, c'est-à-dire l'histoire, et c'est la raison pour laquelle il a pu aussi être qualifié de « matérialisme historique ».

La deuxième différence est de l'ordre de l'ontologie sociale, en ce sens qu'elle porte sur la manière dont chaque paradigme conçoit l'« être » de la société. Tandis que l'organicisme saisit la société comme une entité fondamentalement harmonieuse ou ordonnée - puisque la vie sociale est pensée comme propriété émergente d'un système harmonieux ou ordonné -, le marxisme propose de considérer la société et, surtout, les sociétés « historiques » comme des entités traversées par les luttes et les conflits - le changement et la transformation étant pensés comme résultant de l'opposition et du conflit des opposés. Pour l'organicisme, l'harmonie ou l'ordre social reposent sur la solidarité et la coopération qu'instaure la complémentarité des fonctions dans la division du travail social - cette division du travail social étant même suffisante chez Spencer, ou nécessaire bien que non pas suffisante chez Comte (puisqu'elle demanderait aussi la domination, voire la violence) pour garantir l'ordre. Dans la théorie marxiste, à la notion de *complémentarité* des fonctions se substitue, en tant que concept explicatif central, la notion d'*antagonisme*, de contradiction; au niveau le plus général, entre le développement des forces productives et la forme des rapports sociaux de production, aux niveaux les plus particuliers, entre les classes dominantes et les classes dominées. Ce qui veut dire que les sociétés « historiques » et, tout particulièrement, les sociétés « modernes » ou « industrielles », c'est-à-dire capitalistes, loin de montrer solidarité et coopération, se trouvent engagées dans les luttes et les conflits sociaux.

Or, cette différence entre l'organicisme et ce que l'on peut dès lors appeler un paradigme « du conflit » porte aussi et en même temps sur un point qui s'avère tout à fait décisif, à savoir la manière dont ces paradigmes envisagent la division du travail social. Car si l'organicisme fait de la division du travail social le principe même de la solidarité et de la coopération, Marx en fera un principe de l'inégalité et de la domination. Il s'agit, nous pouvons bien le voir maintenant, d'un point *nodal* car, en fait, c'est sur cette différence dans l'appréhension du phénomène de la division du travail que les deux visions de la société se départagent radicalement. En effet, pour l'organicisme la division du travail est, d'abord et avant tout, une division *technique* et ses conséquences sociales ne constituent, justement, que des « conséquences » d'une contrainte objective, à savoir la nécessité de toute société humaine de distribuer les tâches. Les inégalités sociales qui ré-

sultent de cette division technique se présentent dès lors comme des conséquences objectives, « naturelles ». De plus, l'accroissement en extension et en profondeur de la division du travail sera considéré comme étant à l'origine même du progrès social. Car, après tout, les organismes biologiques les plus développés sont ceux qui présentent une plus grande complexité fonctionnelle et, donc, une « spécialisation » plus poussée.

Dans la perspective marxiste, par contre, la division du travail est conçue comme étant, d'abord et avant tout, une division *sociale* et les inégalités qu'elle instaure, loin d'être une exigence « naturelle », « objective », de la socialité humaine, constituent un phénomène purement historique. En d'autres termes, dans cette perspective la division technique du travail n'implique pas nécessairement division sociale, inégalité sociale. Il en découle une autre vision du progrès, plus nuancée que celle de l'organicisme. En effet, pour Marx, si l'histoire humaine présente un progrès *en ce qui a trait au développement des forces productives*, c'est-à-dire dans la conquête ou la maîtrise *technique* de la *nature*, ceci ne signifie pas un progrès corrélatif en matière de *rapports sociaux de production*, c'est-à-dire dans l'organisation *sociale*. Bien au contraire même, la société capitaliste, qui a développé plus qu'aucune autre la production, la technologie, la science, aurait aussi développé plus que toute autre l'*aliénation*, c'est-à-dire la déshumanisation. Ces deux perspectives débouchent ainsi sur une évaluation radicalement différente des sociétés capitalistes : tandis que pour l'organicisme elles constituent la meilleure et la dernière forme d'organisation sociale, dans la théorie marxiste elles apparaissent comme une étape décisive dans l'évolution sociale en ce sens seulement qu'elles sont saisies comme les dernières formes des sociétés *de classes*.

Il est clair que cette évaluation radicalement différente des sociétés capitalistes correspond à des différences radicales dans le vécu du phénomène décisif de la division du travail. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, les deux étapes du développement de la manufacture préparent l'avènement de l'industrie et constituent ainsi les conditions de la révolution industrielle qui bouleversera le rapport de l'être humain à la nature. Dans la première étape, rappelons-le, il ne s'agit que de rassembler des artisans qui pratiquent chacun un métier différent, mais nécessaire à la fabrication d'un certain produit (exemple de

la fabrication des carrosses). Il y a déjà ici un accroissement dans la coopération *technique* induit par une division du travail qui demeure, cependant, fondée sur l'artisanat, c'est-à-dire sur la possession d'un métier. Mais dans la deuxième étape nous avons affaire à une véritable révolution dans la division technique du travail, puisque c'est la fabrication du produit qui commande la division des tâches (exemple de la fabrication d'épingles). L'émergence du *travailleur collectif* - et la disparition corrélative des artisans - signifie un degré supérieur ou suprême dans la coopération *technique*. C'est à partir de ce moment que se développera vertigineusement la technologie et que la science elle-même deviendra de plus en plus subordonnée à la production. Du point de vue du capitaliste placé aux commandes du système productif, le phénomène de la division du travail ne peut être saisi que comme phénomène décisif, moteur du progrès. En ce sens, la sociologie organiciste du XIX<sup>e</sup> siècle a parfaitement compris l'importance de ce phénomène en lui donnant une place théorique centrale dans l'explication du fonctionnement des sociétés et du progrès social.

Mais elle a saisi ce phénomène d'un point de vue particulier : celui du capitaliste. Pour la masse des travailleurs, l'accroissement de la division du travail est vécu d'une tout autre manière. En effet, comme nous l'avons vu aussi, la première étape a signifié la disparition de l'« industrie à domicile » et la mise en place de procédures de « disciplinarisation » dans les manufactures qui bouleversent la vie des artisans : division de la vie personnelle et de la vie professionnelle, perte du contrôle du temps avec des horaires fixés par le patron, assujettissement au regard du contremaître ou du patron, etc. Mais la deuxième étape a des conséquences encore plus profondes, car c'est à la disparition même de l'artisan qu'elle conduit et, avec elle ou corrélativement, à l'intégration des femmes et des enfants dans le système de l'usine et dans des conditions particulièrement inhumaines. Pour les nouvelles classes prolétaires, la division du travail apparaît ainsi d'abord et avant tout comme division *sociale* impliquant surtout une déshumanisation, une aliénation et, bien entendu, un degré supérieur d'« exploitation ». En ce sens, les doctrines du socialisme utopique et la théorie marxiste ont, elles aussi, bien saisi l'importance de ce phénomène en lui donnant une place théorique centrale, mais dans l'explication du fonctionnement des sociétés *capitalistes* et des formes d'inégalité et de domination qu'elles comportent. Comme nous le verrons dans le prochain

chapitre, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle le thème de la division du travail sera encore repris et traité comme phénomène décisif dans la théorie organiciste de Durkheim.

Enfin, la comparaison de ces deux grands paradigmes permet aussi de dégager une ressemblance, à savoir le rôle attribué à la connaissance scientifique dans l'étude du social, voire dans la réorganisation même de la socialité. Chez Comte, nous l'avons vu, la science « positive » est non seulement indice du progrès, méthode supérieure de connaissance et instrument de réorganisation de la société, elle finit même par devenir l'objet d'un véritable culte. Marx, quant à lui, tient à se démarquer des socialistes « utopiques » et à fonder ses analyses sur la méthode scientifique. En fait, l'émergence de la discipline sociologique *en tant que discipline scientifique* ou avec une prétention scientifique s'inscrit, nous l'avons vu aussi, dans le processus moderne de scientification de l'ensemble des connaissances. Comme nous le verrons plus tard, ce processus de scientification n'a pas manqué de rencontrer, en ce qui concerne le domaine de la socialité, la résistance ou l'opposition d'une perspective *littéraire*, et ceci déjà au XIX<sup>e</sup> siècle.

L'émergence de la sociologie

## Chapitre 9

---

# Durkheim et la transition au fonctionnalisme

### *Quelques données biographiques sur Durkheim*

[Retour à la table des matières](#)

Émile Durkheim est né à Épinal, en France, le 15 avril 1858 d'une famille de rabbins. Le père meurt lorsqu'Émile est encore très jeune. Il fait des études au collège d'Épinal et, à la fin de ses études secondaires, il est lauréat au concours général. Il vient alors préparer à Paris, au lycée Louis-le-Grand, le concours de l'École normale supérieure. Il fait à Paris, à la pension Jauffret, où il loge, la connaissance de Jean Jaurès, qui deviendra le grand dirigeant du socialisme français.

En 1882, Durkheim passe l'agrégation en philosophie et est nommé professeur à Sens et à Saint-Quentin. Entre 1885 et 1886, il prend un congé pour étudier les sciences sociales, d'abord à Paris et ensuite en Allemagne auprès de Wilhelm Wundt. C'est à la suite de ces études qu'il publie dans la *Revue philosophique* ses premiers travaux : « Les études récentes en science sociale », « La science positive de la morale en Allemagne » et « La philosophie dans les universités alleman-

des ». Un an plus tard, il est nommé professeur de pédagogie et de science sociale à la faculté des lettres de l'Université de Bordeaux. Le cours qu'il donne est le premier cours de sociologie qui ait été créé dans une université française. À partir de cette année, Durkheim entreprend une carrière universitaire qui fera de lui un des « patrons » de la sociologie française. En 1902, il devient suppléant à la chaire de pédagogie de la Sorbonne. Quatre ans plus tard, il est titularisé dans la chaire de pédagogie de la faculté des lettres de Paris, où il enseigne, en même temps, la sociologie.

Parallèlement à ses activités d'enseignement, Durkheim se consacre à la réflexion théorique, en particulier dans les domaines de la division du travail social, du suicide et de la religion. On doit aussi à Durkheim la fondation, en 1896, de la revue *l'Année sociologique*, dans laquelle, par ailleurs, il publiera lui-même ses premières études sur « La prohibition de l'inceste et ses origines » et sur « La définition des phénomènes religieux ». Il meurt à Paris le 15 novembre 1917.

### *La contribution théorique de Durkheim*

[Retour à la table des matières](#)

Nous exposerons et examinerons la contribution théorique de Durkheim à la sociologie à partir des principales idées développées dans ses ouvrages les plus significatifs.

#### *« De la division du travail social »*

La question centrale qui préside aux réflexions développées dans cet ouvrage peut se formuler de la manière suivante : comment une collection d'individus peut-elle être plus qu'une collection, qu'une simple addition, et constituer quelque chose de différent, à savoir cet être avec une vie propre qu'est une société? Voici la réponse de Durkheim : c'est parce qu'il y a *solidarité*. La solidarité fait donc qu'un ensemble d'individus puisse être plus que la somme de ses parties, qu'il puisse constituer une société. Mais il n'y aurait pas qu'une seule forme de solidarité. Selon Durkheim, il faut distinguer deux grandes formes

de solidarité, à savoir la solidarité « mécanique » et la solidarité « organique ».

La solidarité « mécanique » se distingue par les traits suivants :

1. Elle se retrouve dans des sociétés « segmentaires », c'est-à-dire dans des groupes sociaux localement situés, relativement isolés et, donc, menant une vie propre. C'est le cas des sociétés dites « primitives »;

2. Il s'agit d'une solidarité par similitude. En effet, dans ces groupes sociaux les individus se ressemblent parce qu'ils partagent les mêmes valeurs et ont les mêmes sentiments. La cohérence du groupe vient donc de la non-différenciation des individus qui le composent;

3. Dans ces groupes, les comportements des individus se trouvent soumis à des impératifs et à des interdits sociaux. En d'autres termes, ils sont réglés d'avance par le système normatif, et celui-ci laisse peu ou pas de place à l'initiative individuelle. C'est en ce sens que l'on peut dire que, dans ces groupes, la conscience « collective » couvre la plus grande partie des consciences individuelles. La notion de « conscience collective » chez Durkheim renvoie à l'« ensemble de croyances et de sentiments communs à la moyenne des membres d'un groupe ». Pour lui, la conscience collective a une vie propre;

4. Étant donné que la force de la conscience collective est, selon Durkheim, corrélative de l'extension de celle-ci, les sociétés à solidarité « mécanique » présenteraient un droit de type répressif, parce qu'axé sur la sanction et la punition des fautes.

La solidarité « organique » se distingue, à son tour, par les caractéristiques suivantes :

1. Elle se retrouve dans les sociétés qui connaissent une grande division du travail, c'est-à-dire dans les sociétés modernes;

2. Elle est une solidarité fondée sur la différenciation. En effet, tout comme les membres d'un organisme se différencient les uns des autres dans la mesure où chacun remplit une fonction distincte pourtant né-

cessaire aux autres, les membres d'une société à solidarité organique sont solidaires les uns des autres sur la base de la différence et de la complémentarité des fonctions qu'ils remplissent.

3. Mais dans ces sociétés la conscience collective couvre seulement une partie de la conscience individuelle car, dans la plupart des circonstances, chacun est libre de croire, de vouloir et d'agir suivant ses propres choix;

4. Donc, puisque l'extension de la conscience collective est moindre, la force de cette conscience est aussi moindre. Il en découle, selon Durkheim, un droit qu'il appelle « repressif » ou « coopératif », plutôt qu'un droit répressif, car ce droit viserait non pas le châtement, mais l'organisation de la coopération entre les individus.

Différenciation sociale, solidarité « organique », autonomie de l'individu, droit repressif ou coopératif, voilà les caractéristiques fondamentales des sociétés « modernes » dont la raison ou la cause se trouve dans l'élargissement et l'approfondissement de la division du travail. Mais, qu'est-ce qui explique cet élargissement et approfondissement? Ou, d'une manière plus générale, quelle est la cause de la division du travail? Pour Durkheim, cette cause est un phénomène social complexe constitué par une combinaison du volume de la population, de sa densité matérielle, et de ce qu'il appelle sa densité « morale ». Le volume de la population se mesure à son nombre, la densité matérielle au taux de concentration de la population sur une surface donnée; enfin, l'idée de « densité morale » renvoie, chez Durkheim, à l'intensité des communications et des échanges entre les individus. Bref, à l'origine de la division du travail se trouve l'augmentation de la population et des échanges.

Mais Durkheim ne voit pas dans la division du travail le résultat ou la conséquence d'un phénomène matériel ou économique. Davantage, elle ne constituerait pas elle-même un phénomène strictement ou essentiellement économique, mais un fait « moral ». Darwin avait bien observé que, parmi les vivants, l'accroissement du nombre d'individus sur une surface donnée rendait plus intense la lutte pour la vie. Pour Durkheim, la division du travail substitue la coopération à la lutte

pour la vie. En effet raisonne-t-il, chez les humains l'élimination d'individus n'est pas la condition de la survie des autres : la différenciation sociale, la complémentarité qu'instaure et implique la division du travail permettent à un grand nombre d'individus de survivre en coopérant. En ce sens, les sociétés humaines caractérisées par la solidarité « organique » fondée sur une grande division du travail constituent des formes supérieures de société. Le développement de la division du travail, à son tour, s'avère une condition du progrès, il se trouve même à l'origine de l'autonomie de l'individu, voire de sa liberté.

Cependant, les sociétés modernes qui sont l'heureux aboutissement de ce processus « moral » d'élargissement et d'approfondissement de la division du travail rencontrent, remarque Durkheim, un problème majeur. En effet, et comme nous l'avons vu, dans ces sociétés la « conscience collective » a peu d'extension et, donc, peu de force. Or, selon Durkheim, toute société a besoin ne serait-ce que d'un minimum de conscience collective. Sans un minimum d'impératifs, d'interdits, de valeurs rattachant les membres d'une société au tout social, la société risquerait de se désintégrer. Durkheim appelle « anomie » cet état dans lequel peut se trouver une société moderne lorsqu'il y a absence de normes ou, plus exactement, absence de normativité sociale. L'anomie est, pour Durkheim, un état social pathologique. Mais c'est dans son étude sur le suicide que Durkheim développe le concept d'« anomie ».

### « *Le Suicide* »

L'individualisme des sociétés modernes avec, corrélativement, la faiblesse de leurs systèmes normatifs risquent donc, s'ils dépassent un certain seuil, de produire l'état social pathologique de l'anomie. Selon Durkheim, cet état pathologique est décelable à partir de plusieurs symptômes, par exemple les crises économiques, la mauvaise adaptation des travailleurs à leur emploi, la violence des revendications, l'augmentation du nombre de suicides, etc. Dans *Le suicide*, deuxième grand ouvrage de Durkheim, c'est justement le rapport de ce phénomène à l'état social qui constitue le thème de la recherche.

L'intérêt de ce thème est multiple mais, chez Durkheim, un objectif est décisif : montrer la contrainte de la société sur l'individu. En effet, rien n'est, en apparence, plus spécifiquement individuel que le suicide qui se présente toujours comme le résultat d'une crise purement personnelle. Or, si l'on peut montrer que ce phénomène trouve ses déterminations au niveau social, alors on aura prouvé à partir du cas en apparence le plus extrême d'individualisme que l'être humain est, en dernier lieu, déterminé par la société. Dans cette étude, Durkheim suit la méthodologie qui était déjà appliquée dans *De la division du travail social* et qui deviendra typique : définition de l'objet d'étude et, si nécessaire, construction d'une typologie, discussion et réfutation des interprétations antérieures et enfin, proposition d'une explication causale du phénomène.

Durkheim commence donc par définir le phénomène : le suicide est « tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat ». Il s'agit d'une définition large parce qu'elle englobe non seulement les phénomènes de suicide admis couramment, mais aussi tout acte de mort volontaire, par exemple les morts héroïques. Or, les statistiques montrent que le taux de suicide, c'est-à-dire la fréquence des suicides pour une population donnée, est relativement constant. Autrement dit, le taux de suicide est caractéristique d'une société globale, ou d'une province, ou d'une région. Il en découle, pour Durkheim, que la tâche du sociologue peut et doit être celle d'établir des corrélations entre les variations du taux de suicide et les variations des circonstances sociales. Mais avant d'entreprendre cette tâche, Durkheim passe à la discussion des interprétations antérieures du suicide qui sont, toutes, de type psychologique.

En effet, l'explication psychologique, c'est-à-dire individualiste du suicide a été l'interprétation dominante, sinon l'unique : on dira que, dans la plupart des cas, ceux qui s'enlèvent la vie sont dans un état pathologique, et qu'ils ont des dispositions au suicide : un certain type de sensibilité ou une certaine structure du psychisme. Durkheim admet l'existence d'une telle prédisposition psychologique, mais affirme que la force qui détermine le suicide n'est pas psychologique mais sociale. La preuve en est, pour Durkheim, qu'il n'y a pas de corrélation entre la fréquence des états psychopathologiques et celle des suicides.

Par exemple, il constate que la proportion d'aliénés chez les juifs est particulièrement élevée tandis que la fréquence des suicides est particulièrement faible.

Il réfute aussi par des moyens statistiques l'hypothèse suivant laquelle le suicide serait déterminé par un phénomène de contagion, d'imitation. En effet, si c'était un phénomène de ce genre on pourrait alors suivre sur une carte la diffusion du suicide à partir d'un centre. Or, à côté de régions où le taux de suicide est élevé, il y en a d'autres où le taux de suicide est très faible.

Après avoir discuté et réfuté les interprétations antérieures du suicide, Durkheim passe à l'étape principale de l'étude, à savoir la constitution d'une typologie. Il va distinguer trois types de suicide <sup>1</sup>.

1. Le *suicide égoïste*. Il est analysé à partir de la corrélation entre taux de suicide et cadres sociaux intégrateurs, surtout la religion et la famille. Ce type de suicide est plus probable lorsqu'il n'y a pas intégration suffisante à un groupe social. Il s'agit donc d'un suicide par excès d'individualisme.

2. Le *suicide altruiste*. À la différence du suicide précédent, il implique l'intégration totale de l'individu dans le groupe. L'exemple en est, bien entendu, le suicide héroïque.

3. Le *suicide anémique*. Il est propre aux sociétés modernes. Pour Durkheim, il est révélé par la corrélation statistique entre fréquence de suicides et phases du cycle économique. En effet, il y aurait une tendance à l'augmentation de la fréquence de suicides dans deux situations : dans les périodes de crise économique, et dans les phases d'une grande prospérité.

---

<sup>1</sup> « Pour être complet, écrit Durkheim dans une note en bas de page dans *Le suicide*, nous devrions (...) constituer un quatrième type de suicide », que l'on pourrait appeler « le *suicide fataliste* ». Ce suicide résulterait d'un excès de réglementation et serait commis par les sujets « dont l'avenir est impitoyablement muré, dont les passions sont violemment comprimées par une discipline ». « Mais il est de si peu d'importance aujourd'hui », conclut Durkheim, « qu'il nous paraît inutile de nous y arrêter ».

Comment interpréter ce phénomène en apparence paradoxal? L'hypothèse avancée par Durkheim est la suivante : le suicide anémique résulte de la prise de conscience de la disproportion entre les aspirations de l'individu et les satisfactions qu'il obtient. Cette disproportion est, bien entendu, évidente dans les périodes de crise économique, car c'est dans ces périodes que la société ne peut pas satisfaire les besoins de l'individu. Mais comment alors expliquer qu'une disproportion puisse exister lorsque la société se trouve dans une période de grande prospérité? Que l'individu soit irrité ou dégoûté lorsque la société ne lui fournit pas ce qu'il lui faut, c'est compréhensible. Mais comment comprendre qu'il soit aussi irrité ou dégoûté lorsque la société lui fournit ce qu'il lui faut ? Pour expliquer cette situation Durkheim avance une hypothèse supplémentaire qui, plus qu'une hypothèse, constitue un véritable postulat anthropologique. Selon lui, l'être humain abandonné à lui-même est animé de désirs illimités. En d'autres termes, l'individu humain, à la différence des autres animaux, veut toujours plus qu'il n'a, et est toujours déçu par ce qu'il trouve. C'est pourquoi dans les périodes de prospérité économique, *et abandonné à lui-même*, l'individu sera aussi irrité par le fait de ne pas pouvoir satisfaire des désirs qui sont toujours insatiables.

Il en découle la nécessité sociale de ne pas laisser l'individu abandonné à lui-même, autrement dit la nécessité de *discipliner* l'individu. Selon Durkheim, c'est la force de la société qui peut et qui doit discipliner l'individu : une force supérieure, autoritaire et aimable. Mais la formulation reste encore trop vague si on ne montre pas quel peut être, exactement, le cadre social le plus approprié pour discipliner l'individu tout en lui offrant un minimum de sécurité et de solidarité. En d'autres termes, la question est de savoir quel cadre social peut intégrer le mieux l'individu à la collectivité.

Pour répondre à cette question, Durkheim passe en revue le groupe familial, le groupe religieux et le groupe politique - en particulier, l'État -, et s'efforce de montrer qu'aucun de ces groupes n'offre dans les sociétés modernes un cadre social réellement valable pour l'intégration des individus. En effet, si l'on tient compte de la situation familiale, on observe que le taux de suicide anémique est sensiblement le même chez les gens mariés que chez les célibataires, ce qui indiquerait que la famille n'offre plus une protection efficace contre le

courant suicidogène. Mais si l'on regarde du côté des religions, on voit, selon Durkheim, qu'elles sont devenues trop abstraites et intellectuelles, qu'elles ne sont plus une école de discipline, qu'elles ont donc perdu leur fonction de contrainte sociale. Enfin, en ce qui concerne l'État, Durkheim remarque qu'il est placé trop loin de l'individu et qu'il est trop autoritaire pour pouvoir remplir une fonction d'intégration.

À la suite de ces réflexions, Durkheim propose la corporation comme groupe susceptible de favoriser l'intégration des individus dans les sociétés modernes. La corporation est l'organisation professionnelle qui regroupe les ouvriers et les patrons, les employeurs et les employés. Aux yeux de Durkheim, la corporation se trouverait assez proche des individus pour constituer des écoles de discipline, et serait suffisamment supérieure par rapport aux individus pour bénéficier du prestige et de l'autorité nécessaire à l'accomplissement de cette fonction. Ce n'est cependant que dans son *Cours sur le socialisme* que Durkheim a élaboré cette perspective de l'individu et de la société.

### *Cours sur le socialisme*

Le cours sur le socialisme a été professé par Durkheim - avec, d'ailleurs, d'autres cours à thématique politique - entre 1885 et 1895, mais il n'a vu sa publication qu'en 1928. Ce cours se situe donc avant la publication de l'étude sur le suicide mais, comme nous allons le voir, les deux thématiques se trouvent profondément liées par le postulat anthropologique qui les sous-tend.

Dans ce cours, Durkheim considère que le problème posé par les sociétés modernes, le problème social, n'est pas de nature économique mais qu'il s'agit, d'abord et avant tout, d'un problème de consensus. Dans la perspective de Durkheim, les questions de consensus réfèrent aux sentiments communs aux individus grâce auxquels les conflits sont atténués. Étant donné que c'est par le mécanisme de la socialisation que les individus arrivent à partager les mêmes sentiments, à respecter les interdits et les obligations, il s'ensuit que le problème social des sociétés modernes est un problème relié au mécanisme de la socialisation. Ce qui veut dire qu'il est aussi un problème « moral », concernant la conduite des individus et, par conséquent, il ne relève

pour Durkheim ni du statut de la propriété ni (encore moins) de l'idée d'une planification économique. Mais pourquoi faudrait-il « moraliser » les individus? Nous connaissons déjà la réponse : ce serait parce que leurs appétits sont insatiables et que, sans une autorité morale qui limiterait ces appétits, les individus se sentiraient toujours insatisfaits. Les êtres humains, selon Durkheim, veulent toujours obtenir plus qu'ils ne le peuvent. Alors, et nous reprenons ses propres termes :

Ce qu'il faut pour que l'ordre social règne, c'est que la généralité des hommes se contentent de leur sort. Mais ce qu'il faut pour qu'ils s'en contentent, ce n'est pas qu'ils aient plus ou moins, c'est qu'ils soient convaincus qu'ils n'ont pas le droit d'avoir plus. Et pour cela, il faut de toute nécessité qu'il y ait une autorité dont ils reconnaissent la supériorité, et qui dise le droit.

Durkheim redéfinit alors les tâches du « socialisme » comme celles de l'organisation et de la moralisation de la société. Et il ajoute qu'il ne faut surtout pas confondre les protestations communistes mémorables contre l'injustice et l'inégalité avec le « vrai » socialisme, car ce socialisme « vrai » a pour thème central l'organisation de la société et non pas la lutte des classes. Il a pour but, toujours suivant Durkheim, la création de groupes professionnels - les corporations - et non pas le changement de statut de la propriété.

Durkheim pensait que les conflits des partis politiques et le « désordre » parlementaire, loin de favoriser les nécessaires réformes sociales, les empêchaient. À son avis, la démocratie ne résidait pas dans la procédure du suffrage universel, ni dans la pluralité des partis politiques, ni dans l'existence d'un parlement. Il voyait la démocratie dans « l'extension plus grande de la conscience gouvernementale », dans « des communications plus étroites entre cette conscience et la masse des consciences individuelles », autrement dit, dans des rapports plus étroits entre l'État et le peuple.

C'est dans ce même contexte d'idées que Durkheim pose le problème de l'éducation comme un problème fondamental dans la mesure même où elle consiste, ou devrait consister pour l'essentiel à socialiser les individus. Au point de départ, il y a l'individu dominé par l'égoïsme naturel, animé de désirs infinis, qu'il faut discipliner pour

que l'ordre social soit possible. L'éducation consistera alors à habituer les individus à se soumettre à une discipline. Mais pour Durkheim, et la remarque est fondamentale, si l'éducation suppose une autorité, cette autorité ne doit pas être brutale, imposée par la force : elle doit être voulue et aimée. C'est ainsi que les individus pourront prendre conscience des normes auxquelles ils doivent obéir afin que la société fonctionne normalement.

### *« Les Formes élémentaires de la vie religieuse »*

Dans cet ouvrage, Durkheim se propose d'élaborer une théorie générale de la religion mais, comme nous le verrons, cette théorie vise à fonder et à développer des hypothèses formulées dans le cadre de sa perspective globale de la société, et de la société moderne en particulier; trois grands thèmes y sont traités. D'abord, l'auteur fait une description et une analyse du totémisme, où l'exemple principal est le totémisme de certaines tribus australiennes. Ensuite, il y élabore une théorie de la religion dégagée de cette étude du totémisme. Enfin, il y formule un ensemble de propositions concernant les formes de la pensée humaine, c'est-à-dire qu'il y trace une esquisse de la sociologie de la connaissance. Nous ne retiendrons ici que sa théorie de la religion et, plus exactement, deux de ses propositions majeures.

Pour Durkheim, l'essence de la religion n'est pas dans la croyance dans une divinité, mais dans la division du monde qu'elle opère entre phénomènes sacrés et phénomènes profanes. Sous sa forme la plus simple, cette distinction se trouve justement dans le totémisme. Le totem est un animal, parfois un végétal et plus rarement une chose inanimée, qui est considéré comme l'ancêtre du groupe social - le clan - et, par la suite, comme son protecteur. Il est donc l'objet des tabous aussi bien que des devoirs, les uns et les autres revêtant alors un caractère sacré.

Mais si l'essence de toute religion est cette division bipartite du monde, sa véritable réalité est, selon Durkheim, la société elle-même. En effet, la société induirait chez les individus qui la composent un constant sentiment de dépendance. La société a, selon Durkheim, une nature qui lui est propre, c'est-à-dire différente de celle des individus

qui la composent, et elle poursuit aussi des fins qui lui sont propres. Mais elle ne peut les atteindre que par le biais des individus, de sorte qu'elle fait de ceux-ci des serviteurs, qu'elle les soumet à ses règles, qu'elle exige qu'ils substituent ses besoins à leurs désirs. Or, la société y parviendrait non pas par l'usage de la force matérielle, de la violence, mais par l'usage de la force morale. Ce serait justement cette force morale qui se trouverait pour Durkheim à l'origine du sacré ou du divin. Bref, la religion serait le noyau primitif dont sont sorties les règles morales autour desquelles s'organise toute société.

### *La signification de l'œuvre de Durkheim*

[Retour à la table des matières](#)

Nous trouvons encore chez Durkheim les postulats essentiels du paradigme sociologique organiciste mais, comme nous l'avons fait quant à Comte et à Spencer, il nous faut non seulement déterminer les points d'appartenance à ce paradigme commun, mais aussi les aspects qui sont propres à Durkheim et caractérisent sa vision particulière de la société.

Durkheim reprend l'idée organiciste cruciale avancée par Comte et Spencer suivant laquelle la division du travail social est le mécanisme grâce auquel l'organisme social remplit les fonctions nécessaires à sa survie et se trouve, par conséquent, à l'origine de la coopération et de la solidarité sociales. Mais deux nuances significatives distinguent en ce point Durkheim de Comte et de Spencer. D'une part, nous l'avons vu, Durkheim propose deux formes de solidarité, dont la solidarité « organique », caractéristique des sociétés « modernes », constituerait la forme supérieure. On pourrait donc croire que son organicisme se restreint aux seules sociétés modernes, les sociétés « segmentaires » « primitives » semblant plutôt répondre à un autre modèle, celui d'une solidarité « mécanique ». Pourrait-on croire que Durkheim prône un paradigme organiciste pour les sociétés modernes et un paradigme de type mécaniste pour les sociétés prémodernes? Ce n'est pas le cas, malgré l'usage d'une certaine terminologie. En fait, chez Durkheim, cette distinction vise la question du rapport de l'individu à la société

dans les formes « primitives » et dans les formes « modernes » de socialité et, plus précisément encore, la question de l'« individualisme » des sociétés modernes, y compris des problèmes qu'il engendre. Mais, grâce à cette distinction, l'organicisme joue chez Durkheim un double rôle, à savoir celui d'une perspective d'*analyse* des sociétés et celui d'un critère d'évaluation des sociétés.

En effet, pour Durkheim, plus une société est « organique », plus elle est supérieure. Comme chez Comte et chez Spencer, les sociétés « modernes », c'est-à-dire industrielles capitalistes, apparaissent chez Durkheim comme des sociétés supérieures puisque plus « organiques ». Nous pouvons remarquer, d'ailleurs, en rapport avec cette justification des sociétés industrielles capitalistes, que Durkheim reprend dans sa typologie des formes de solidarité des idées déjà élaborées par Spencer. L'idée de société homogène de Spencer devient chez Durkheim celle d'une société segmentaire fortement intégrée, tandis que celle de société hétérogène est reformulée en termes de société organique. De plus, l'attribution par Spencer d'une nature compulsive aux sociétés précapitalistes et d'une nature coopérative aux sociétés capitalistes s'exprime encore chez Durkheim comme attribution d'un droit répressif aux premières et d'un droit restitutif ou coopératif aux secondes. Enfin, comme chez Comte et chez Spencer, l'existence de classes sociales est justifiée aussi chez Durkheim en termes de la nécessaire division du travail social, division technique et division sociale du travail étant, encore une fois, non distinguées. En ce sens, Durkheim s'inscrit encore dans la perspective européocentriste de la sociologie du XIX<sup>e</sup> siècle pour laquelle les sociétés non européennes sont « primitives », inférieures, contrôlées par la répression ou la compulsion, et provoquant l'homogénéisation des individus plutôt que le développement de leur individualité. Mais en ce sens aussi Durkheim fait encore sienne la tâche de justifier l'ordre social capitaliste en lui attribuant un droit non répressif et « restitutif », et en le définissant comme un ordre essentiellement solidaire et coopératif.

L'autre nuance significative, comparativement à Spencer et à Comte, porte sur la manière dont Durkheim envisage le « totalisme » organiciste. Pour l'organicisme, rappelons-le, la société est toujours plus que la simple somme de ses parties mais, chez Durkheim, ce postulat conduit à privilégier la thématique de la *conscience collective*.

C'est cette thématique qui distingue radicalement Durkheim de ses prédécesseurs organicistes. Pour lui, la société forme un tout possédant une conscience qui lui est propre et qui s'impose sur la conscience des individus qui composent la société. Elle impose ses objectifs, sa force, sa morale, et détermine même l'issue des comportements ou des tendances individuels - comme dans le cas du suicide. La *formation* d'une conscience collective à travers les mécanismes de la socialisation comme *discipline* « morale » constitue le noyau de la préoccupation politique de Durkheim et le moteur de sa réflexion théorique. Comme nous l'avons vu, cette thématique repose entièrement sur une conception de l'être humain comme être aux désirs insatiables. Comment comprendre sociologiquement cette orientation particulière de l'organicisme de Durkheim?

L'organicisme fait de la cohésion, de la coopération entre les diverses parties de l'organisme social, la caractéristique principale des sociétés. Chez Spencer, la division « naturelle » des tâches suffit à assurer l'ordre et le progrès des sociétés industrielles, pour autant que la compétition qu'elle implique ne soit pas entravée par l'intervention de l'État. Ce libéralisme de Spencer et sa vision progressive de l'histoire correspondaient bien à la situation économique-sociale de l'Angleterre impériale victorienne. Pour Comte l'ordre social n'est pas le résultat spontané de la division du travail social. Selon lui il arrive que dans les organismes sociaux - et ceci, à la différence de ce qui arrive dans les organismes biologiques -, certaines parties demandent plus que ce qu'il leur faut, et cette demande excessive se trouve à l'origine des conflits et des déséquilibres sociaux. Pour Comte, l'emploi de la force s'impose dans ces cas, c'est pourquoi les sociétés sont, et ne peuvent pas ne pas être dominées par la force. Certes, dans son projet de société, il revenait aux sociologues d'expliquer la nécessité de l'ordre industriel et de son ordre social, et d'ajouter ainsi une sorte d'autorité morale à la puissance de commandement des entrepreneurs et des banquiers. Dans le contexte sociopolitique français dans lequel Comte développe sa vision de la société, ces thèses sont compréhensibles : il s'agit d'un contexte traversé par des conflits de classes qui exigent l'intervention systématique de la force. La Commune de Paris ne sera que l'expression la plus patente et la plus radicale de ces conflits.

Or, nous trouvons chez Durkheim la même préoccupation pour l'ordre social ainsi que l'idée suivant laquelle la source des conflits sociaux se trouve dans le fait que les individus demandent plus que ce qu'il leur faut. Mais, à la différence de Comte, Durkheim fait de cette idée un principe explicatif central en le rendant absolu sous forme de postulat anthropologique : pour Durkheim, livrés à eux-mêmes, les individus demanderont *toujours* plus que ce qu'il leur faut. Ce qui, pour Comte, n'était qu'un fait à constater empiriquement est, pour Durkheim, l'essence de la nature humaine : elle est, à la différence de la nature des autres espèces vivantes, insatiable.

Le postulat de l'insatiabilité essentielle de la nature humaine n'est pas né avec Durkheim, bien au contraire, car il remonte loin dans l'histoire de la pensée européenne. En fait, il remonte bien probablement aux débuts du capitalisme commercial et, avant même celui-ci, au passage à une économie monétaire. Il peut en effet être saisi comme l'expression philosophique du changement radical qui s'opère dans la nature de l'accumulation lorsque, à l'accumulation en biens et en services (en espèces et en travail) se substitue l'accumulation en argent. Car la première forme d'accumulation a des limites tandis que la deuxième ne les rencontre pas. Il peut alors s'ensuivre l'idée d'une insatiabilité sans bornes, sans limites. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, ce passage a lieu en Europe à la fin du mode féodal de production de la socialité, lorsque la rente en travail d'abord (corvée) et la rente en espèces ensuite (la dîme, par exemple) sont remplacées par la rente en argent, entraînant ainsi l'ensemble de l'économie dans la forme monétaire. Comme nous le verrons plus tard, Max Weber a bien vu que ce type d'accumulation à proprement parler capitaliste crée un certain type de comportement, et un certain type d'individu. Mais Durkheim, au lieu de voir dans cette insatiabilité un effet d'un mode historique de production de la socialité, le mode capitaliste, fait de ce phénomène un trait de la nature humaine, omniprésent et trans-historique.

La fonction de ce postulat est pourtant la même que chez Comte : essayer d'expliquer les conflits sociaux non pas par les inégalités et les injustices économiques et sociales, mais par une insatiabilité humaine non maîtrisée socialement. Or, à la différence de Comte, cette maîtrise sociale consiste, pour Durkheim, dans l'*intégration mentale* des indi-

vidus, c'est-à-dire dans leur intégration *idéologique*. Pour Durkheim, les sociétés « primitives » ne présenteraient pas de problèmes à cet égard, car elles auraient réussi l'intégration par le biais de l'homogénéisation répressive. Mais les sociétés organiques « modernes », fondées sur un élargissement de la division du travail qui suppose et demande une individualisation accrue, une autonomie de l'individu, n'auraient d'autre choix que l'intégration idéologique par la voie des mécanismes de l'intériorisation des normes, en particulier l'éducation. En d'autres termes, la nouveauté de Durkheim par rapport à Comte consiste, en ce sens, dans la substitution de la persuasion idéologique à la force, à la répression.

Quel est le présupposé théorique de cette idéologie de l'intégration sociale? Cette idéologie repose sur le présupposé suivant lequel il y a quelque chose comme *une* conscience collective qui est indépendante des consciences individuelles et qui poursuit des fins qui sont, non seulement elles aussi indépendantes des objectifs poursuivis par les individus, mais encore, et surtout, orientées vers l'ordre et, donc, le maintien de la communauté, bref le bien général. Les individus livrés à eux-mêmes détruiraient la socialité, d'où l'idée qui veut que la société doit imposer ses normes aux individus, sa conscience à celle des individus. Apparaît ainsi chez Durkheim l'idée fondamentale du fonctionnalisme moderne suivant laquelle l'intégration aux valeurs constitue le mécanisme systémique décisif de toute société, mécanisme qui prend forme concrètement dans la socialisation des individus comme processus d'intériorisation de normes. C'est par cette idée que Durkheim constitue la transition à cette forme moderne de l'organicisme qu'est le fonctionnalisme.

Deux objections majeures peuvent être formulées à propos de cette notion. La première, d'ordre épistémologique, se laisse exprimer de la manière suivante : la notion de « conscience collective » constitue une hypostase, car elle fait d'un ensemble de croyances et de sentiments individuels une substance supra-individuelle. Durkheim a beau dire que « sans doute, elle n'a pas pour substrat un organe unique », il n'en demeure pas moins qu'il lui attribue une vie propre en tant que « réalité distincte » et, corrélativement, une force propre de détermination sur les consciences individuelles. La deuxième, d'ordre théorique, a des conséquences idéologiques directes. En effet, rien dans la réalité

ne correspond à une « conscience collective » sinon ce que l'on pourrait appeler la « conscience dominante » ou, mieux encore, l'« idéologie dominante ». En d'autres termes, si une normativité existe dans toute société, avec son système de valeurs et de représentations corrélatif, cette normativité doit être saisie comme la normativité *dominante*, ce qui renvoie à l'idée d'une société qui n'est pas homogène, mais se trouve traversée par des conflits normatifs et de valeurs. Cette objection est importante du point de vue idéologique, car la notion d'une conscience « collective » laisse croire que le système normatif d'une société plane au-dessus des intérêts des groupes et des classes, et qu'il répond à un intérêt « général » inexistant en fait surtout dans les sociétés structurées par des rapports de domination. Autrement dit, la notion cache l'existence de la domination sociale et des conflits normatifs qu'elle engendre au sein même de la société.

Comment comprendre sociologiquement la vision durkheimienne de la société? En particulier, comment comprendre sa thématique centrale de la conscience, de l'intégration - et, corrélativement, du danger de désintégration sociale par défaut du système normatif (anomie) -, enfin, de la socialisation? À la différence de la situation sociale et politique dans laquelle se trouvait la France à l'époque de Comte, Durkheim pense la société dans une situation sociale et politique caractérisée, d'une part, par l'écrasement de la Commune de Paris et, plus généralement, par la répression, des mouvements de revendication syndicale et politique mais, d'autre part, par un notable développement des idées de type socialiste. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 3, la France est non seulement le pays qui a développé les doctrines socialistes, c'est aussi en France que, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, se développe un puissant mouvement politique socialiste. En 1880, rappelons-le, Jules Guesde fonde le Parti socialiste; en 1893 - date à laquelle Durkheim publie un article sur la définition du socialisme -, une cinquantaine de députés socialistes sont élus; enfin en 1910 ce nombre est presque multiplié par trois. Le conflit social se déplace donc, de la France de Comte à celle de Durkheim, à la « région » de l'idéologie, c'est-à-dire de la conscience. Durkheim peut tirer comme conclusion de l'observation de l'histoire la plus récente de la France que c'est plutôt au niveau de la conscience, c'est-à-dire de la lutte idéologique, que la question de l'ordre social, de l'intégration sociale, du respect de l'ordre normatif dominant, doit trouver sa véritable réso-

lution. Et ceci, non pas comme une tâche ponctuelle, conjoncturelle, mais comme une tâche systématique qui doit s'exercer en permanence sur les individus. Dans ce contexte historique, les objectifs idéologiques de Durkheim deviennent clairs : récupérer l'idée socialiste en la vidant de tout contenu révolutionnaire (nous avons vu sa redéfinition du socialisme), agir sur les consciences, employer la persuasion plutôt que la force, intégrer « moralement » les individus afin d'éviter autant que possible les conflits sociaux. Il est à signaler que l'idée durkheimienne de la « corporation » comme institution susceptible de mener à bien un tel programme d'intégration se retrouvera dans la théorie et la pratique du fascisme italien que Mussolini met en pratique quelques années à peine après la mort de Durkheim. Il est à signaler encore qu'Hitler, en Allemagne, peu de temps après aussi, essayera de récupérer le mot même de « socialisme » dans le cadre d'un programme politique complètement opposé aux doctrines socialistes.

## ANNEXE

### *Bibliographie des œuvres de Durkheim (Nous ne donnons que la bibliographie des livres de Durkheim.)*

[Retour à la table des matières](#)

- 1883 *De la division du travail social*, Paris, Alcan.
- 1894 *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan.
- 1897 *Le Suicide. Étude de sociologie*, Paris, Alcan.
- 1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le Système totémique en Australie*, Paris, Alcan.
- 1922 *Éducation et sociologie*, Paris, Alcan.
- 1924 *L'Éducation morale -*, Paris, Alcan.
- 1924 *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan.
- 1928 *Le Socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, Paris, Alcan.
- 1938 *L'Évolution pédagogique en France : I, Des origines à la Renaissance; II, De la Renaissance à nos jours*, Paris, Alcan, 2 volumes.
- 1950 *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, édité par H. Nail Kubali et Georges Davy, Paris, PUF et Istambul.
- 1953 *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Paris, Rivière (trad. de la thèse secondaire, écrite en latin et datant de 1892).
- 1955 *Pragmatisme et sociologie*, Paris, Vrin; cours de 1913-1914 restitué d'après les notes d'étudiants par A. Cuvillier.

*Sources* : Aron, Raymond, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967. Durkheim, Émile, *Les Règles de la méthode sociologique* (précédées de), *Les Règles de la méthode sociologique ou l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie*, par Jean-Michel Berthelot, Flammarion, Paris, 1988, pp. 253-54.

L'émergence de la sociologie

## DEUXIÈME OBSERVATION INTERMÉDIAIRE

### Division du travail social et contrat social comme formes d'explication de la socialité

[Retour à la table des matières](#)

L'existence d'une dimension normative de la socialité est, sans doute, une donnée sociologique fondamentale : il n'y a pas de société humaine qui ne comporte pas des règles, des préceptes, des lois, des normes, bref des impératifs de conduite qui sont toujours, par ailleurs, reliés d'une manière plus ou moins immédiate à des représentations du monde ainsi qu'à des valeurs. Cette reconnaissance de l'importance de la dimension normative constitue, comme nous venons de le voir, un des noyaux de la théorie de Durkheim. Nous nous référerons dans cette deuxième considération intermédiaire à la manière dont la pensée politique d'abord - au XVIII<sup>e</sup> siècle -, la pensée sociologique ensuite - au XIX<sup>e</sup> siècle - ont pensé la question de la place du normatif non seulement dans le fonctionnement des sociétés humaines, mais aussi dans l'émergence même de la socialité. Ces deux manières de penser ont successivement pris la forme de question du contrat social et de question de la division du travail. En fait, la question du contrat

social domine la philosophie politique du XVIII<sup>e</sup> siècle, et celle de la division du travail social se trouve, comme nous avons pu le remarquer, à la base de la problématique sociologique au XIX<sup>e</sup> siècle, et accompagne donc l'émergence de la sociologie comme discipline scientifique.

L'idée d'un contrat social apparaît déjà chez les philosophes grecs qu'on appelle « sophistes », mais c'est dans sa formulation moderne due au philosophe anglais Thomas Hobbes (1588-1679) que l'idée commence à occuper une place centrale dans la philosophie politique. Comme nous l'avons signalé au chapitre 4, Jean-Jacques Rousseau consacrera à cette question une œuvre de la plus grande importance, qui porte justement comme titre *Le contrat social*. C'est toutefois avec Emmanuel Kant (1724-1804) et Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) que l'idée du contrat social acquiert une autorité exceptionnelle dans la philosophie juridico-politique allemande. L'idée du contrat social pose comme fondement de la socialité un accord d'association volontaire d'individus libres, accord dont la nature est essentiellement juridique - au sens large du terme - puisque le contrat a comme objet et objectif la fixation de normes (et de sanctions).

Les théories du contrat social diffèrent surtout en ce qui concerne deux aspects : sa cause et son statut épistémologique. En général, la réflexion philosophique a trouvé la cause de ce contrat dans la nécessité rationnelle de s'arracher à un état de nature dans laquelle les individus seraient la proie de leurs passions et de leurs instincts. Pour Hobbes, par exemple, la nature a fait les hommes égaux, si égaux que lorsqu'ils désirent la même chose, ce qui est généralement le cas, ils ne peuvent que devenir des ennemis, chacun s'efforçant de détruire ou de dominer l'autre. Il s'ensuit un état de guerre permanent de chacun contre tous. Dans un tel état, il n'y a pas de société, et l'on n'y retrouve donc ni l'idée de propriété, ni le sens du légitime et de l'illégitime, ni celui de la justice ou de l'injustice. C'est pour échapper à cet état de guerre perpétuelle, qui est un état « de nature », que les hommes auraient passé un contrat « social » définissant des droits et des obligations et, du fait même, créant l'état de société. (Voir Hobbes, Thomas, *Léviathan*, Paris, Éditions Sirey, en particulier chap. XIII et XIV). Chez Hobbes, le contrat social semble bien être un fait historique réel : « En maint endroit de l'Amérique, écrit-il, les sauvages, mis à part

le gouvernement de petites familles dont la concorde dépend de la concupiscence naturelle, n'ont pas de gouvernement du tout, et ils vivent à ce jour de la manière quasi animale que j'ai dite plus haut » (Léviathan, *ibid*, p. 125). Mais autant la cause du contrat social que sa nature n'ont pas été conçues de la même manière par les philosophes. Ainsi, par exemple, chez Rousseau l'état « de nature » de l'homme n'est pas un état de guerre - bien au contraire, la guerre apparaîtrait avec l'état de société -, et le contrat n'a pas la nature d'un fait mais plutôt celle d'une hypothèse opératoire, d'une idée principielle sans laquelle on ne pourrait pas penser l'émergence de la société. Quoi qu'il en soit de ces différences - et, bien entendu, elles sont décisives à plusieurs égards -, ce qui est commun à toutes les théories du contrat social est l'idée suivant laquelle la socialité humaine naît et se perpétue par un accord volontaire de sujets libres.

L'idée d'un contrat social ou de socialité s'oppose donc à celle d'une socialité naturelle de l'être humain. Dans l'idée du contrat de socialité la société apparaît comme une création des individus et, par conséquent, les individus sont conçus comme étant antérieurs à la société. Ils sont même pensés dans certaines théories comme des êtres naturellement solitaires, livrés à leurs passions et à leurs instincts, en somme comme des êtres par nature asociaux. Le contrat de socialité, en créant la société, en arrachant les individus non seulement de leur solitude, mais aussi de leurs passions et de leurs instincts, fonde un ordre (social) sur la norme et sur la loi. C'est pourquoi dans cette idée du contrat social la dimension normative fait un avec la société, avec son émergence et la continuité de son existence. Mais au XIX<sup>e</sup> siècle, avec la pensée sociologique, l'idée d'un contrat de socialité comme fondement de la société humaine se verra substituée par l'idée de la division du travail.

Le principe de la division du travail comme fondement de la socialité signifie le retour de l'idée d'une socialité naturelle de l'être humain, car la coopération est dorénavant inscrite dans la nature humaine. Davantage, l'humanité même de l'être humain sera vue comme indissociable de la socialité. La société ne sera plus pensée comme création des individus, au contraire, les individus seront saisis comme produits de la société. La problématique des « enfants sauvages » qui se développe au XIX<sup>e</sup> siècle en est, à cet égard, une illustration, car

elle montre bien l'importance de cette idée nouvelle, sociologique, de production de l'humanité de l'être humain par la société : on découvre alors que l'enfant humain, livré à la nature (cas des enfants abandonnés dans la nature et nourris par un animal), perd définitivement toute possibilité de développer normalement l'ensemble des qualités humaines.

La normativité sociale, à son tour, ne sera plus pensée comme création des individus, comme résultat d'un acte volontaire de cession mutuelle de droits et de reconnaissance mutuelle d'obligations. En effet, en tant qu'inscrite dans le fait même de la division du travail, qui est, elle, expression et réalisation de la nature sociale de l'être humain, la normativité sociale coïncide avec la socialité. Il n'est donc pas étonnant que les grandes théories sociologiques du XIX<sup>e</sup> siècle soient axées autour de la problématique de la division du travail. De plus, c'est la manière dont on envisage cette problématique qui détermine les orientations paradigmatiques de la sociologie du XIX<sup>e</sup> siècle -, ses conséquences sur la sociologie ultérieure sont, d'ailleurs, déterminantes.

En effet, deux manières d'envisager cette problématique séparent radicalement les constructions sociologiques du XIX<sup>e</sup> siècle. D'une part, et dans les variantes du paradigme organiciste, le phénomène sera traité comme expression et réalisation non seulement de la socialité mais aussi, et avant tout, de la *coopération sociale*. Dans ces variantes, qui se prolongent dans le fonctionnalisme et le systémisme sociologiques contemporains, la division du travail se trouve dans l'intersection de la socialité et de la coopération. Que ce soit chez Comte, chez Spencer ou chez Durkheim, nous l'avons vu, la division du travail instaure et exprime, en même temps, la coopération sociale et, par là, une solidarité fondée sur la complémentarité. Il s'ensuit presque logiquement, comme chez Durkheim, l'idée d'une normativité sociale qui répond aux besoins de la société dans son ensemble, c'est-à-dire, dans un langage fonctionnaliste, aux exigences fonctionnelles du *système social*.

Mais, d'autre part, dans la perspective paradigmatique représentée par la théorie marxiste, une distinction cruciale sera faite entre division *technique* du travail en tant qu'expression et réalisation de la coo-

pération, et division *sociale* du travail dont la forme peut être, et l'est notamment dans les sociétés divisées en classes sociales, forme de la domination et non pas de la solidarité. En d'autres termes, le fait de travailler ensemble, la co-opération (faire ensemble une opération), ne signifie pas nécessairement, dans cette perspective, entraide ou solidarité, mais peut aussi signifier, comme dans le cas des sociétés classistes, exploitation et assujettissement. C'est en ces termes que les courants socialistes du XIX<sup>e</sup> siècle ont examiné de façon critique la division capitaliste du travail. À l'illusion à proprement parler idéologique d'une société fondée sur la division technique coopérative et solidaire du travail, les théoriciens du vécu des classes ouvrières ne pouvaient qu'opposer la réalité d'une organisation quotidienne du travail industriel fondée sur la domination, la discipline, et l'exploitation.

Mais c'est dans ces termes aussi que les doctrinaires socialistes critiquent au XIX<sup>e</sup> siècle l'idée du contrat social. Car, du point de vue de la philosophie politique, cette idée suppose une association librement consentie, une société fondée sur un accord volontaire, ce qui est donc le contraire d'un ordre social fondé sur l'assujettissement et la domination. Autant Proudhon que Marx, par exemple, reprochent à cette idée son caractère démagogique et mensonger, le volontarisme mystificateur qu'elle comporte. Par ailleurs, ce n'est pas seulement dans ces courants doctrinaires que l'on trouve une critique de l'idée du contrat social : Hegel notamment réalise aussi une critique impitoyable de cette idée.

Il est tout à fait remarquable que chez Durkheim la division du travail n'apparaisse plus comme garantie de la coopération et de la solidarité. D'un certain point de vue, le tournant sociologique que représente Durkheim par rapport à l'organicisme classique et qui le définit comme sociologue de la transition à l'organicisme moderne, c'est-à-dire au fonctionnalisme et au systémisme, peut justement se situer en ce point. L'importance décisive que prend avec Durkheim la dimension normative - et, avec elle, le processus d'intériorisation des normes : la « socialisation » (et le terme est bien significatif : être socialisé suppose faire siennes les normes du groupe) - vient du fait que cette dimension n'apparaît plus comme une simple émanation de l'organisation économique, qu'elle acquiert une *autonomie* et, plus encore, une valeur *déterminante* par rapport aux autres dimensions de la vie so-

ciale. L'*intégration* sociale - et, corrélativement, la problématique de la désintégration sociale ou « anomie » - devient alors un phénomène central, et il est défini comme un phénomène *de conscience*. Avec le systémisme de Talcott Parsons cette problématique trouvera son élaboration la plus raffinée car, dans cette élaboration, le système social, conçu comme un système de type cybernétique, apparaît gouverné par la dimension normative ou, plus généralement, culturelle.

Ce passage thématique renvoie sans doute aux profondes transformations qui ont eu lieu, dans la deuxième partie du XIX<sup>e</sup> siècle en particulier, mais aussi dans les deux premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, dans la conscience de larges masses de la population ouvrière des pays capitalistes avancés. Le développement et la diversification des doctrines socialistes, la consolidation de partis politiques de type ouvrier, la constitution d'organisations syndicales puissantes, y compris au niveau international, enfin l'éclatement de véritables révolutions de type ouvrier en France et, ensuite, en Allemagne, en Europe centrale et en Russie, placent la thématique du rapport entre conscience sociale, système normatif, et ordre social (« intégration sociale » contre « anomie ») au centre même de l'intérêt sociologique. Ce qui caractérise à cet égard la sociologie académique est que, pour reprendre les termes utilisés par Parsons, elle fait des *Idealfactoren* (les facteurs idéaux ou, mieux, idéels), les facteurs déterminants. (Voir Parsons, Talcott, « Action, symbols, and cybernetic control », in Rossi, Ino (édit.), *Structural Sociology*, New York, Columbia University Press, 1982, p. 55.)

À cet intérêt n'échappera pas non plus le courant marxiste qui, d'abord avec Georg Lukács (1855-1971) et sa théorie de la réification, ensuite avec Antonio Gramsci (1891-1937) et sa théorie de l'hégémonie, examinera aussi les phénomènes de conscience sociale comme des phénomènes de la plus grande importance, bien que toujours dans le cadre d'une sociologie critique du système social capitaliste et sans leur donner, comme dans le cas de la sociologie académique, le statut de phénomènes déterminants.

L'émergence de la sociologie

## Chapitre 10

---

### Les théories de l'action sociale : Max Weber

[Retour à la table des matières](#)

Avec les théories de l'action sociale, nous entrons dans le troisième grand paradigme sociologique, celui que nous avons appelé le paradigme mécaniste. Nous ne reprendrons pas ici la présentation que nous avons faite de ce paradigme dans le chapitre 5; cependant, rappelons au moins les points suivants en vue de mieux comprendre les exposés qui vont suivre.

Rappelons, d'abord, que le paradigme mécaniste constitue une réaction au paradigme organiciste qui se produit à l'intérieur de la discipline sociologique académique. Au regard de la sociologie de la connaissance, le paradigme mécaniste s'oppose à une vision organiciste de la société tout en maintenant le point de vue des mêmes classes et groupes sociaux. En ce sens, il s'oppose aussi, tout comme le paradigme organiciste, à une orientation sociologique critique de la société telle que représentée par le paradigme marxiste. Mais, comme nous pourrons le voir surtout dans l'analyse de l'oeuvre de Max Weber, cette position antagonique du paradigme mécaniste par rapport à la vision organiciste de la société n'est pas sans conséquence sur ses rapports avec le paradigme marxiste. Rappelons, ensuite, que le noyau

conceptuel du paradigme mécaniste se définit par l'idée suivant laquelle un système social est le résultat d'un jeu de forces entre des éléments, au premier rang desquels on retrouve les individus. La notion d'action sociale renvoie justement, à ce niveau général, aux interactions entre individus - interactions qui peuvent assumer la forme de l'attraction ou de la répulsion. Bien entendu, les théories dans lesquelles trouvent leur réalisation les principes généraux de ce paradigme consistent toujours dans des élaborations particulières, plus ou moins proches des postulats paradigmatiques. Nous examinerons dans ce chapitre la théorie weberienne de l'action sociale et nous consacrerons le chapitre suivant à l'interactionnisme symbolique.

### *Quelques données biographiques sur Max Weber*

[Retour à la table des matières](#)

Max Weber est né le 21 avril 1864 à Erfurt, dans la région de la Thuringe, en Allemagne. Son père était un juriste, mais appartenant à une famille d'industriels et de négociants dans le textile. En 1869, les parents de Max Weber s'installent à Berlin. Son père devient membre de la diète municipale d'abord, député à la diète de Prusse et au Reichstag ensuite. Il appartenait au groupe politique des libéraux de droite. La mère de Max Weber était une femme d'une grande culture, très préoccupée par les problèmes religieux et sociaux. Elle exerça une influence intellectuelle importante sur son fils. D'ailleurs, dans la maison familiale, le jeune Weber aura l'occasion de faire la connaissance de plusieurs intellectuels et hommes politiques allemands. C'est, par exemple, le cas du philosophe Wilhelm Dilthey dont les théories laisseront une claire empreinte dans l'œuvre de Weber.

En 1882, Max Weber commence ses études à l'Université de Heidelberg. Inscrit à la faculté de droit, il étudiera aussi l'histoire, l'économie, la philosophie et la théologie. Après avoir complété ses études aux universités de Berlin et de Göttingen, Weber passe en 1889 son doctorat en droit avec une dissertation sur l'histoire des entreprises commerciales au Moyen Âge. Entre 1886 et 1887, il rejoint un groupe

universitaire intéressé aux questions sociales et dominé par ce que l'on appelait les « Socialistes de la chaire ». En 1891, il passe sa thèse d'habilitation, obtient un poste à la faculté de droit de Berlin, et commence ainsi sa carrière de professeur universitaire. En 1894, il devient professeur d'économie politique à l'Université de Fribourg, mais trois années plus tard une grave maladie nerveuse l'oblige à interrompre tout travail pendant quatre ans. En 1904, il voyage aux États-Unis pour assister à un congrès en sciences sociales. La découverte du jeune capitalisme américain ne manque pas d'impressionner Weber. En 1907, un héritage lui permettra de se retirer de la carrière universitaire et de se consacrer entièrement à la recherche. Dans sa maison de Heidelberg se rencontrent les personnalités intellectuelles les plus marquantes de l'Allemagne de l'époque. Il organise l'Association allemande de sociologie et lance une collection d'ouvrages en sciences sociales. Pendant les années de guerre 1914-15, Weber dirige un groupe d'hôpitaux. Après la capitulation de l'Allemagne, il devient expert auprès de la délégation allemande à Versailles. En 1919, il se rapproche quelque peu de la République de Weimar nouvellement instaurée et fait partie de la commission chargée de rédiger sa constitution. Il meurt à Munich le 14 juin 1920.

### *Les idées principales de la théorie weberienne*

[Retour à la table des matières](#)

Nous regrouperons autour de quelques grands thèmes les idées qui se trouvent à la base de la théorie weberienne. En premier lieu, bien entendu, se trouve sa perspective de l'action sociale.

Weber définit l'action en général comme tout comportement humain « en tant que et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif ». Et il définit l'action sociale en particulier comme toute action dans laquelle l'agent ou les agents se « rapportent au comportement d'autrui pour y orienter en conséquence son développement » - ce comportement pouvant, d'ailleurs, être passé, présent, ou prévisible dans le futur, ce qui veut dire que pour qu'une action soit sociale il n'est pas nécessaire qu'autrui soit présent. Comme

nous le voyons, au point de départ de la construction weberienne se trouve la notion de l'action d'un individu, qui est sociale dans la mesure où elle se rapporte, pour s'orienter, à l'action d'un autre individu. Mais ce qui est aussi décisif dans ce point de départ, c'est la notion de l'action comme comportement *significatif*, c'est-à-dire possédant un sens subjectif.

En effet, de cette définition de l'action sociale comme action significative découle immédiatement l'exigence méthodologique de la saisie du sens de l'action comme exigence propre aux sciences sociales. Pour Weber, la sociologie ne s'intéresse qu'aux actions humaines et sociales en tant qu'elles possèdent un sens et, par conséquent, elle se doit non seulement de les expliquer mais aussi, et préalablement, de les *comprendre* (*verstehen*). La sociologie ne peut donc qu'être « compréhensive ». La comparaison avec les phénomènes naturels s'impose ici. Dans le domaine de ces phénomènes, en effet, le chercheur explique ce qui arrive à l'aide de concepts et de propositions tirés de l'expérience, et c'est à la suite de cette explication qu'il les comprend. Les phénomènes sociaux et humains, par contre, se présentent immédiatement comme phénomènes intelligibles, compréhensibles, même si nous ne les comprenons pas immédiatement. À l'origine de cette différence se trouve le fait que ces phénomènes impliquent une conscience, un esprit. Ainsi donc, et à la différence des phénomènes naturels, les phénomènes sociaux sont d'abord à comprendre et ensuite à expliquer. La notion de l'action sociale de Weber implique une distinction radicale entre sciences de la nature et sciences de l'esprit. Cette distinction, Weber l'hérite directement des philosophes néokantiens, en particulier de Henrich Rickert et Wilhelm Dilthey. C'est, en effet, Dilthey qui avance l'idée suivant laquelle la compréhension (*Verstehen*) est la méthode propre aux sciences « de l'esprit » (*Geisteswissenschaften*), tandis que l'explication serait la méthode propre aux sciences de la nature (*Naturwissenschaften*). Rickert, pour sa part, tout en condamnant, comme Dilthey, l'usage universel de la méthode des sciences naturelles, met l'accent sur l'opposition de la nature à la culture, plutôt que sur celle du naturel et du psychique, comme le faisait Dilthey.

Weber accompagne cette notion de l'action sociale d'une typologie des actions qui inspire plusieurs de ses analyses et dont l'importance a

été et est encore exceptionnelle en sociologie. Ces types sont les suivants :

1. L'action rationnelle par rapport à un but - ou par finalité - (*ziveckrational*) : une fois le but ou la finalité posé, cette action choisit les moyens les plus appropriés, c'est-à-dire qu'elle tient compte des conséquences prévisibles. Elle suppose donc la connaissance de ces moyens;

2. L'action rationnelle par rapport à une valeur (*wertrational*) elle s'inspire de la seule conviction de l'agent, sans tenir compte des conséquences prévisibles;

3. L'action affective ou émotionnelle : elle est dictée immédiatement par l'état de conscience ou l'humeur de l'agent;

4. L'action traditionnelle : elle est dictée par l'obéissance à la coutume, à l'habitude, aux moeurs.

Pour Weber, il s'agit de « types idéaux » - ou d'« idéaltypes » - en ce sens que dans la réalité nous ne trouvons jamais des actions « pures » appartenant à ces genres, mais des actions s'y rapprochant plus ou moins. Cependant, ces constructions idéaltypiques jouent un rôle essentiel dans l'analyse de la réalité sociale. Ainsi, par exemple, et en particulier, c'est une hypothèse fondamentale de Weber que les sociétés capitalistes constituent des sociétés dominées par les actions répondant à la rationalité par finalité (*zweckrational*).

En effet dans son ouvrage *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Weber définit le capitalisme non seulement, et non essentiellement par la poursuite du maximum de profit mais aussi, et surtout, par la recherche rationnelle de ce profit, en particulier par la voie d'une organisation rationnelle du travail libre dans l'entreprise bourgeoise. Mais pour lui cette rationalisation (par finalité) opérée par le capitalisme déborde largement l'entreprise bourgeoise, et même la dimension économique, pour s'étendre de plus en plus à l'ensemble de la vie sociale. Ainsi, l'État et sa bureaucratie, le droit, la science et même l'art deviennent, en régime capitaliste, dominés par une rationalité purement instrumentale. La contrepartie de cette rationalisation crois-

sante de l'ensemble de la vie sociale consisterait donc dans la disparition des anciennes formes de rationalité de type traditionnel ou fondées sur des valeurs, phénomène que Weber appelait le « désenchantement » du monde, c'est-à-dire la désacralisation ou la sécularisation des visions du monde.

C'est dans cet ouvrage que Weber avance l'hypothèse suivant laquelle l'éthique protestante - ou, plus exactement, l'éthique du protestantisme calviniste - aurait développé une attitude à l'égard de l'activité économique qui, à son tour, aurait favorisé, sinon permis le développement d'une activité de type capitaliste. Weber observe, en effet, que cette éthique poussait les individus, d'une part à chercher dans le succès économique la preuve d'un choix divin, d'autre part à adopter un comportement ascétique face à la richesse. En d'autres termes, elle aurait poussé les individus à travailler rationnellement en vue du profit et à ne pas dépenser le profit, ce qui est une attitude par excellence capitaliste puisque, dans ce système, il s'agit de réinvestir systématiquement le capital, mais sous forme de capital productif, autrement dit d'assurer son accumulation indéfinie. Seule une éthique de type protestant pouvait, aux yeux de Weber, permettre de comprendre l'étrange attitude capitaliste consistant à chercher rationnellement le plus grand profit, non pas pour jouir de l'existence mais, au contraire même, pour se priver de cette jouissance afin de produire davantage de profit.

Cette hypothèse a soulevé la question de savoir si elle constituait une tentative de réfutation de l'explication marxiste de l'origine du capitalisme, voire même de la position matérialiste en sciences sociales, car elle paraît, à première vue au moins, accorder un rôle décisif à des facteurs d'ordre non économique dans l'explication de phénomènes d'ordre social et même économique. La discussion de cette question se poursuit jusqu'à aujourd'hui, mais il semble bien que la réponse peut être cherchée chez Weber lui-même :

Est-il nécessaire de protester que notre dessein n'est nullement de substituer à une interprétation causale exclusivement « matérialiste », une interprétation spiritualiste de la civilisation et de l'histoire qui ne serait pas moins unilatérale? *Toutes deux* appartiennent au domaine du *possible*.

Ainsi s'est exprimé Weber, tard dans sa vie, dans une conférence prononcée à Vienne et, comme nous aurons l'occasion de le voir, il appartient en effet à la perspective de Weber de postuler en permanence un pluralisme de causes.

Il n'en demeure pas moins que l'intérêt de Weber pour les phénomènes de type spirituel dans leur rapport avec l'économie l'a amené à entreprendre de vastes études en sociologie de la religion avec l'intention de construire une sociologie comparative des grandes religions - en particulier celles de la Chine, de l'Inde, et du judaïsme primitif. Un des acquis les plus importants de ces études comparatives, sinon le plus important, est d'avoir montré que les religions universelles sont dominées par un thème fondamental : celui de la légitimité de la répartition des biens.

Le deuxième axe décisif de la sociologie weberienne est la thématique du pouvoir, de la puissance ou de la domination. Pour Weber, le combat est un fait social fondamental et omnihistorique. Ce rapport social du combat se définit par la volonté de chacun des agents d'imposer sa volonté malgré la résistance de l'autre. Puisque la puissance est définie par la chance que possède un agent d'imposer sa volonté à un autre, même contre la résistance de celui-ci, il s'ensuit que la puissance ou le pouvoir est, pour Weber, un rapport social fondamental. C'est avec ce postulat que la théorie weberienne finit par rejoindre un paradigme de type mécaniste : les interactions sociales y sont conçues, d'abord et avant tout, comme des rapports de force. Du point de vue des influences philosophiques, Weber est, à cet égard, redevable des conceptions du philosophe allemand Friedrich Nietzsche. Étant donné l'importance de cette thématique, nous nous y arrêterons un peu plus longuement.

Suivant Weber, il faut distinguer les phénomènes de puissance (*Macht*), et les phénomènes de domination (*Herrschaft*). Dans les deux cas, il y a asymétrie ou inégalité, dépendance et imposition, mais dans le cas de la domination l'obéissance découlerait de l'acceptation de l'imposition et la soumission serait vécue comme un devoir. Une telle situation définit le caractère « légitime » du pouvoir. Or, pour Weber, il y a trois types de domination légitime, fondés sur trois types de motivations qui commandent l'obéissance : les dominations ration-

nelle, traditionnelle et charismatique. La domination rationnelle est fondée sur la croyance à la légalité des ordonnances comme à la légalité des titres de ceux qui exercent la domination. La domination est traditionnelle lorsqu'elle « s'appuie, et qu'elle est ainsi admise, sur le caractère sacré des dispositions transmises par le temps ». La domination charismatique, enfin, repose sur la croyance aux qualités exceptionnelles de celui qui exerce le pouvoir. Encore une fois il s'agit, chez Weber, de types idéaux qui d'ailleurs se trouvent reliés directement aux types idéaux d'activité, mais grâce auxquels il serait possible de comprendre non seulement l'acceptation de la domination, mais encore les formes diverses de cette acceptation. Dans ce cadre, les sociétés se laissent caractériser suivant leur plus grande proximité à un de ces types. Ainsi, les sociétés modernes capitalistes se distingueraient par la domination légale (ou rationnelle) qui se réalise surtout à travers la bureaucratie, instrument de l'État.

La vision d'un système social traversé par le combat, les rapports de pouvoir, les phénomènes de domination, enfin les inégalités, soulève, bien entendu, la question de l'origine ou de la cause de ces inégalités. Selon Weber, les inégalités sociales obéissent non pas à une cause ou critère unique, mais à plusieurs causes ou critères qui, en plus, et c'est une précision fondamentale, sont considérés comme étant également importants. Il distingue ainsi trois types de stratification : les classes sociales, les statuts sociaux et les partis. La hiérarchie des classes sociales s'établit, pour Weber, au niveau exclusivement économique, et la propriété ou l'absence de propriété est le critère décisif pour cette forme de stratification. Les statuts ou, plus exactement, les groupes statutaires s'établissent plutôt au niveau social, et le prestige ou l'honneur social est le critère de leur différenciation. Enfin, la répartition en partis constituerait une troisième forme de stratification et référerait à une distribution différentielle du pouvoir politique. Il faut remarquer que la notion weberienne de « parti » est plus large que la notion habituelle, car elle englobe toute forme d'association volontaire systématiquement organisée en vue de la poursuite d'intérêts collectifs. Ainsi, et en résumé, ce serait le pouvoir dans ses différentes formes - économique, sociale et politique - qui engendrerait les différentes hiérarchies et inégalités - de classe, de statut et de parti.

Si, donc, le pouvoir se trouve à l'origine des inégalités - bien que sous différentes formes -, comment expliquer alors le pouvoir lui-même? Paradoxalement, le concept de pouvoir, qui occupe une position centrale non seulement dans sa théorie de la stratification, mais aussi dans l'ensemble de son analyse sociologique, est, de l'aveu même de Weber, « amorphe ». Comme nous l'avons déjà vu, le pouvoir est défini par Weber d'une manière large comme la chance que possède un agent d'imposer sa volonté à un autre, et ce, même contre la résistance de celui-ci. Or, pour Weber, « toutes les qualités concevables d'une personne » pourraient la placer dans une position de pouvoir. Le pluralisme des causes possibles atteint ainsi un véritable extrême mais, en même temps, ce pluralisme renvoie les causes du pouvoir à des qualités purement individuelles.

### *La signification de l'œuvre de Weber*

[Retour à la table des matières](#)

La perspective weberienne de la société comme espace de conflits, de luttes, de rapports de pouvoir et de domination ne l'apparenterait-elle pas à un paradigme du conflit comme celui représenté par la théorie marxiste plutôt qu'à un paradigme mécaniste? La discussion de cette question nous permettra d'éclairer davantage la perspective weberienne.

Trois caractéristiques font la spécificité du paradigme marxiste. Premièrement, aucune analogie n'est décelable dans l'image de la socialité qui l'inspire. Deuxièmement, il fait du conflit et de la lutte un phénomène fondamental des sociétés divisées en classes sociales. Troisièmement, il ne conçoit donc pas le conflit ou la lutte comme un phénomène omnihistorique, inhérent à la nature humaine mais, bien au contraire, il envisage la possibilité d'une socialité fondée sur la coopération, et c'est justement cette possibilité qui rend la théorie marxiste *critique* - de la domination, de l'assujettissement, de l'exploitation. De ce dernier point de vue, nous aurions pu distinguer deux grands paradigmes sociologiques plutôt que trois, à savoir un paradigme sociologique critique qui se développe avec la théorie marxiste,

mais qui prend des formes diverses au XX<sup>e</sup> siècle, et un paradigme sociologique non critique, « académique » dans la mesure où il a dominé l'institution universitaire occidentale. Mais si nous distinguons encore à l'intérieur de ce paradigme non critique les variantes organiciste et mécaniste, nous rencontrerions la division tripartite qui préside à l'organisation de cet ouvrage.

La perspective weberienne, nous pouvons bien le voir maintenant, ne partage aucune de ces caractéristiques. En effet, premièrement, elle envisage le système social comme pur résultat d'un jeu de forces entre les individus et, par là, elle renvoie à un modèle de type mécanique. Deuxièmement, elle fait de la rencontre conflictuelle de ces forces un phénomène omnihistorique, ancré dans la nature humaine et, par conséquent, elle se prive de la possibilité de fournir un fondement à une critique de la domination. Le rejet d'une sociologie critique, « engagée », a d'ailleurs constitué une position principielle chez Weber.

En effet, la prétention « neutraliste » de la théorie sociologique - et de la science en général - a été l'objet d'une tentative de justification de la part de Weber lui-même. Pour Weber, le savant est à distinguer soigneusement du politicien, le premier ne cherchant qu'à établir ce qui *est*, le deuxième à construire ce qui *doit* être. Aux fins de cette justification, Weber reprend la vieille thèse philosophique d'origine empiriste, et dominante dans tout le positivisme contemporain, suivant laquelle faits et valeurs appartiennent à des domaines parfaitement étanches et possèdent une nature logique complètement différente : les faits seraient susceptibles d'une validation intersubjective - ce qui s'exprimerait dans la prétention de vérité des énoncés scientifiques -, tandis que les valeurs seraient le résultat d'un libre choix strictement personnel, et que l'on ne saurait donc pouvoir valider intersubjectivement. Bien entendu, le sociologue ne pourrait ne pas tenir compte du fait que les valeurs existent et jouent un rôle fondamental dans les actions humaines mais, selon Weber, en tant que savant, le sociologue ne devrait les appréhender qu'en tant que « faits », c'est-à-dire en s'abstenant lui-même de tout jugement de valeur. C'est là le fondement à la base de ce que Weber désigne sous « neutralité axiologique ». Par cette tentative de justification d'une sociologie - et, en général, d'une science - « neutre », Weber se place lui-même aux antipodes d'une sociologie critique.

Cependant, une des théories de Weber, la théorie de la rationalisation du monde social entreprise par le capitalisme, est devenue un élément central dans la perspective sociologique critique développée à partir des années 1920 par les sociologues et philosophes de ce que l'histoire des idées a appelé l'École de Frankfort. Weber voyait dans les sociétés capitalistes des sociétés dominées par une rationalité « instrumentale », puisque privilégiant les moyens plutôt que les fins ou les valeurs, des sociétés ayant ainsi abandonné toute quête de transcendance, ce qui s'exprime dans les phénomènes de sécularisation, de désacralisation, enfin de ce que Weber appelle le « désenchantement » (du monde). Cette analyse a pu être immédiatement reprise dans le contexte d'une perspective marxiste comme analyse d'un phénomène de rationalisation « aliénante », « réifiante », dans la mesure même où, dans une société dominée par ce type de rationalité, les êtres humains deviennent des choses, de purs instruments pour la production et la consommation. Cette perspective critique, d'abord développée par Lukács dans *La Réification, et la conscience du prolétariat* (1921), est thématisée sous des formes diverses par les représentants de l'École de Frankfort, Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1960) et Herbert Marcuse (1898-1979), notamment, et trouve aujourd'hui une très importante élaboration dans l'œuvre de Jürgen Habermas (né en 1929).

D'un autre point de vue qui, comme nous le verrons, n'est pas sans rapport avec celui qui précède, bien au contraire, la perspective weberienne se laisse encore caractériser par le fait que, si elle pose le combat comme fait social fondamental, le pouvoir et la domination comme des rapports sociaux fondamentaux, elle s'attache en particulier à examiner les phénomènes de l'obéissance ou de l'acceptation du pouvoir et de la domination. Comme nous l'avons vu, c'est la question du pouvoir « légitime » qui préoccupe surtout Weber. Sa typologie des formes de domination - ainsi que sa typologie des formes d'action à laquelle est assez intimement liée la première - constitue non seulement un outil méthodologique important, mais elle s'inscrit encore dans la thématique des formes de conscience sociale et de leurs rapports aux phénomènes de pouvoir qui commencent à préoccuper la réflexion sociologique au début du XX<sup>e</sup> siècle. Mais il est essentiel de voir que la question de la « légitimité » de la domination à laquelle

s'attache Weber porte exclusivement sur ce qui fait qu'une domination soit acceptée, autrement dit, elle ne porte nullement sur la question de savoir si une domination *devrait* être acceptée. En d'autres termes, la « légitimité » n'a rien à voir chez Weber avec la « nature » de la domination elle-même, mais avec le pur phénomène de conscience de son acceptation.

Bien entendu, cette perspective implique chez Weber celle d'une société naturellement et inévitablement stratifiée. Mais, en ce thème aussi, les théories de Weber vont jouer un rôle important dans la sociologie académique contemporaine. L'apport central en ce sens est la notion weberienne de « groupe statutaire » ou, en d'autres termes, l'introduction du critère de « prestige » ou d'« honneur social » dans la différenciation sociale. Ce critère permet de tenir compte d'une hiérarchie *subjective* de positions sociales, c'est-à-dire d'une hiérarchie construite par les agents sociaux eux-mêmes. La théorie des groupes statutaires deviendra une pièce centrale dans les théories fonctionnalistes contemporaines de la stratification sociale. À la limite, pour le fonctionnalisme contemporain, il n'y a que des groupes statutaires - toute stratification en classes sociales fondée sur le contrôle économique disparaissant ainsi de l'analyse sociologique. Déjà, Weber avait ouvert la voie à cette forme d'analyse en introduisant deux modifications substantielles à la théorie marxiste des classes sociales : la première, en restreignant la division en classes aux seules économies de marché, la deuxième en faisant de toute forme de propriété un critère de la distinction en classes. Car pour Marx, comme nous l'avons vu, la notion de classe au sens large s'applique à tout régime de propriété privée des *moyens de production*.

Quel lien pouvons-nous déceler entre la perspective sociologique élaborée par Weber et la situation sociale concrète dans laquelle cette perspective se développe? Deux coordonnées vont nous permettre de situer ce lien : d'une part, l'orientation philosophique qu'hérite et assume Weber, d'autre part l'expérience historique de l'Allemagne bismarckienne. Comme nous l'avons déjà signalé, d'un point de vue philosophique, la perspective weberienne de la société hérite, d'une part, du néo-kantisme représenté par le courant historiciste et spiritualiste allemand, d'autre part des doctrines de Nietzsche. De l'historicisme et du spiritualisme, Weber adopte la perspective *methodologique*, à sa-

voir la méthode « compréhensive », correspondant à ce que Dilthey appelait les « sciences de l'esprit ». Le rattachement de l'histoire et de la sociologie à quelque chose comme une « science de l'esprit » n'a pas pourtant qu'une conséquence méthodologique chez Weber, car il oriente aussi son intérêt pour les phénomènes de type spirituel. Son ouvrage le plus célèbre, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, ainsi que ses analyses comparatives des grandes religions, constituent des preuves évidentes de cette orientation. Or, il a été signalé que l'intérêt de la philosophie allemande pour la thématique de l'« esprit des peuples » (*Volkgeist*) n'est probablement pas étrangère à la situation historique de l'Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle. À la différence de l'Angleterre et de la France, l'Allemagne ne se constitue comme État-nation que bien tard, avec justement l'État bismarckien. L'unité de la nation allemande n'était donc pas, jusqu'à Bismarck, une unité politique mais une unité *culturelle*, autrement dit une unité spirituelle. Il était donc compréhensible que la thématique de l'« esprit » des peuples et des nations se présente comme cruciale dans l'analyse historique et sociologique. Nous reviendrons sur cette question dans la prochaine « observation intermédiaire » étant donné son importance pour la sociologie du XX<sup>e</sup> siècle.

Mais la constitution politique de l'État-nation allemand qui se réalise sous Bismarck est, nous l'avons vu, oeuvre de l'État lui-même. D'une part, le développement *économique* du capitalisme allemand, en retard par rapport à celui de la France et encore plus par rapport à celui de l'Angleterre, exige l'unité politique. Dans le Reichstag de 1871, tous les partis politiques partagent l'opinion suivant laquelle l'unité de l'Allemagne est non seulement politiquement désirable, mais encore économiquement nécessaire. D'autre part, l'unité *politique* est entreprise par l'État, y compris au moyen d'une « révolution par le haut » incorporant les couches bourgeoises dans la structure du pouvoir. Ainsi, le processus de « modernisation » sociale, politique et économique de l'Allemagne apparaît directement lié à l'existence et à l'action d'un État interventionniste et fortement bureaucratisé. Cet État concentre, en la personne même de Bismarck (« L'État, c'est moi », disait Bismarck), les moyens décisifs d'un pouvoir qui se donne comme tâche l'organisation nationale. La problématique centrale de la bureaucratie comme expression achevée au niveau politique du processus de rationalisation capitaliste, c'est-à-dire de « modernisation », est en rapport

direct avec l'expérience particulière de l'Allemagne bismarckienne dans laquelle Weber est né. D'ailleurs, la domination étatique représentée par Bismarck pouvait apparaître comme un exemple particulièrement clair d'une domination « rationnelle » - même si elle pouvait aussi comporter des traits « charismatiques » - face à la domination traditionnelle d'une noblesse toujours attachée aux privilèges féodaux et détenant toujours des positions de pouvoir. Jusqu'à la fin de sa vie, c'est-à-dire même après la défaite allemande de la Première Guerre mondiale et l'expérience socialiste de la République de Weimar, Weber continuera de croire dans les vertus d'un pouvoir autoritaire, mais efficace de type bismarckien :

Dans la démocratie, le peuple choisit un chef (*Führer*) en qui il met sa confiance, écrit Weber en 1919. Puis celui qui a été choisi dit : « Maintenant fermez-là et obéissez. » Le peuple et les partis n'ont plus le droit de mettre leur grain de sel. (...) Plus tard, le peuple peut juger. Si le chef a commis des erreurs, qu'il aille se faire pendre. (Weber, Marianne, *Max Weber, ein Lebensbild*, Tübingen, 1959, cité par R. Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 581.)

## **ANNEXE**

### ***Bibliographie des œuvres de Max Weber (Nous ne donnons que la bibliographie des livres de Max Weber.)***

[Retour à la table des matières](#)

- 1891 *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, F. Enke, Stuttgart.
- 1920-1921 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen.  
*De cet ouvrage, seules ont été traduites en français les parties suivantes :*  
Volume 1 : *Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, (suivi de) Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, trad. de J. Chavy, Plon, Paris, 1964.  
Volume 3 : *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. III. Das antike Judentum. Le judaïsme antique. Études de sociologie de la religion*, tome troisième, trad. de F. Raphaël, Plon, Paris, 1970.
- 1921 *Gesammelte politische Schriften*, Drei Masken Verlag, München. De cet ouvrage, seules ont été traduites en français les parties suivantes : *Politik als Beruf. Le Savant et le Politique*, tract. de Julien Freund, intr. de Raymond Aron, Plon, Paris, 1959.  
*Die Stadt* (Cette partie apparaît dans la 4<sup>e</sup> édition, 1956). *La Ville*, trad. de Ph. Fritsch, préf. de Julien Freund, Aubier-Montaigne, Paris, 1982.

- 1922 *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr, Tübingen. Certaines parties de cet ouvrage ont été traduites en français dans : *Économie et société*, tome premier, trad. partielle de J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. de Dampierre, J. Maillard et J. Chavy, Plon, Paris, 1971. Le septième chapitre de la seconde partie de l'ouvrage, intitulé *Wirtschaft und recht*, a quant à lui été traduit en français dans : *Sociologie du droit*, trad. et intr. de J. Grosclaude, PUF, Paris, 1986.
- 1922 *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, Tübingen. De cet ouvrage, toutes les parties, sauf les deux dernières, ont été traduites en français dans : *Essais sur la théorie de la science*, trad. et intr. de Julien Freund, Plon, Paris, 1965. Quant à la dernière partie *Wissenschaft als Beruf*, elle a été traduite dans : *Le Savant et le Politique*, trad. de Julien Freund, intr. de Raymond Aron, Plon, Paris, 1959.
- 1923 *Wirtschaftsgeschichte, Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Dunker und Humblot, Berlin.
- 1924 *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, J.C.B. Mohr, Tübingen.
- 1924 *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, J.C.B. Mohr, Tübingen.
- 1924 *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*, Drei Masken Verlag, München. Il faut noter toutefois que cet ouvrage constituait une partie de l'ouvrage *Wirtschaft und Gesellschaft*, publié en 1922.

*Sources*

Aron, Raymond, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 582.

Boudon, Raymond (sous la direction de), *Dictionnaire de la sociologie*, Larousse, Paris, 1989, p. 236.

Freund, Julien, « Weber (Max) 1864-1920 », *Encyclopædia Universalis, corpus 23*, Paris, 1990, p. 832.

Hischhorn, Monique, *Max Weber et la sociologie française*, préface de Julien Freund, l'Harmattan, Paris, 1988, pp. 225-26.

Nordquist, Joan, *Social Theory, a bibliographic series, no. 13. Max Weber*, Reference and Research Services, Santa Cruz, USA, 1989, pp. 22-24.

Weber, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, (suivi de) *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, trad. de J. Chavy, Plon, Paris, 1972 (1964), pp. 308-15.

Weiss, Johannes, *Weber and the Marxist World*, Routledge & Kegan Paul, New York, 1986, pp. 116-17.

L'émergence de la sociologie

## TROISIÈME OBSERVATION INTERMÉDIAIRE

### Téléologie et actions humaines

[Retour à la table des matières](#)

À la question fondamentale de savoir comment appréhender les actions humaines, le paradigme organiciste propose la réponse suivante : ces actions peuvent et doivent être *expliquées* par référence *causale* à un supersystème, une superstructure (ou « superorganisme ») doté d'une réalité naturelle, à savoir la société. Vers le tournant du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> siècle naît et se développe dans le champ de la sociologie académique un paradigme qui prendra la contrepartie du paradigme organiciste, et que nous avons caractérisé comme « mécaniste ». Ce nouveau paradigme se laisse caractériser aussi par la réponse qu'il offre à la question de l'appréhension des actions humaines. En effet, en faisant de l'*action humaine individuelle* l'unité de l'analyse, il soutiendra que ces actions doivent être saisies *compréhensivement* - plutôt qu'expliquées -, c'est-à-dire appréhendées par référence aux motifs, buts ou objectifs, en d'autres termes *téléologiquement* - et non pas causalement -, les institutions et structures sociales étant dès lors conséquences de ces actions plutôt que leurs causes ou leurs déterminations. Voici la manière dont Max Weber présente cette idée :

Le « comprendre », en tant qu'il est le but de cette étude, est également la raison pour laquelle la sociologie compréhensive (telle que nous la concevons) considère l'individu isolé et son activité comme l'unité de base, je dirai son « atome » (...) (Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Librairie Plon, Paris, 1965, pp. 344-45).

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

1. Les élaborations de Max Weber;
2. L'interactionnisme symbolique;
3. La sociologie phénoménologique d'Alfred Schutz (1899-1959) et, dans le cadre de celle-ci, l'ethnométhodologie de Harold Garfinkel.

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

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

Certes, l'ensemble de l'oeuvre de Talcott Parsons témoigne, comme nous l'avons déjà signalé dans le chapitre 5, de l'unique tentative d'articuler ces deux aspects et, en ce sens, sa contribution à la sociologie académique est exceptionnelle. Mais une analyse de l'évolution de cette oeuvre illustre d'une manière exemplaire l'impossibilité radicale d'une synthèse de perspectives qui laisserait leurs présupposés intouchés. En effet, même si Parsons revendique le type d'orientation subjectiviste de Max Weber, déjà dans son premier grand ouvrage *The Structure of Social Action* (1937), il se concentre en fait sur le domaine des systèmes et de leurs propriétés émergentes. Cet intérêt systémique se fera de plus en plus évident. Quoi qu'il en soit de la portée et des limites de cette tentative, revenons à la sociologie « compréhensive » et examinons plus en détail la thématique qu'elle suppose et qui développe des actions humaines comme actions *téléologiques*.

Que les sujets humains agissent sur la base de motifs, d'objectifs, de buts qui impliquent des représentations mentales, bref que le comportement humain soit intentionné ou téléologiquement orienté (du grec, *telos*, *teleos*, « fin », « but »), cette idée est probablement aussi ancienne que l'humanité elle-même ou, en tout cas, que la réflexion

sur le comportement humain. Fait aussi fort probablement partie des tentatives les plus anciennes pour donner raison des actions humaines, l'idée suivant laquelle les motifs, les objectifs ou les buts permettent de comprendre, voire d'expliquer les comportements humains. Plus encore, c'est sur la base de ce modèle mettant en relation des événements et des intentions ou des buts antécédents que l'animisme, qui en est une généralisation à l'*ensemble* des activités - autant d'êtres humains que de choses -, a pu émerger comme première tentative de donner raison des phénomènes. Car, bien entendu, seule une « âme » - ou un esprit - peut être le siège d'intentions, de motifs, de buts. Il va sans dire qu'une conception religieuse ou théologique de l'univers (du grec, *theos*, « Dieu ») ne pouvait naître et se développer que sur la base d'un tel modèle - la seule différence, à ce niveau, avec l'animisme étant l'attribution de pouvoirs supérieurs à un esprit (théisme) ou à plusieurs esprits (polythéisme). Ce n'est cependant qu'avec le mouvement romantique, qui voit la lumière et atteint son apogée en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle, que ce modèle d'explication ou de compréhension devient l'objet d'une approche qui se veut scientifique, c'est-à-dire débarrassée de tout animisme et de tout *théologisme*.

Vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, domine en Europe une théorie de l'art - une « esthétique » - qui, en accord avec les principes esthétiques de la Renaissance, fait de l'oeuvre d'art - de sa forme ou structure, c'est-à-dire de sa logique intrinsèque - l'objet privilégié sinon unique de l'analyse. Pour J.J. Winckelmann (1717-1768), par exemple, le plus important théoricien de cette esthétique, le sens d'une oeuvre d'art était tout entier affaire de proportions, d'harmonie formelle, la personnalité de l'auteur étant par conséquent non pertinente pour la saisie de l'oeuvre. La découverte par le philosophe Emmanuel Kant du rôle décisif du sujet dans tout processus de connaissance fut bientôt suivie par la découverte du rôle de l'artiste dans la production de l'oeuvre d'art ou, plus exactement, par l'attribution à l'artiste, au sujet producteur de l'oeuvre d'art - à sa personnalité, à ses sentiments, à son état d'esprit ou d'âme -, d'une importance décisive dans la saisie de l'oeuvre. Pour comprendre une oeuvre d'art, écrit par exemple W.H. Wackenroder (1773-1798) en 1797, il faut contempler l'artiste plutôt que l'oeuvre. C'est cette nouvelle conception de l'artiste, et de toute création humaine, qu'on appelle le romantisme. Le romantisme constitue ainsi la reprise ou la redécouverte de la vieille idée suivant laquelle toute créa-

tion artistique et, d'une manière plus générale, toute création humaine est, surtout et avant tout, un système téléologique parce qu'elle renvoie ou doit renvoyer à son auteur, c'est-à-dire à ses intentions, ses motifs, ses buts, ses sentiments, bref à son âme ou à son esprit.

La jonction du romantisme avec les disciplines sociales et humaines s'est produite par la voie privilégiée de l'historiographie. Il est même difficile de déterminer si c'est l'esthétique romantique qui a inspiré les historiens romantiques ou si, à l'inverse, l'esthétique romantique a trouvé sa source d'inspiration chez les historiens. Le fait est que l'historiographie allemande du XIX<sup>e</sup> siècle, délaissant la simple description des événements, la chronique des faits militaires et politiques des rois ou des princes, conçoit l'histoire comme le produit de l'activité des peuples, et les peuples comme des entités, des « sujets » spirituels, c'est-à-dire mus par des intentions, des sentiments, des objectifs, etc. Le comportement humain individuel devient ainsi modèle du comportement des peuples, mais cette généralisation des caractéristiques de l'action individuelle se fait, on le voit, au prix du postulat d'une âme ou d'un esprit collectif : le *Volks-geist* (de l'allemand, *Volks*, « peuple », et *geist*, « esprit »).

Dans ce mouvement d'idées, l'influence du philosophe Friedrich Hegel et du courant idéaliste de la philosophie allemande a été, dans un certain sens, décisive. Dans le système philosophique hégélien, l'activité historique des peuples est conçue comme réalisation progressive de la Raison, et chaque étape historique représente un pas ou un degré dans un processus d'autoconnaissance de la Raison et de reconnaissance de celle-ci comme unique essence de l'être - et cela, comme nous l'avons vu au chapitre 8, dans un mouvement de type dialectique. L'esprit des peuples est justement l'incarnation de cette Raison, la figure historique de sa réalisation progressive. À la lumière de cette conception, on peut bien comprendre que pour Friedrich Ast (1778-1841) par exemple, la tâche de l'historien soit la « capture de l'esprit » les traces du passé devant être traitées par l'historien comme des manifestations, des extériorisations de l'Esprit.

Comment expliquer l'émergence du romantisme en Allemagne? Dans le chapitre précédent, nous sommes ralliés à l'opinion de Zygmund Bauman qui avance l'hypothèse suivant laquelle le roman-

tisme, tant esthétique qu'historiographique, naît en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle, en même temps d'ailleurs que le nationalisme germanique, comme conséquence de la situation politique dans laquelle se trouve le pays :

(...) the German patriots of the Romantic era had no political structure or state-generated symbolism to fall back on. For the lack of better defined objects, they turned to the elusive, intangible *Volksseele*. (...) Germans faced their nationhood as a fully spiritual phenomenon, to be intellectually grasped before it could be possessed. Spirit came to fill the empty centre of the stateless nation; lacking the kings whose chronicle could form the subject of historiography, - the people, usurped naturally the vacant role as history's subject. Like all subjects, they were seen as spiritual beings (...). (Bauman, Zymund, *Hermeneutics and Social Science*, Hutchinson & Co., London, 1978, pp. 23 et 24.)

Si Hegel et le courant idéaliste de la philosophie allemande jouent un rôle décisif dans ce mouvement d'idées, c'est cependant avec Wilhelm Dilthey (1833-1911) que celui-ci atteint une expression épistémologique achevée. L'esprit en tant qu'agent de toute action à proprement parler humaine devient l'objet d'un ensemble particulier de sciences, les *Geisteswissenschaften* (ou « sciences de l'esprit »). Ces sciences portent sur les modalités de la vie de l'esprit telle qu'elle se manifeste dans tous les domaines de l'activité humaine: l'État, la société, le droit, les mœurs, l'éducation, l'économie, la technique et, bien entendu, l'art, la religion, la philosophie, etc. Pour Dilthey, comme pour Hegel, chaque système de culture fournit un exemplaire de l'esprit du temps, et ce n'est que par une identification spirituelle avec lui qu'il peut être saisi, d'où une différence méthodologique radicale entre les « sciences de l'esprit » et les sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) qui, elles, recourent à l'explication causale. Dilthey distingue donc expliquer (*Erklären*) et comprendre (*Verstehen*), et caractérise la compréhension comme une forme de connaissance dans laquelle participe l'âme entière plutôt que l'entendement ou la raison. La méthodologie de l'histoire et de la sociologie est ainsi liée à une théorie particulière de la connaissance - que Dilthey appelle *Hermeneutik*, herméneutique -, et qui est un art et une science de l'interprétation, celle-ci étant conçue comme une reconstruction créatrice. Ce sera enfin Max Weber qui, héritier de cette problématique, s'attachera tout particulièrement à la question d'une connaissance scientifiquement acceptable

du domaine des activités humaines marquées par l'intervention de la raison ou, plus précisément, d'une rationalité - activités ayant donc une structure téléologique.

L'émergence de la sociologie

## Chapitre 11

---

# L'interactionnisme symbolique

### *L'interactionnisme symbolique*

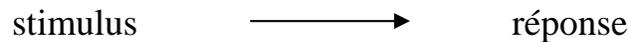
[Retour à la table des matières](#)

L'interactionnisme symbolique constitue la deuxième grande variante des théories de l'action sociale. D'un point de vue sociologique, la spécificité de l'interactionnisme symbolique réside dans le fait que cette perspective naît et se développe aux États-Unis - à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle mais, surtout, dans le premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle -, et non pas en réaction immédiate à l'organicisme sociologique, mais aux positions soutenues en psychologie par le courant « behavioriste ». D'un point de vue paradigmatique, et de par ses postulats de type mécaniste, l'interactionnisme symbolique se définit cependant en opposition à l'organicisme sociologique, même si, comme nous le verrons plus tard, certaines de ses élaborations ont été intégrées dans les théories organicistes fonctionnalistes.

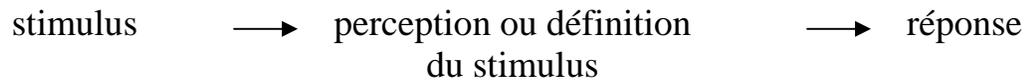
Parmi toutes les écoles sociologiques, l'interactionnisme symbolique est peut-être la plus difficile à synthétiser dans un cadre unique à

cause de la variété de ses sources d'inspiration. Pourtant, la réaction au behaviorisme psychologique et, en particulier, au behaviorisme radical représenté par les théories du psychologue américain John Watson (1878-1958), peut servir comme point de départ pour une caractérisation générale de cette perspective.

Les behavioristes font du *comportement (behavior) observable* de l'extérieur l'objet d'étude de la psychologie. Les interactionnistes acceptent que c'est bel et bien le comportement qui doit être objet d'étude, mais ils postuleront que l'analyse du comportement ne peut pas se restreindre au comportement directement observable de l'extérieur et affirmeront par conséquent que les méthodes purement « objectives » ne sont pas suffisantes pour analyser le comportement. Les behavioristes radicaux, en particulier, tendent à observer le comportement humain comme un comportement animal semblable à tous les autres comportements animaux. À cet effet, ils l'examinent suivant le schéma simple :



Les interactionnistes corrigent de façon décisive ce schéma en introduisant un terme médiateur entre le stimulus et la réponse :



L'introduction de ce terme médiateur constitue, en effet, une correction décisive car, dorénavant, le moment essentiel du comportement humain sera localisé dans la définition de la situation, dans la manière dont l'individu interprète la situation à l'intérieur de laquelle il se trouve. Entre la situation (stimulus) et la réponse se trouve ainsi la *signification* que l'individu donne à la situation et qui déterminera sa réponse. À la différence du behaviorisme, pour qui à l'origine du comportement se trouvent des excitations sensibles, l'interactionnisme symbolique postule que ce sont des significations, des « symboles »

plutôt que des choses qui se trouvent à l'origine des comportements humains. D'où l'appellation d'interactionnisme « symbolique ».

Arnold Marshall Rose (1918-1968) a essayé de formuler les postulats sur lesquels repose l'interactionnisme symbolique (« A Systematic Summary of Symbolic Interaction Theory », in *Human Behavior and Social Processes*, Arnold Rose édit. Boston, Houghton Mifflin, 1962). Nous reprendrons ces postulats et formulerons certaines remarques à leur égard.

*Postulat n° 1* : L'être humain vit dans un environnement symbolique aussi bien que physique et peut être stimulé dans ses actions autant par des symboles que par des stimuli physiques. Il faut cependant remarquer qu'il n'y a pas de stimuli physiques « purs » ou qui agissent indépendamment de tout code symbolique. Ainsi, par exemple, si la vue de l'eau déclenche une réponse lorsqu'on a soif, l'acte de boire est, en règle générale, culturellement codifié. Il est aussi à remarquer que si les stimuli physiques ne sont pas appris, les stimuli symboliques le sont intégralement. L'apprentissage des symboles et, plus généralement, la communication de symboles exige un langage très développé (un langage symbolique). C'est ce qui différencie radicalement l'être humain des autres animaux.

*Postulat n° 2* : À travers les symboles, l'être humain est en mesure de stimuler les autres êtres humains d'une manière différente de celle qui le stimule lui-même. Il faut remarquer ici l'importante distinction introduite par G. H. Mead entre signes naturels et symboles signifiants. Les signes naturels déclenchent la même réaction chez tous les êtres humains qui se trouvent dans la même situation (par exemple, la vue de l'eau chez tous ceux qui ont soif). Mais puisque les symboles signifiants sont définis culturellement, ils ne provoquent la même réaction que chez ceux qui partagent la même culture (par exemple, le deuil est symbolisé par le noir en Occident, par le blanc en Chine).

*Postulat n° 3* : À travers la communication de symboles, l'être humain peut apprendre un grand nombre de significations et de valeurs et, donc, de voies d'action. Il s'ensuit que l'apprentissage de symboles est un apprentissage de manières d'agir et, puisque l'être humain est surtout stimulé par des symboles, il doit en apprendre un très grand

nombre afin de pouvoir agir en société. Nous verrons qu'un des apports les plus importants de G.H. Mead est d'avoir postulé une séquence de processus d'apprentissage de symboles chez l'enfant.

De ce postulat nous pouvons conclure que c'est à travers l'apprentissage de symboles - connaissance de la culture - que les êtres humains deviennent en mesure de prédire le comportement de ceux qui appartiennent à la même culture. Sans cette prévision, d'ailleurs, la société ne serait pas possible puisque les interactions sociales ne pourraient pas avoir lieu.

*Postulat n° 4* : Les symboles et, en général, les significations et les valeurs auxquelles ils se réfèrent, ne se trouvent pas isolés les uns des autres, mais organisés en ensembles, parfois, sinon généralement, vastes et complexes.

*Postulat n° 5* : La pensée est le processus par lequel des solutions symboliques possibles ainsi que d'autres manières d'agir possibles sont examinées à la lumière des avantages et des désavantages pour l'individu, compte tenu de ses valeurs. Ce postulat renvoie, bien entendu, au moment médiateur du schéma stimulus-réponse : la pensée se développe dans ce moment médiateur.

L'œuvre de Mead se trouve au cœur de l'interactionnisme symbolique, mais appartient aussi à ce courant, en tant que précurseurs, William James, Charles Horton Cooley, et William Thomas. Dans la prochaine section, nous nous référerons aux apports les plus importants de James et de Cooley à la formation de la perspective interactionniste symbolique.

## *L'apport de William James*

[Retour à la table des matières](#)

En 1890, William James (1824-1910) publia aux États-Unis sous le titre *Principles of Psychology* un ouvrage d'importance capitale pour l'interactionnisme symbolique. Dans cet ouvrage, James développe notamment les hypothèses suivantes :

1. Les habitudes jouent un rôle fondamental dans le comportement humain. D'abord, les habitudes réduisent la nécessité d'une attention consciente constante et, par là même, réduisent la fatigue. Mais c'est surtout par leur rôle d'agents de conservation de la société que les habitudes sont importantes. Il est facile de voir que sans habitudes la société ne fonctionnerait pas. Or, dans un être comme l'être humain, dont la plupart des comportements constituent des habitudes, l'acquisition de ces habitudes signifie l'acquisition d'une deuxième et nouvelle « nature » - mais qui n'est plus naturelle;

2. La conscience humaine n'est pas une chose mais un processus. En effet, elle est tout simplement le courant de la pensée ou le courant de la vie subjective. Plus exactement encore, elle est un halo de relations autour d'une image;

3. Une des propriétés caractéristiques de la conscience est qu'elle implique toujours une conscience de soi : le soi (*self*). Or, puisque tout individu est, en même temps, quelqu'un qui connaît et quelqu'un qui se connaît, il faut distinguer à l'intérieur du soi, le moi (*me*) (ou « ego empirique »), c'est-à-dire le soi qui se connaît, et le je (*I*) (ou « ego pur »), c'est-à-dire le soi qui connaît.

Le moi peut encore être caractérisé comme la somme totale de ce qu'un individu peut appeler « sien ». Il est constitué par le moi matériel, le moi social, et le moi spirituel. Le moi matériel entoure d'abord mon corps propre et, ensuite, comme dans des cercles successifs, les choses qui sont associées à mon corps : mes vêtements, ma famille,

ma maison, etc. Le moi social est constitué par toutes les images que les autres ont de moi, de sorte que chaque individu a autant de « moi » sociaux qu'il y a d'individus ayant des images de lui. Mon moi social, par exemple, est constitué par les images de moi qu'ont mes parents, mes amis, mes collègues, etc. Le moi spirituel, enfin, est constitué par mes états de conscience et mes facultés psychiques;

4. Le soi a des sentiments et des émotions. Ils sont de deux types : l'autosatisfaction et l'auto-insatisfaction. En règle générale, ces sentiments et émotions dépendent des succès ou des échecs que nous avons enregistrés dans notre vie ainsi que de la bonne ou mauvaise position que nous occupons dans la société. L'auto-estime dépend, en ce sens, du rapport entre le succès et les prétentions : nous pouvons accroître notre auto-estime, soit en augmentant nos succès, soit en diminuant nos prétentions;

5. Le je (ou le soi qui connaît) est ce qui me donne le sens de mon identité personnelle.

Comme nous pouvons le voir, les hypothèses de James sont de types psychologiques, mais recèlent d'importantes conséquences ou implications sociologiques. Ce sera à Charles Horton Cooley que reviendra le mérite de donner une extension sociologique aux hypothèses de James.

### *L'apport de Charles Horton Cooley*

[Retour à la table des matières](#)

Le point de départ de Cooley (1864-1929) est l'hypothèse suivante : les représentations mentales que les gens se font les uns des autres constituent les véritables faits sociaux. Par conséquent, la société est, avant tout, un phénomène mental, une relation entre idées. Cooley écrit :

La société existe dans mon esprit comme le contact et l'influence réciproque de certaines idées appelées « je », « Thomas », « Henry », « Susan »,

« Bridget », et ainsi de suite. Elle existe dans votre esprit de la même manière, et elle existe ainsi dans chaque esprit. (*Human Nature and the Social Order*).

Dans cette hypothèse, Cooley applique à la société le même genre d'approche que James appliquait au soi. C'est pourquoi Cooley définit le soi presque dans les mêmes termes que James emploie pour définir le moi social. En effet, le soi, affirme Cooley, consiste dans toutes les idées associées aux choses qui m'appartiennent. Mais l'intérêt de la conception de Cooley réside surtout dans sa tentative d'expliquer le mécanisme de formation du soi. Puisque le soi est toujours, pour Cooley, social, ce mécanisme est, lui aussi, social.

Selon Cooley, le soi (social) se forme dans la réaction aux opinions que les autres ont de nous. C'est l'hypothèse, devenue célèbre, du *looking-glass self*. Cependant, l'intérêt majeur de la conception de Cooley ne se trouve pas dans cette hypothèse qui, en fin de compte, reprend l'idée du moi social de James. Il se trouve plutôt dans la théorie générale de la société qui se développe à partir de cette hypothèse. Au centre de cette théorie se trouve la notion de « groupe primaire ».

Le groupe primaire, dira Cooley, est le groupe décisif dans la formation du soi social et, donc, dans la formation de la nature sociale et des idéaux de l'individu, bref dans le processus de socialisation qui n'est autre que celui de la formation du soi social. Les groupes primaires sont caractérisés par « l'association et la coopération face-à-face », et parmi leurs propriétés les plus importantes se trouvent les suivantes : l'association « face-à-face », le caractère non spécifié de l'association, la permanence relative, le petit nombre de personnes qui la composent et la relative intimité de ses membres. L'exemple le plus pertinent de groupe primaire est bien entendu la famille, mais constituent aussi des groupes primaires le groupe de jeux pendant l'enfance, celui des voisins lorsqu'il a une certaine ancienneté, celui des aînés, etc. Dans tous ces groupes, signale Cooley, il y a une fusion intime de l'individualité et du groupe, car il se produit une subordination des intérêts de l'individu aux intérêts du groupe et, donc, la suppression de l'égoïsme. C'est pourquoi, aussi, les idéaux des groupes primaires sont la bonne foi, la bonne disposition, la bienveillance et la justice. Et Cooley ajoute que la démocratie et le christianisme constituent des

extensions des groupes primaires à l'ensemble de la société parce qu'on y retrouve les mêmes idéaux.

Les idéaux du soi formés dans les groupes primaires constituent pour Cooley l'unité et la structure de l'esprit. Or, cette unité, qui est en même temps une structure, peut être appelée « organisation sociale ». Les institutions sociales, à leur tour, se laissent alors caractériser comme des phases figées de l'esprit. Pour Cooley, enfin, les classes sociales constituent des groupes non primaires créés, soit sur la base du principe de la caste - principe suivant lequel les fonctions sociales et les privilèges sociaux sont distribués par l'héritage -, soit sur la base du principe de la compétition - principe suivant lequel les fonctions sociales et les privilèges sociaux sont distribués d'après l'efficacité.

### *La contribution de George Herbert Mead*

[Retour à la table des matières](#)

Mead (1863-1931) formule trois critiques aux théories sur le soi : ou bien elles présupposent l'existence de l'esprit dans l'explication des phénomènes mentaux, ou bien elles n'arrivent pas à expliquer des phénomènes mentaux spécifiques, ou enfin elles n'expliquent pas d'une manière satisfaisante la formation de l'esprit et du soi. Mead débute sa propre analyse par une activité observable, à savoir l'acte social dans lequel sont engagés des acteurs, et essaye alors d'expliquer l'esprit et la société comme des formations résultant de processus sociaux composés d'actes sociaux.

D'abord, donc, il y a l'*acte social*. Qu'est-ce qu'un acte social? C'est, premièrement, une situation d'*interaction* entre au moins deux individus, deuxièmement, une situation dans laquelle il y a *adaptation réciproque des comportements*. Qu'est-ce qui rend possible cette adaptation réciproque et, donc interaction elle-même? Au niveau animal, dira Mead, c'est le *geste*. En effet, le geste permet de saisir ce qui se passe chez l'autre et, ainsi, d'adapter le comportement en conséquence. En ce sens, le geste est un *signe* parce qu'il a une signification pour les individus engagés dans l'interaction. Le geste est donc ce qui rend

possible une action sociale déjà au niveau non humain des interactions.

Au niveau humain, le geste est remplacé par le *langage*. En fait, le langage n'est, pour Mead, qu'une transformation du geste et, en ce sens, il représente une continuité par rapport au geste. Cependant, il y a une différence qualitative entre le geste et le langage. D'une part, le langage est fait de *symboles*, c'est-à-dire de signes qui ont une signification non seulement pour les autres mais aussi pour moi-même. Lorsqu'un chien montre ses dents à un autre, il n'a pas conscience du signe qu'il « utilise », mais lorsqu'un être humain dit « je t'aime », ce « geste vocal » a une signification et pour l'autre et pour lui. D'autre part, du fait que le langage est constitué de symboles communs qui fonctionnent selon des règles logiques, il rend possible un haut degré de précision en même temps que de souplesse dans le comportement social. Le langage peut exprimer infiniment plus de choses que le geste et avec infiniment plus de précision. En somme, pour Mead, l'interaction humaine implique la médiation du langage, elle est interaction symbolique.

Il y a plus, et plus décisif encore : lorsque le processus social ainsi considéré comme interaction symbolique pénètre dans l'expérience de l'individu, l'esprit humain commence à se former. C'est alors que l'individu devient conscient de soi, qu'il acquiert un soi. Mais comment le processus social pénètre-t-il concrètement dans l'expérience de l'individu? En d'autres termes, comment, concrètement, l'individu acquiert-il un soi? C'est, essentiellement, à travers le mécanisme que Mead appelle *role-taking*. Ce mécanisme présente, successivement, deux formes fondamentales : les jeux de rôle et les jeux organisés.

Dans les jeux de rôle (*plays*) - jouer à la maman, au pompier, au soldat, etc. -, il se produit l'organisation des attitudes *particulières* des autres par rapport à soi-même. À ce stade, l'enfant intériorise donc des rôles sociaux particuliers. Au stade suivant des jeux organisés (*games*) - jouer au hockey, au soccer, etc. -, il se produit l'organisation des attitudes sociales de ce que Mead appelle « autrui généralisé ». En effet, l'essentiel du jeu organisé ou réglementé consiste non pas tellement dans l'intériorisation d'attitudes particulières comme dans l'intériorisation d'attitudes générales. C'est pourquoi dans le jeu de rôle autrui est

un autrui particulier (maman, pompier, soldat, etc.), tandis que dans le jeu réglementé autrui est un autrui généralisé : la représentation de la société dans son ensemble. C'est alors que l'enfant fait l'expérience de l'intériorisation des positions dans la structure (sociale).

Pour Mead, de la même façon que le soi se forme comme un type d'organisation, la société elle-même se forme comme un autre type d'organisation. Ainsi, les institutions ne sont pour Mead que des séries organisées de réponses communes, des façons d'agir dans des situations identiques.

La théorie de la formation du soi de Mead est en même temps une théorie de la formation *sociale* du soi et une théorie de la *socialisation* des individus, c'est-à-dire une théorie du processus de leur intégration sociale. Comment expliquer dans le cadre d'une telle théorie les phénomènes de conflit et de désintégration sociale? Pour Mead, deux tendances sociophysiologiques fondamentales, communes à tous les individus, se trouvent à la base des conduites de coopération et des conduites d'antagonisme. Les tendances à la coopération constituent, bien entendu, des forces d'intégration sociale, mais même les tendances à l'antagonisme et au conflit peuvent et sont généralement utilisées comme des forces d'intégration sociale. C'est évidemment le cas lorsque ces tendances sont orientées vers l'ennemi du groupe mais, pour Mead, c'est aussi le cas lorsque, contrôlées par le système légal, ces tendances à l'antagonisme deviennent des principes fondamentaux du système économique. En effet, la compétition et la rivalité économiques, bien que trouvant leur origine dans une tendance à l'antagonisme, constituent selon Mead de puissantes forces du progrès social.

## *La signification de l'œuvre de Mead*

[Retour à la table des matières](#)

Trois contributions fondamentales à la pensée sociologique sont dues à George H. Mead, à savoir ses théories de la formation du soi, du rôle du symbolisme, et de la socialisation.

Dans sa théorie de la formation du soi, Mead élabore l'idée suivant laquelle l'interaction humaine joue un rôle essentiel dans l'émergence et la formation de l'esprit et, par là, de l'humanité même de l'être humain. Bien qu'en continuité évolutive avec les espèces les plus évoluées du royaume animal, l'espèce humaine s'en distingue radicalement par la présence d'une conscience. À l'instinct, qui sert comme mécanisme fondamental dans ces espèces animales hautement « sociales » que sont les insectes, s'oppose chez les êtres humains l'esprit ou la conscience comme base de la socialité. La vieille idée suivant laquelle l'être humain est un animal social reçoit chez Mead non seulement une expression concrète dans la théorie de la formation sociale du soi mais encore, et ce, de façon plus décisive, un fondement empirique qui scelle les rapports entre psychologie et sociologie.

Mais cette théorie de la formation sociale du soi implique une théorie du rôle capital du symbolisme dans l'interaction humaine. Par là, elle met au centre de la préoccupation sociologique les questions liées à la formation et à la transformation des systèmes symboliques qui définissent le champ de la « culture ». La médiation de l'esprit ou de la conscience dans les rapports interhumains marque les limites d'un pur objectivisme sociologique. D'un autre côté, les questions relatives au langage deviennent aussi centrales dans la mesure même où les langages constituent le milieu matériel dans lequel existe et se déploie le symbolisme.

Enfin, la théorie de la socialisation de Mead, reliée encore intimement à celle de la formation sociale du soi et à celle du rôle du symbolisme dans l'interaction humaine, fournira une pièce centrale dans les

théories sociologiques académiques, car elle se verra incorporée intégralement dans le fonctionnalisme et le systémisme contemporain. En effet, cette théorie permettra d'expliquer l'intégration sociale comme le résultat d'une intériorisation des normes du groupe qui se réalise essentiellement pendant l'enfance de l'individu, et par des mécanismes qui sont, pour l'essentiel aussi, non répressifs. C'est cette théorie de la socialisation qui constitue l'aspect le plus contestable de l'œuvre de Mead.

Il est important de remarquer que, presque en même temps que Mead, mais en Europe centrale, Sigmund Freud (1856-1939) élaborait aussi une théorie de la « socialisation » - bien qu'il n'ait jamais employé un tel terme pour désigner le processus par lequel, et au cours duquel, un être humain devient « social ». En effet, Freud aussi s'attache au processus et au mécanisme dans lequel et par lequel les normes sociales sont « intériorisées » par l'individu, deviennent ses normes et conditionnent ainsi son comportement. Mais au centre de ce processus et comme mécanisme fondamental se trouve, pour Freud, la répression. Chez lui, le « surmoi », qui est la formation psychique qui concentre la morale sociale, résulte de la répression des tendances instinctives de l'individu. À la fin de sa vie, Freud élargira cette perspective à l'ensemble de la civilisation en faisant de celle-ci un produit de la répression instinctuelle. Si Mead sociologise la psychologie, Freud finit par psychologiser les phénomènes sociaux.

À la différence de Freud, Mead envisage l'intériorisation des normes sociales comme un processus ludique - jeux de rôle et jeux organisés. L'intégration et l'adaptation de l'individu à la société sont dès lors conçues comme des phénomènes harmonieux, la coopération étant même inscrite dans la nature humaine à titre de tendance sociophysiological fondamentale. Certes, une tendance asociale et antagoniste constitue aussi pour Mead une donnée sociophysiological mais, comme nous l'avons vu, elle est vite récupérée par la société et mise à son service. Dès lors, il n'est pas étonnant que la théorie de la socialisation de Mead ait été incorporée sans difficulté dans les perspectives organicistes du fonctionnalisme et du systémisme contemporains, axes sur une sociologie de l'adaptation et de l'intégration sociales.

Dans quel rapport se trouvent cette perspective de Mead et le contexte social dans lequel elle a été élaborée? Pour répondre à cette question nous devons, bien entendu, faire référence à quelques données fondamentales portant sur la situation des États-Unis à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle.

### *George H. Mead et les États-Unis entre 1880 et 1920*

[Retour à la table des matières](#)

Au cours de la période qui va de 1880 à 1920, les États-Unis connaissent un développement économique fulgurant, dont la caractéristique centrale est l'émergence de l'impérialisme. Dans le volume et la valeur des produits manufacturiers, les États-Unis passent de la quatrième place mondiale en 1860 à la première place en 1894, sa production industrielle dépassant celles de l'Angleterre et de l'Allemagne réunies. Une croissance semblable accompagne l'urbanisation : alors qu'en 1840, 8,5 % de la population vit dans 44 villes de 8 000 habitants ou plus, en 1890 plus de 32 % de la population vit dans 547 villes de cette dimension. La distance des chemins de fer constitue encore un autre indice de cette croissance économique : de moins de 3 000 milles en 1840, elle passe à 167 000 milles en 1890.

Le développement économique accélère la concentration monopoliste du capital. Les trusts les plus importants se développent dans l'industrie métallurgique (fer et acier), dans le pétrole et dans les banques. En 1904, 318 trusts sont enregistrés et ils concentrent en leurs mains 5 300 entreprises industrielles distinctes. La maturité excessive du capitalisme américain, où les placements avantageux font défaut, pousse à l'exportation des capitaux. C'est la naissance de l'étape impérialiste. D'ailleurs, l'exportation de capitaux se double de la conquête territoriale : les États-Unis s'approprient Porto Rico, les Philippines, Cuba, les îles d'Hawaï, etc.

Dans un pays où règne le capitalisme le plus effréné, la condition ouvrière se caractérise par les bas salaires, d'interminables horaires de

travail, et des conditions de sécurité précaires. Inévitablement dévalué par l'ampleur extraordinaire de l'immigration, mais aussi par une démographie nationale vigoureuse et le recours systématique au travail des enfants, le travail est mal payé : le salaire moyen de l'ouvrier est, pour 8 à 12 heures quotidiennes, de 9 \$ par semaine. La classe ouvrière se donne aussi aux États-Unis une organisation : l'American Federation of Labor, créée en 1886 et dirigée par Samuel Gompers (1850-1924) qui, à l'exception d'une seule année, la présidera jusqu'en 1924. La AFL renonce à toute référence révolutionnaire et ne vise qu'à tailler une meilleure place pour les ouvriers les plus recherchés. Cette politique limitera l'expansion du syndicalisme de masse pour de longues années.

L'extraordinaire dynamisme d'une nation jeune et puissante, où affluent des millions d'immigrants d'origines les plus diverses, offre, plutôt qu'une place et qu'un héritage, un projet et un avenir dans le cadre d'une idéologie de la compétition excluant le conflit. Cette conjoncture sociale et mentale fournit sans doute un terrain fertile à une conception de l'agent social comme acteur, comme sujet. Il a été remarqué que Mead - tout comme Marx et Engels - a été fortement influencé par le courant philosophique allemand du XIX<sup>e</sup> siècle (Hegel et le néo-hégélianisme en particulier) dans sa conception de la formation de l'esprit comme processus de type dialectique. Le romantisme allemand a aussi influencé Mead dans sa conception de l'individu comme sujet. Mais deux différences majeures séparent, à ce niveau, la conception marxiste et celle de Mead. La première différence, décisive, porte sur la conception du sujet social, de l'acteur social : tandis que dans le marxisme le sujet social et historique est la classe sociale, chez Mead c'est l'individu qui est l'agent social. La deuxième différence porte sur le pragmatisme « radical » de Mead, c'est-à-dire sur l'importance accordée aux conséquences pratiques des phénomènes. De ce point de vue, Mead est un héritier des courants philosophiques américains développés à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (Charles S. Peirce et William James).

N'est pas non plus étrangère à la situation sociale et politique des États-Unis de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début de ce siècle l'idée de Mead d'une tendance « sociophysiological » à l'antagonisme et à la compétition qui aurait, pourtant, et malgré sa visée première asociale,

une conséquence « adaptative », « intégrative » et, finalement, sociale. En effet, la compétitivité exacerbée du jeune capitalisme américain apparaît à l'évidence comme la condition même de la formation de la société et de son progrès. Les jeux organisés (games) dans lesquels l'individu intériorise les règles sociales sont, en même temps, des espaces de coopération - à l'intérieur d'une même équipe -, et des espaces d'antagonisme et de compétition - entre les équipes. Ils représentent bien, en ce sens, une société structurée par l'économie de marché et l'idéologie de la libre concurrence, car une telle économie est censée reposer sur un antagonisme pacifique fécond.

Les processus économiques qui se déroulent suivant les principes d'une économie de marché constituent même, pour Mead, le modèle analogique des processus linguistiques et symboliques en général. Tout comme dans l'échange économique, qui consiste pour Mead dans le troc des excédents, et qui aurait pour effet l'incitation à la production, dans l'échange linguistique ou symbolique il y aurait appropriation de nouvelles significations et, comme effet, un accroissement et enrichissement de l'univers symbolique.

Ce modèle fourni par une économie de marché suppose, d'autre part, une différenciation ou stratification sociale fondée sur la rivalité et répondant à une logique de type fonctionnel. Mead reprend, en ce sens, le postulat d'origine organiciste - et dû à Spencer - suivant lequel la complexification de l'organisation sociale est la conséquence de la différenciation fonctionnelle. Le système capitaliste de classes reflète ainsi, en même temps, une inégalité fonctionnellement nécessaire et justifiée. Les processus de socialisation tels qu'envisagés par Mead constituent, en ce sens, des processus d'intégration à des systèmes de plus en plus complexes et fonctionnellement organisés. C'est pourquoi cette théorie de la socialisation a pu être intégrée rapidement dans les perspectives fonctionnalistes et systémistes de la sociologie académique contemporaine. À la différence de Max Weber, avec qui Mead partage le principe fondamental de l'action sociale comme principe paradigmatique, Mead ne réfléchit pas à la thématique du pouvoir et de la domination. C'est pourquoi est aussi absente de sa problématique la question de la violence sociale.

## **ANNEXE**

### *Bibliographie des œuvres de George H. Mead*

(Étant donné que l'essentiel de la production écrite de Mead consiste dans des articles, nous donnons ici la bibliographie complète des oeuvres de Mead.)

[Retour à la table des matières](#)

- 1894 « Die moderne Energetik in ihrer Bedeutung fur Erkenntniskritik », *Psychological Review*, 1, pp. 210-213.
- 1894 « Herr Lasswitz on Energy and Epistemology » *Psychological Review*, 1, pp. 172-175.
- 1895 « An Introduction to Comparative Psychology » *Psychological Review*, II, pp. 399-402.
- 1895 « A Theory of Emotions from the Physiological Standpoint », *Psychological Review*, II, pp. 162-164.
- 1896-1897 « Some Aspects of Greek Philosophy », *University of Chicago Record*, I, p.42.
- 1896-1897 « The Relation of Play to Education », *University of Chicago Record*, 1, pp. 140-145.
- 1899 « Psychology of Socialism », *American journal of Sociology*, V, pp. 404-412.
- 1899 « The Working Hypothesis in Social Reform », *American journal of Sociology*, V, pp. 367-371.
- 1900 « Suggestions toward a Theory of the Philosophical Disciplines », *Philosophical Review*, IX, pp. 1-17.

- 1903 « The Definition of the Psychical », *Decennial Publications. University of Chicago*, III, pp. 77-112.
- 1903-1904 « The Basis for a Parents' Association », *Elementary School Teacher*, IV, pp. 337-346.
- 1904 « Image or Sensation », *Journal of Philosophy*, I, pp. 604-607.
- 1904 « The Relations of Psychology and Philology », *Psychological Bulletin*, I, pp. 375-391.
- 1905 « Du rôle de l'individu dans le déterminisme social », et « Le problème du déterminisme, déterminisme biologique et déterminisme social », *Psychological Bulletin*, II, pp. 399-405.
- 1906 « The Teaching of Science in College », *Science*, XXIV, pp. 390-397.
- 1906 « The Imagination in Wundt's Treatment of Myth and Religion » *Psychological Bulletin*, III, pp. 393-399.
- 1906 « Science in the High School » -, *School Review*, XIV, pp. 237-249.
- 1907 « Editorial Notes », *School Review*, XV, p. 160 et p. 164.
- 1907 « The Newer Ideal of Peace », *American journal of Sociology*, XIII, pp. 121-128.
- 1907 « Concerning Animal Perception », *Psychological Review*, XIV, pp. 383-390.
- 1907 « The Relation of Imitation to the Theory of Animal Perception », *Psychological Bulletin*, IV, pp. 210-211.

- 1907-1908 « On the Educational Situation in the Chicago Public Schools », *City Club Bulletin*, I, pp. 131-138.
- 1907-1908 « Industrial Education and Trade Schools », *Elementary School Teacher*, VIII, pp. 402-406.
- 1907-1908 « Policy of the 'Elementary School Teacher' », *Elementary School Teacher*, VIII, pp. 281-284.
- 1908 « The Philosophical Basis of Ethics », *International Journal of Ethics*, XVIII, pp. 311-323.
- 1908 « The Social Settlement: Its Basis and Function », *University of Chicago Record*, XII, pp. 108-110.
- 1908 « Educational Aspects of Trade Schools », *Union Labor Advocate*, VIII, n° 7, pp. 19-20.
- 1908-1909 « Industrial Education and the Working Man and the School », *Elementary School Teacher*, IX, pp. 369-383.
- 1908-1909 « On the Problem of History in the Elementary School », *Elementary School Teacher*, IX, p. 433.
- 1908-1909 « Moral Training in the Schools », *Elementary School Teacher*, IX, pp.327-328.
- 1909 « Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology », *Psychological Bulletin*, VI, pp. 401-408.
- 1910 « What Social Objects Must Psychology Presuppose? », *Journal of Philosophy*, VII, pp. 174-80.
- 1910 « Social Consciousness and the Consciousness of Meaning », *Psychological Bulletin*, VII, pp. 397-405.
- 1910 « Psychology of Social Consciousness Implied in Instruction », *Science*, XXXI, pp. 688-693.

- 1911 « Social Value, a Study in Economic Theory », *Psychological Bulletin*, VIII, pp. 432-436.
- 1911 « Individualism: Four Lectures on the Significance of Consciousness for Social Relations », *Psychological Bulletin*, VIII, pp. 323-328.
- 1912 « Remarks on Labor Night », *City Club Bulletin*, V, pp. 214-215.
- 1912 « Exhibit of City Club Committee on Public Education », *City Club Bulletin*, V, p. 9.
- 1912 « The Mechanism of Social Consciousness », *Journal of Philosophy*, IX, pp. 401-406.
- 1912 *A Report on Vocational Training in Chicago and in Other Cities*, by a committee of the City Club, George H. Mead, Chairman. Chicago, City Club of Chicago, 315 pages. Reviewed by Judd, *Elementary School Teacher*, XIII, 1912-1913, pp. 248-249.
- 1913 « The Social Self », *Journal of Philosophy*, X, pp. 374-380.
- 1913-1914 « A Heckling School Board and an Educational Stateswoman », *Survey*, XXXI, pp. 443-444.
- 1914-1915 « The Psychological Bases of Internationalism », *Survey*, XXXIII, pp. 604-607.
- 1915 « Natural Rights and the Theory of the Political Institution », *Journal of Philosophy*, XII, pp. 141-155.
- 1915-1916 « Madison. The Passage of the University through the State Political Agitation of 1914; the Survey by W. H. Allen and His Staff and the Legislative Fight of 1915, with Indications these offer of the Place the State Univer-

- sity Holds in the Community », *Survey*, XXXV, pp. 349-351 et pp. 354-361.
- 1915-1916 « Smashing the Looking Glass. Rejoinder », *Survey*, XXXV, pp. 607 et 610.
- 1916-1917 « Professor Hoxie and the Community », *University of Chicago Magazine*, IX, pp. 114-117.
- 1917 *The Conscientious Objector*, Pamphlet n° 33, - Patriotism through Education Series », issued by National Security League, New York City.
- 1917 « Josiah Royce. A Personal Impression », *International Journal of Ethics*, XXVII, pp. 168-170.
- 1917 « Scientific Method and Individual Thinker », *Creative Intelligence*, New York, Henry Holt and Co., pp. 176-227.
- 1917 « Truancy and Non-Attendance in the Chicago Public Schools » *Survey*, XXXVIII, pp. 369-370.
- 1917-1918 « The Psychology of Punitive justice », *American journal of Sociology*, XXIII, pp. 577-602.
- 1920 « Retiring President's Address », *City Club Bulletin*, XIII, p.94.
- 1922 « A Behavioristic Account of the Signifiant Symbol », *Journal of Philosophy*, XIX, pp. 157-163.
- 1923 « Scientific Method and the Moral Sciences », *International Journal of Ethics*, XXXIII, pp. 229-247.
- 1924-1925 « The Genesis of the Self and Social Control », *International Journal of Ethics*, XXXV, pp. 251-277.

- 1926 « The Objective Reality of Perspectives », *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, pp. 75-85. Reprinted in *The Philosophy of the Present*, Chicago, 1932.
- 1926 « The Nature of Aesthetic Experience », *International Journal of Ethics*, XXXVI, pp. 382-392.
- 1929 « A Pragmatic Theory of Truth », *Studies in The Nature of Truth. University of California Publications in Philosophy*, XI, pp. 65-88.
- 1929 « The Nature of the Past », *Essays in Honor of John Dewey*, New York, Henry Holt and Co., pp. 235-242.
- 1929 « National-Mindedness and International-Mindedness », *International Journal of Ethics*, XXXIX, pp. 385-407.
- 1929 « Bishop Berkeley and His Message », *Journal of Philosophy*, XXVI, pp. 421-430.
- 1929-1930 « Cooley's Contribution to American Social Thought », *American Journal of Sociology*, XXXV, pp. 693-706.
- 1930 « The Philosophies of Royce, James and Dewey, in their American Setting », *International Journal of Ethics*, XL, pp. 211-231.
- 1930 *John Dewey: The Man and His Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, pp. 75-105.
- 1930 « Philanthropy from the Point of View of Ethics », *Intelligent Philanthropy*, edited by Faris, Lane and Dodd, Chicago, University of Chicago Press, pp. 133-148.
- 1931 « Dr. A. W. Moore's Philosophy », *University of Chicago Record*, N.S., XVII, pp. 47-49.

- 1932      *The Philosophy of the Present*, The Paul Carus Foundations Lectures, III, Chicago, Open Court Publication Co.
- 1934      *Mind, Self and Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist*, volume 1, Chicago, The University of Chicago Press, 401 pages, trad. franç., *L'esprit, le soi et la société*, PUF, Paris, 1963.
- 1935      « The Philosophy of John Dewey », *International Journal of Ethics*, XLVI, pp. 64-81.

*Source:* Mead, George Herbert, *Mind, Self and Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist*, volume 1, Chicago, The University of Chicago Press, 1934, pp. 390-392.

L'émergence de la sociologie

# QUATRIÈME OBSERVATION INTERMÉDIAIRE

## Littérature et sociologie

[Retour à la table des matières](#)

Au tout début de cet ouvrage nous avons signalé que l'émergence de la discipline sociologique ne signifie nullement qu'avec cette discipline prend forme, pour la première fois, une pensée du social mais, très exactement, une pensée du social à *prétention scientifique*. En effet, des questions portant sur la nature des phénomènes de la société ont préoccupé les êtres humains depuis bien longtemps, et si les réponses offertes à ces questions n'ont pas pris la forme de constructions de type hypothético-déductif, comme dans le cas des théories scientifiques, elles ne manquent pas pour autant de constituer des tentatives conceptuelles pour rendre compte de ces phénomènes. Bien entendu, nous visons en particulier ces constructions conceptuelles que sont les mythes et qui prennent forme dans les récits mythiques. On peut faire la même remarque par rapport aux sciences de la nature. Ce n'est certainement pas avec la science physique de Galilei et de Newton que débute une réflexion sur l'ordre du cosmos. Ici encore le mythe précède non seulement la science, mais aussi les conjectures préscientifiques qui ont déjà la forme de la théorie et de l'hypothèse scientifique - comme la théorie géocentrique de Ptolémée ou les hypothèses des alchimistes.

Mais quelles conditions doivent satisfaire une pensée pour être considérée « scientifique »? Dans le chapitre 4, nous nous sommes référés à deux composants essentiels de l'« esprit scientifique » tel qu'il se développe à l'époque moderne sous l'impulsion des nouvelles couches bourgeoises, à savoir le rationalisme et le matérialisme empiriste. Croyance dans le pouvoir de la raison humaine de découvrir la vérité, définition de la réalité comme réalité matérielle, soumise à une légalité et offerte à l'observation et, éventuellement, à l'expérimentation : voilà les deux composants majeurs de l'esprit scientifique. Ils impliquent d'autres, auxquels il est nécessaire de se référer pour mieux préciser la scientificité d'une pensée : en particulier l'objectivité et l'abstraction conceptuelle.

L'observation et l'expérimentation sont conçues, en science, comme des techniques destinées à garantir, sinon à produire l'objectivité de la connaissance. L'objectivité réfère ici à ce qui est indépendant du sujet : de ses intérêts, de ses goûts, de ses préjugés, bref de ce qui s'attache à la position particulière du sujet de la connaissance. En ce sens, elle s'oppose à une perspective subjective ou subjectiviste de la réalité. En ce sens aussi, l'objectivité scientifique vise l'universalité, ce qu'exprime justement la loi en tant qu'énoncé de régularités générales.

L'abstraction conceptuelle, ou l'usage de concepts abstraits (« gravitation », « gène », « force de travail », « aliénation », etc.) apparaît comme une exigence de la construction théorique, et celle-ci, à son tour, comme une pièce essentielle de la connaissance scientifique, car la théorie réunit dans des tous logiquement cohérents, c'est-à-dire dans des systèmes, des hypothèses générales à valeur explicative. Le produit *discursif* de cette forme de connaissance présente, bien entendu, une forme spécifique, adaptée aux caractéristiques fondamentales de la science : il s'agit de discours systématiques, comportant des concepts abstraits, et qui ne font aucune référence au sujet - encore moins à sa subjectivité. L'émergence d'une pensée du social à prétention scientifique a aussi impliqué, donc, l'émergence d'un discours sur le social caractérisé par la systématisation, l'usage de concepts abstraits, et l'absence de toute référence au sujet. Nous avons vu comment cette pensée du social à prétention scientifique émerge dans les socié-

tés capitalistes de l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle, et plus exactement dans leur phase industrielle.

Or, il est frappant de constater que le mode capitaliste de production de la socialité a aussi vu naître, et se développer jusqu'à devenir dominante dans sa phase industrielle, une forme discursive dont les traits s'opposent presque un à un à ceux qui caractérisent le discours scientifique : la forme romanesque. En effet, le roman est un *récit*, c'est-à-dire un discours narratif ayant, donc, une structure qui n'est pas celle d'un système théorique, n'utilisant pas de concepts abstraits et enfin, et surtout, se présentant comme le discours d'un sujet - que celui-ci soit l'acteur du roman ou son auteur. Les rapports entre forme romanesque et capitalisme ont fait, et continuent à faire l'objet de maintes analyses après les travaux liminaires de Georg Lukács et de son héritier théorique Lucien Goldmann (1913-1970). Ces analyses occupent une place centrale dans la sociologie de la littérature. Les rapports entre littérature romanesque et sociologie sont encore largement inexplorés. Nous ne ferons ici que quelques observations sur cette question pourtant très importante.

À la différence de l'épopée, qui est aussi un récit, une narration, mais qui raconte les exploits qui font d'une vie une vie exemplaire, celle du héros, le roman est la narration d'événements du quotidien, dont n'importe qui aurait pu être l'acteur : au héros se substitue, dans le roman, le personnage. En ce sens, on a pu dire que, tandis que dans l'épopée se produit une individualisation « par le haut » (le héros), dans le roman se produit une individualisation « par le bas » (l'individu quelconque). (Voir, à cet égard, *Surveiller et punir*, Michel Foucault, Gallimard, Paris, 1975.) La narration d'événements du quotidien qui se fait dans le roman prend alors deux orientations majeures, d'ailleurs parfois inextricablement entremêlées. La première orientation, qui définit le roman social, privilégie, comme son nom l'indique, l'examen du contexte social de l'action racontée. Dans la deuxième orientation, c'est plutôt l'examen des mécanismes psychologiques du personnage de l'action qui l'emporte, ce qui définit ainsi le roman psychologique. Or, le roman social développe toute sa force et sa richesse surtout à partir de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle en France notamment, mais aussi en Angleterre et en Allemagne, et aura

des représentants notables aux États-Unis dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

La question que soulève l'émergence du roman social lors de l'émergence même de la discipline sociologique porte sur les capacités respectives de la littérature et de la science d'appréhender les phénomènes sociaux et, en particulier, la nature de la société industrielle. Comme le signale Wolf Lepenies,

(...) depuis la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, une concurrence s'est développée entre une classe intellectuelle liée aux sciences sociales et une autre intelligentsia, littéraire, composée de critiques et d'auteurs, qui se disputaient le privilège d'interpréter correctement la société industrielle et d'offrir à l'homme d'aujourd'hui une sorte de théorie sur l'art de vivre. (...). Ce conflit révèle l'un des dilemmes de la sociologie qui, depuis ses origines, oscille entre le modèle des sciences de la nature et une approche herméneutique qui l'apparente à la littérature (Lepenies, Wolf, *Les trois cultures*, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1990, Avant-propos et p. 1).

Mais au XIX<sup>e</sup> siècle, ce n'est même pas une approche herméneutique de la société que préconise le roman social : le naturalisme du roman social français le rapproche, par son orientation matérialiste, d'une attitude de type scientifique. Dans la préface à la *Comédie humaine* écrite en 1842, Honoré de Balzac (1799-1850) réfère, entre autres, au grand seigneur de la science du XVIII<sup>e</sup> siècle qui était Buffon (1707-1788), auteur de *l'Histoire naturelle*. Et pour cause, car Balzac se propose, dans son roman célèbre, d'analyser les espèces sociales qui composaient la société française, tout comme Buffon, dans son oeuvre, analysait les espèces zoologiques. D'ailleurs, Balzac avait choisi comme premier titre pour son roman *Études sociales*, et ce n'est que par la suite qu'il retiendra celui de *Comédie humaine*. Chez Gustave Flaubert (1821-1880), le roman social exigera une attitude d'« impassibilité » du romancier pouvant le rapprocher d'un observateur objectif. Chez Émile Zola (1840-1902), enfin, apparaît même l'idée d'un « roman expérimental » et d'une « sociologie pratique » à l'oeuvre dans ses productions romanesques. (Zola, Émile, « Le roman expérimental », 1880, in (*Œuvres critiques*, Henri Mitterrand, édit., Paris, 1968).

Le roman social ne se développe pas seulement en France. En Angleterre, Charles Dickens (1812-1870), par exemple, s'insurge contre une vision purement économiciste de la société et décrit dans *Hard Times* (1854) les ravages de la société industrielle qui fait des êtres humains de simples machines. Plus tard, en Allemagne, Thomas Mann (1875-1955) présente l'écrivain comme celui à qui revient le rôle d'analyste critique de la société. Aux États-Unis, le roman social occupe une place centrale dans la production littéraire du premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle avec des œuvres aussi marquantes que celles de John Steinbeck (1902-1968) ou de John R. Dos Passos (1896-1970). À la période contemporaine, le roman latino-américain approfondit davantage l'analyse sociale, notamment dans le courant dit du « réalisme magique » - Gabriel Garcia Márquez (né en 1928).

Dans un article écrit en 1979, Daniel Bertaux soulève à nouveau le problème du rapport entre littérature et sociologie (Bertaux, Daniel, « Écrire la sociologie », *Social Science Information*, 1979, n° 1). Il y reprend l'ancienne polémique concernant la prétention de scientificité de la sociologie en rapportant même cette prétention à l'« illisibilité » du discours sociologique courant au fait qu'il n'a pas réussi, depuis son émergence en tant que discours sur le social, à intéresser un large public. Il écrit :

S'il est vrai que ni l'économie, ni la sociologie, ni l'anthropologie ne seront jamais, de par la nature même de leur objet, des *sciences*, alors il faut en tirer les conséquences : nous nous trompons de forme de discours.

Mais alors, quelle autre forme de discours la sociologie pourrait-elle se donner, qui soit plus proche des contenus qu'elle a à présenter? Non pas, répond Bertaux à cette question, celle de la littérature, car « à la dictature scientiste de l'objectivité, elle substitue la dictature littéraire de la subjectivité », mais une forme nouvelle, ni celle de l'art ni celle de la science, à construire encore et qui ne négligerait pas, bien au contraire, le récit.

Si nous nous sommes arrêtés plus particulièrement sur cette opinion, c'est parce qu'elle résume bien les enjeux d'une question déjà soulevée au XIX<sup>e</sup> siècle, et la difficulté que semble rencontrer encore

aujourd'hui sa solution. Entre la « dictature » de l'objectivité représentée par la science et celle de la subjectivité que représenterait la littérature, la sociologie, pense Bertaux, se devrait d'emprunter une voie médiane, se faufilant entre la science et l'art pour pouvoir ainsi saisir une dialectique qui ne serait propre qu'au social.

Mais à un projet aussi incertain que celui proposé par Bertaux, à un boiteux compromis entre objectivité et subjectivité, pourquoi ne pas préférer la féconde complémentarité des perspectives? L'art est une forme de connaissance, certes d'un autre genre que celui de la science, mais qui pour cela même enrichit autrement notre compréhension du monde. À la perspective objective, systématique et conceptuelle de la sociologie, le roman social ajoute l'indispensable perspective subjective, celle du vécu concret de l'agent social, soit-il représenté par l'auteur ou par le personnage. D'ailleurs, si la littérature est marquée par une approche « subjectiviste », elle ne s'y réduit aucunement, le romancier faisant parfois des enquêtes aussi rigoureusement objectives que celle d'un scientifique. De son côté, si la science se définit par son approche objectiviste, elle ne s'y réduit nullement, comme le montre bien aujourd'hui, en sciences sociales, le recours aux récits de vie, par exemple.

La multiplicité discursive dans laquelle se reflète la multiplicité des perspectives ne conspire pas contre la compréhension des phénomènes, bien au contraire, elle la rend plus totalisante. Dans le cas particulier des phénomènes du monde social, l'apport de la littérature est, sans doute, incontournable.

L'émergence de la sociologie

## Chapitre 12

---

### Conclusion

#### La sociologie du XIX<sup>e</sup> siècle à la fin du XX<sup>e</sup> siècle

[Retour à la table des matières](#)

Quel bilan porter sur ces réflexions sur le social qui, dorénavant dans un discours systématique, objectif, conceptuel, émergent et se développent à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle dans le cœur du capitalisme? Deux perspectives peuvent guider un tel bilan. D'une part, nous pouvons nous questionner sur l'importance, pour la *sociologie* d'aujourd'hui, des concepts, méthodologies et perspectives élaborés par cette réflexion. D'autre part, nous pouvons essayer de vérifier la pertinence ou l'intérêt des théories et des hypothèses formulées par cette réflexion pour la compréhension de la *société* d'aujourd'hui, des formes et des phénomènes de socialité qui marquent cette fin du XX<sup>e</sup> siècle.

Nous ne nous arrêterons pas sur la première perspective. Dans le chapitre 5, nous avons présenté le parcours que suivent au XX<sup>e</sup> siècle les paradigmes sociologiques élaborés lors de l'émergence même de la sociologie comme science. Bien que tracé d'une manière schématique, ce parcours montre que la sociologie du XX<sup>e</sup> siècle est l'héritière directe de ces constructions paradigmatiques. Même dans l'éclatement

de ses sociologies « spéciales » - phénomène qui paraît caractériser aujourd'hui l'état de la réflexion sociologique (sociologies économique, politique, de l'art, du corps, de la déviance, de la famille, de la condition féminine, etc.) -, concepts, hypothèses, perspectives, retrouvent dans plusieurs cas leur origine chez les « pères fondateurs » de la sociologie. D'ailleurs, le conflit paradigmatique qui marque l'émergence de la discipline, loin d'avoir vu sa résolution un siècle plus tard, accompagne toujours la pratique de la sociologie. On pourrait même dire qu'il s'est plutôt approfondi un siècle plus tard, des courants comme celui de l'ethnométhodologie ou de la sociologie phénoménologique constituant, par exemple, des réactions virulentes au systémisme cybernétique dans lequel débouche, avec Parsons, l'organicisme fonctionnaliste.

Nous placerons donc cette conclusion sur la deuxième perspective, à savoir celle susceptible de nous offrir un bilan de l'apport de la sociologie du XIX<sup>e</sup> siècle dans la compréhension des phénomènes de socialité de cette fin du XX<sup>e</sup> siècle. Dans ce dessein, nous esquisserons six problématiques qui trouvent leur formulation originale chez les « pères fondateurs » de la sociologie, mais qui s'avèrent d'une importance majeure, sinon décisive de nos jours. Ces problématiques, nous pouvons les résumer dans les thèmes suivants : Comte et le scientisme, Spencer et le libéralisme, Marx et le socialisme, Durkheim et l'anomie, Weber et la rationalité, enfin Mead et la communication.

### *Comte et le scientisme*

[Retour à la table des matières](#)

Comme nous l'avons vu, pour Comte l'évolution de l'humanité peut se mesurer à l'évolution des idées. Le progrès n'est alors autre chose que l'accroissement de la culture intellectuelle. En ce sens, Comte hérite d'une thèse majeure du mouvement de l'Illustration, mais la manière dont il reformule cette thèse et le système dans lequel il l'intègre modifient radicalement sa signification.

Dans le mouvement idéologique de l'Illustration, en effet, la thèse du progrès de l'humanité comme progrès intellectuel était inscrite directement dans le rationalisme, c'est-à-dire qu'elle manifestait, à sa manière, l'importance décisive accordée à la raison humaine dans la recherche de la vérité et dans la conduite des affaires humaines. En ce sens, il s'agissait d'une thèse révolutionnaire par rapport à l'« obscurantisme » théologique des sociétés de type féodal ou « traditionnel ». Chez Comte, nous l'avons vu, elle sert aussi de fondement critique de l'ordre social ancien mais, en vertu d'une définition « positiviste » de la raison, la thèse débouchera sur la première formulation d'une idéologie à proprement parler « scientiste ». Or, c'est cette idéologie qui semble constituer, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, une composante majeure de l'univers idéologique des sociétés du capitalisme « avancé ».

C'est dans la conception de la science, et du rôle de la science dans la société, que se définit très exactement le scientisme. C'est Comte qui, pour la première fois, élabore d'une manière achevée une telle conception. Quant à la science, rappelons-le, Comte la conçoit comme une activité destinée *exclusivement à constater ce qui est, l'être des choses étant, par ailleurs, immuable*. Il en découle non seulement que l'observation - et, surtout dans le cas de la science sociale, la comparaison des observations - est la seule méthode acceptable pour la science mais aussi, et surtout, que la science, en s'attaquant aux seuls *faits* - à ce qui est donné (par l'observation) -, doit s'abstenir de questionner le pourquoi des faits et encore moins les évaluer. Si à cela s'ajoute l'idée suivant laquelle « le véritable esprit » du positivisme s'exprime dans « le dogme général de l'invariabilité des lois naturelles » - comme l'affirme Comte dans le *Discours sur l'esprit positif* -, le rôle social de la science ne peut alors consister que dans la découverte d'un « ordre » social « naturel » et invariable auquel les individus doivent, par force, se plier. En résumé, le scientisme s'exprime ainsi dans la conception suivant laquelle la science doit découvrir et se conformer à ce qui est et, par voie d'implication, que les individus doivent se conformer à ce que la science découvre comme étant ce qui est invariable et, donc, inévitable. Ce que le scientisme élimine ainsi radicalement c'est toute attitude critique face à la réalité sociale au nom d'une inexorabilité de l'ordre social assimilé à l'ordre de la nature. Il

s'ensuit une « sage » résignation que Comte lui-même déduit de cette prémisse :

Il ne peut, évidemment, écrit-il dans son *Cours de philosophie positive*, exister de vraie résignation, c'est-à-dire de disposition permanente à supporter avec constance et sans aucun espoir de compensation quelconque, des maux inévitables, que par suite d'un profond sentiment des lois invariables qui régissent tous les divers genres de phénomènes naturels.

Mais il en découle aussi la place centrale que l'homme de science « positiviste » se doit d'occuper dans la société, à savoir, pour reprendre encore les termes mêmes de Comte, « transformer l'agitation politique en mouvement philosophique », afin de supprimer « les tendances purement critiques incompatibles avec toute saine conception historique ». Car, ajoute-t-il, la politique positive est la « seule capable de faire habituellement sentir aux peuples que (...) aucun changement politique ne saurait offrir une importance vraiment capitale » (*Discours sur l'esprit positif*).

Dans les sociétés dites du capitalisme « avancé », le scientisme semble bien être devenu une composante essentielle de l'ordre social. Les phénomènes sociaux et, en particulier, les phénomènes économiques, sont appréhendés comme des phénomènes « naturels », dont l'inexorabilité présente la même forme que celle exprimée dans les lois de la nature physique. Crises économiques, disparités sociales, polarisation des richesses et des privilèges, inégalité systématiquement croissante entre pays « avancés » et pays « sous-développés », intolérances raciales, religieuses, ethniques, les discours médiatiques présentent ces phénomènes comme des « événements », des « accidents », bref des « données » auxquelles les individus sont censés se conformer ou s'adapter tant bien que mal. Les scientifiques, de leur côté, s'attachent à construire des « modèles » à fonction explicative fondés sur l'idée de régularités immuables parce qu'échappant, par définition, à toute tentative de transformation. Ainsi, la science est vouée à approfondir sans cesse la connaissance du monde social tout en se retrouvant systématiquement incapable de prévoir et, encore moins, de maîtriser les événements, comme le montre d'une manière éclatante la science économique moderne.

C'est pourtant dans cette tâche que la science trouve sa légitimation et, d'un autre côté, qu'elle fournit une légitimation aux décisions politiques. Car le scientisme va main dans la main avec le « technocratie », c'est-à-dire avec l'idéologie suivant laquelle les décisions qui affectent le destin des individus et des communautés doivent être réservées aux techniciens éclairés par la connaissance (scientifique). Ainsi, comme le signale le philosophe et sociologue allemand Jürgen Habermas, la technique et la science sont devenues l'idéologie typique des sociétés du capitalisme « avancé ». Il en découle une restriction de plus en plus considérable des formes démocratiques de prise de décision, le jugement des techniciens se substituant de plus en plus à la volonté des citoyens.

### *Spencer et le libéralisme*

[Retour à la table des matières](#)

Le libéralisme en tant que doctrine ou idéologie n'est pas une création du XIX<sup>e</sup> siècle : il s'est constitué à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et, comme dans le cas de bien d'autres doctrines ou idéologies, on peut retracer avant encore les origines de ses thèses les plus importantes. La contribution de Herbert Spencer au mouvement libéral a consisté dans l'articulation de ces thèses à une conception évolutionniste des sociétés. Cette articulation a ainsi permis, d'une part, de légitimer l'ordre libéral capitaliste comme étant la forme dernière et supérieure de l'évolution sociale, d'autre part, d'offrir une solution individualiste et démocratique dans le cadre d'un paradigme organiciste de la société. Nous reviendrons à ces deux thèmes que nous avons traités dans le chapitre consacré à la pensée de Spencer, mais maintenant pour explorer leurs conséquences à la lumière de l'évolution ultérieure des sociétés capitalistes, en particulier des sociétés du capitalisme « avancé ».

Pour Spencer, les sociétés « industrielles » se distinguent radicalement des vieilles sociétés militaires - ou religieuses-militaires - par le déplacement décisif qui se produit dans la position des institutions fonctionnelles fondamentales : tandis que dans les sociétés militaires les institutions de régulation sociale et de défense occupent la position

sociale dominante, dans les sociétés industrielles ce sont les institutions liées à la subsistance et à la distribution (industrie et commerce) qui occupent cette place. D'où, selon Spencer, la substitution de la coopération à la compulsion, et la nécessaire réduction de l'activité de l'État, institution régulatrice fondamentale. Le « principe de non-interférence » de l'État (du politique) dans les activités économiques (industrie et commerce) exprime sous la forme d'une règle cette conception des sociétés modernes.

Mais ce déplacement des activités sociales dominantes vers les activités économiques implique, dans le cadre des sociétés capitalistes, le principe individualiste. D'autre part, la restriction radicale des fonctions régulatrices de l'État suppose la démocratie. En effet, dans le cadre d'un système de type capitaliste, c'est l'initiative individuelle qui constitue le moteur des activités économiques et, à leur tour, ce sont les activités économiques qui réalisent l'individualité de l'individu, ce qui le distingue par rapport aux autres (ses qualités, ses mérites). À la base de cette initiative économique et, par là, de cette individualité, se trouve, comme le postule l'économie politique classique, l'égoïsme en tant que recherche purement individuelle de la gratification personnelle. Cette idée suivant laquelle l'être humain est un être essentiellement hédoniste et égoïste est, en effet, un thème central de la conception libérale. La propriété privée apparaît, bien entendu, comme condition *sine qua non* de l'initiative économique, voire de la réalisation de la nature humaine elle-même.

Dans cette conception, l'espace économique apparaît, à son tour, comme un champ de compétition ou de concurrence entre des sujets égoïstes. Cet espace économique, qui est le *marché*, suppose l'égalité principielle des individus conçue comme égalité des chances, comme égalité devant la loi, bref comme égalité formelle de compétition. D'autre part, il suppose, comme l'exprime Spencer, la « dispersion de la conscience » dans tous les individus. Les deux présupposés du marché définissent ainsi le principe démocratique libéral. D'un autre point de vue, le marché, en tant qu'institution économique fondamentale, représente et condense les propriétés d'un ordre social libéral : individualisme, démocratie, compétitivité, productivité, hédonisme, propriété privée. C'est cet ordre social libéral et son institution économique fondamentale, le marché, qui constituent, en cette fin du XX<sup>e</sup> siècle, la

deuxième composante idéologique des sociétés du capitalisme « avancé ».

Cette idéologie est venue acquérir une singulière puissance persuasive avec l'effondrement des régimes politiques de l'Union des républiques socialistes soviétique et des pays de l'est de l'Europe, fondés sur l'étatisation de la propriété, la planification centrale de la production, et les mécanismes de distribution de type non compétitif. L'échec de cette forme d'organisation économique, en compétition avec les formes d'organisation capitaliste, fait actuellement du marché, autant à l'est qu'à l'ouest, non seulement l'unique voie d'organisation économique, mais encore un modèle d'organisation sociale. Pourtant, l'analyse du fonctionnement des économies de marché dévoile de plus en plus nombre d'effets pervers de ce type d'organisation économique. Deux de ces effets pervers sont notamment à retenir, l'un s'exerçant par rapport à la nature, l'autre par rapport à la société elle-même.

Si la compétitivité, comme mécanisme économique fondamental d'une économie de marché, provoque une croissance toujours plus accélérée de la productivité grâce, notamment, au couplage de la science avec la technique, elle provoque aussi, et dans des proportions identiques, une croissance toujours plus accélérée de l'utilisation des ressources naturelles. Or, tandis que la science et la technique peuvent, ne serait-ce qu'en principe, se développer sans fin, les ressources naturelles sont, par contre, limitées. La conscience « écologique » contemporaine n'est que la reconnaissance de la vulnérabilité de la nature face à une croissance exponentielle de l'utilisation économique de celle-ci, et ce, dans le cadre d'un système qui n'admet pas, par principe, la planification et, encore moins, la fixation des limites à cette utilisation des ressources naturelles. En d'autres termes, il y a incompatibilité radicale entre la dynamique propre à une économie libérale de marché développée ou « avancée », et les exigences qu'impose de plus en plus la préservation de l'équilibre écologique.

Le deuxième effet pervers s'exerce sur la société elle-même sous la forme de polarisation sociale croissante dans la distribution des biens et des services et, par conséquent aussi, des chances. En effet, dans une économie libérale de marché développée ou « avancée », la probabilité de triompher dans la compétition demande de plus en plus la

possession de ressources - et, parmi elles, tout d'abord, d'un capital -, lesquelles se trouvent déjà inégalement distribuées, ne serait-ce que comme conséquence des résultats de la compétition antérieure. Il en résulte un processus systématique de concentration des biens, des services et, en général, des ressources d'un côté, c'est-à-dire dans une fraction de plus en plus réduite de la société, avec, parallèlement, d'un autre côté, un processus systématique de dépossession et d'appauvrissement dans une fraction de plus en plus large de la société. Cette polarisation a déjà atteint des proportions particulièrement graves au niveau du marché mondial (polarisation « Nord-Sud »), mais elle s'est aussi de plus en plus approfondie au sein même des sociétés capitalistes « avancées ». Ainsi, par exemple, aux États-Unis, selon les statistiques officielles, 1 % des ménages possédaient, en 1989, 37 % du patrimoine - contre 31 % en 1983 -, c'est-à-dire plus que 90 % des ménages inférieurs, qui ne possédaient que 31 % du patrimoine. En d'autres termes, en 1989, 834 000 ménages possédaient 5 700 milliards de dollars, tandis que 75 600 000 de ménages se distribuaient 4 800 milliards de dollars. Dans une telle distribution de la richesse, l'égalité de compétition, principe du libéralisme, a cessé, bien entendu, d'être un principe réel.

### *Marx et le socialisme*

[Retour à la table des matières](#)

Tout comme Spencer ne se trouve pas à l'origine de l'idéologie libérale, Marx ne se trouve pas à l'origine des thèses socialistes. Mais, à la différence de Spencer, c'est à Marx que revient le mérite d'avoir articulé ces thèses dans un système autrement consistant et, en plus, d'avoir fourni à ce système un puissant fondement scientifique, notamment par les analyses développées dans le *Capital*. Aux variantes « utopiques » du socialisme français (Saint-Simon, Blanc et, surtout, Fourier), Marx et Engels proposent donc de substituer un socialisme scientifiquement fondé.

Le socialisme d'inspiration marxiste devient au XX<sup>e</sup> siècle une force historique décisive, d'abord en tant qu'idéologie de larges sec-

teurs du mouvement ouvrier, et plus tard aussi d'une bonne partie des mouvements nationalistes du « tiers-monde ». En fait, l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle n'est, pour l'essentiel, qu'une histoire de la lutte idéologique, politique et économique entre les modèles d'organisation sociale représentés par l'idéologie libérale et par l'idéologie socialiste, notamment d'inspiration marxiste. Cette lutte connaît, à la fin de ce siècle, sinon un terme, au moins un premier et fondamental dénouement avec l'échec des tentatives entreprises au nom du modèle socialiste d'inspiration marxiste. Face à cet échec, qui par son ampleur semble devoir mettre en doute les fondements mêmes des doctrines socialistes - y compris la vision de l'être humain qui les sous-tend -, deux sortes d'explication peuvent être avancées. La première considère l'échec de ces expériences comme la preuve empirique de réfutation du modèle socialiste. Cette explication suppose donc que ces expériences ont consisté dans l'application véritable du modèle socialiste. La deuxième explication, par contre, considère que ces expériences n'ont pas constitué de véritables réalisations du modèle socialiste et, par conséquent, que leurs échecs ne constituent pas des réfutations de ce modèle. L'explication de l'échec de ces expériences passe ainsi donc par une analyse des « déformations » qu'aurait subi le modèle dans ses réalisations concrètes.

Il est tout à fait fondamental dans l'explication de ces phénomènes d'échec de tenir compte du fait que ces échecs sont, d'abord, sinon essentiellement, d'ordre économique : le système du « socialisme réel » s'est révélé incapable de rattraper et de dépasser les taux de productivité des pays du capitalisme « avancé ». En même temps, et comme une conséquence de cette impossibilité, les modèles de consommation du capitalisme avancé, devenus des modèles universels de consommation, ont collaboré à fissurer davantage la structure idéologique des pays du « socialisme réel ». La perte de légitimité des fractions détenant le pouvoir politique s'est aussi, dans le même mouvement, accentuée, ouvrant alors la place à une réintroduction du modèle politique de démocratie de type libéral, et d'économie de marché. Au début des années 1990, le « centre » du système du « socialisme réel » se désagrège et bascule finalement dans le camp économique et politique du capitalisme.

Les tenants de la première forme d'explication de cet échec avancent l'argument suivant lequel le développement économique exige l'initiative individuelle, la libre compétition et, bien entendu, la propriété privée. Dans la mesure où la doctrine socialiste remplace l'initiative individuelle par la décision collective ou de l'État, la libre compétition par la planification, et restreint la propriété privée à une forme non économique de propriété (biens destinés exclusivement à l'usage personnel), cette doctrine irait directement à l'encontre des préalables mêmes du développement économique, ce que viendrait justement confirmer l'échec économique enregistré par le « socialisme réel », considéré dès lors le seul socialisme possible.

Les tenants de la deuxième forme d'explication trouvent la cause de cet échec économique plutôt dans les formes politiques d'organisation. Ils considèrent, en effet, que le « socialisme réel » n'était pas réellement un socialisme dans la mesure même où, à l'inverse de la définition du socialisme des doctrinaires du XIX<sup>e</sup> siècle, et en particulier de Marx, les pays du « socialisme réel » ne constituaient pas de libres associations de producteurs, mais des régimes contrôlés par des fractions ou des élites bureaucratiques. La substitution de la décision bureaucratique à une décision collective librement formée, d'une planification imposée à une planification populaire, enfin des formes étatiques de propriété à des formes réellement collectives ne pouvait, à longue échéance tout au moins, que conduire à l'échec économique. Il est clair que l'« avantage » de cette forme d'explication consiste dans la préservation du modèle socialiste de société. Mais il est clair aussi que son « désavantage » consiste dans la préservation d'un pur modèle, dont rien ne semble dorénavant pouvoir garantir qu'il échappe à l'utopie. Par là, c'est la prétention même de Marx et d'Engels d'avoir fourni une base « scientifique » à ce modèle que l'on peut mettre en question.

Mais une telle mise en question ne serait pas recevable. En effet, le modèle de socialisme de Marx et d'Engels -ainsi, d'ailleurs, que de tous les doctrinaires socialistes du XIX<sup>e</sup> siècle -, est conçu comme modèle applicable dans des sociétés qui ont atteint un développement supérieur des forces productives. Le texte célèbre du *Manifeste communiste* de Marx et d'Engels se fonde justement sur l'idée suivant laquelle c'est à la bourgeoisie et au capitalisme que revient la tâche his-

torique d'avoir « créé des énergies productives plus grandioses et colossales que toutes celles créées par l'ensemble des générations passées » et d'avoir ainsi produit les conditions économiques et sociales d'une société supérieure, la société socialiste. Mais contre les prévisions de Marx, les expériences historiques inspirées du modèle socialiste n'ont pas vu la lumière dans les pays avancés du capitalisme, au contraire, et de plus en plus, elles se sont déplacées vers la « périphérie » du système capitaliste, vers les pays les moins développés du point de vue économique. Au lieu de consister dans une plus juste répartition de la richesse sociale, le socialisme réel n'a rencontré comme problème que celui d'une plus juste distribution de la rareté. Dans ces conditions, l'objectif d'une accumulation contraignante du capital social (industrialisation et collectivisation agraire forcées), avec ses conséquences (disciplinarisation de la force de travail, bureaucratisation des décisions, régimentation de la vie sociale, etc.), s'est substitué à l'objectif à proprement parler socialiste d'une communauté de producteurs auxquels reviendrait, en fonction de leurs besoins, la richesse sociale. Ainsi donc, et à l'encontre de la prévision de Marx, les conditions « subjectives » (adhésion à un modèle socialiste) se sont produites en l'absence de conditions « objectives » (développement supérieur des forces productives). Demeure ouverte la question de savoir s'il s'agit d'une pure conjoncture historique, ou d'une expression de la loi historique du développement inégal. En d'autres termes, reste à savoir si les expériences du « socialisme réel » constituent des phénomènes « pervers » par rapport aux prévisions de la théorie ou si, bien au contraire, elles font partie d'une dialectique historique imposant une correction et un raffinement des modèles théoriques.

## *Durkheim et l'anomie*

[Retour à la table des matières](#)

Durkheim, rappelons-le, voit dans l'anomie, c'est-à-dire dans l'absence de normes, ou même dans le simple affaiblissement du système normatif social, le danger qui guette les sociétés « industrielles » modernes. À la forme d'intégration « par le haut », c'est-à-dire par le système normatif, qui caractériserait les sociétés « primitives », voire pré-industrielles, la complémentarité créée par la division du travail constituerait, dans les sociétés industrielles modernes, le mécanisme décisif de l'intégration sociale. Pourtant, à la différence des conceptions de l'économie classique reprises intégralement par le libéralisme, et qui postulent une mystérieuse harmonie qui articulerait, dans et grâce au marché, les intérêts égoïstes des individus en compétition, Durkheim ne croit pas que l'harmonie sociale, l'intégration sociale, puisse être la conséquence nécessaire, non voulue mais acquise, des intérêts purement individuels, égoïstes, que suscite la division du travail. Si la division du travail est un « fait moral » pour Durkheim dans la mesure où elle substitue la coopération objective à la lutte darwinienne pour la survie, elle est une condition nécessaire, mais non pas suffisante de l'intégration sociale.

En effet, pour Durkheim, une société ne peut pas être réglée par le seul mécanisme de la division du travail social, et elle ne pourrait pas trouver son harmonie dans et grâce à la seule dynamique du marché : il lui faut une « conscience sociale », un ensemble de règles et de normes communes acceptées, reconnues, respectées par tous les membres de la société. « Il est aisé de comprendre, écrit Durkheim, que, dans une organisation sociale quelconque, si habilement aménagée qu'elle soit, les fonctions économiques ne peuvent concourir harmonieusement et se maintenir dans un état d'équilibre que si elles sont soumises à des forces morales qui les dépassent, les contiennent et les règlent. » Or, le danger des sociétés industrielles modernes est celui d'un individualisme égoïste et anémique.

Durkheim, rappelons-le aussi, raccorde l'individualisme et l'égoïsme à la nature même de l'être humain. Sujet à des appétits insatiables, l'être humain, à moins qu'une force morale extérieure limite ses appétits, voudra toujours plus qu'il n'a, et sera toujours déçu par ce qu'il trouvera. Les symptômes d'une telle situation d'absence de forces morales, et de déception, insatisfaction ou frustration chez les individus, est pour Durkheim « l'état de dérèglement, d'effervescence, d'agitation maniaque » dans lequel se trouve la société industrielle moderne. Dans l'ancienne société, « la religion apprenait aux humbles à se contenter de la condition qui leur était faite ». « De même le pouvoir temporel, ajoute Durkheim, précisément parce qu'il tenait sous sa dépendance les fonctions économiques, les contenait et les limitait. » Le problème se pose ainsi pour le sociologue de « chercher par la science quels sont les freins moraux qui peuvent réglementer la vie économique et, par cette réglementation, contenir les égoïsmes » (*Cours sur le socialisme*).

Durkheim qualifie d'anomie, de manque de normes, une situation sociale qui se caractérise, en fait, par le conflit *normatif*. Dans la société française dans laquelle vit et réfléchit Durkheim, le mouvement socialiste, nous l'avons vu, loin d'avoir été détruit lors de l'écrasement de la Commune de Paris, développe des organisations syndicales et politiques d'une singulière ampleur. C'est aussi, et à la même époque, le cas de l'Allemagne et de la Russie tsariste. L'« état de dérèglement, d'effervescence, d'agitation maniaque » auquel se réfère Durkheim, loin donc de correspondre à une absence de forces morales, correspond à une lutte entre forces « morales » antagonistes portées par des classes sociales antagonistes. C'est pourquoi la tentative de Durkheim de présenter la « question sociale » comme une question d'absence de moralité sociale, ou de relâchement de cette moralité comporte un effet idéologique de déformation ou d'occultation.

Est-ce à dire que la problématique durkheimienne de l'anomie perd par là même toute valeur explicative? En cette fin du XX<sup>e</sup> siècle, nombre de symptômes semblent bel et bien pointer vers un phénomène d'anomie au sens durkheimien strict du terme, c'est-à-dire au sens d'une perte ou d'un relâchement de « forces morales » susceptibles d'assurer l'intégration sociale des individus, voire de cimenter, dans une communauté de sentiments et de projets, l'existence d'un

groupe social. En effet, l'universalisation des mécanismes du marché comme seuls mécanismes de régulation économique, tant au niveau de la production qu'au niveau de la consommation, exacerbe la compétition et porte à son paroxysme la primauté des intérêts individualistes et égoïstes. Si cet individualisme et cet égoïsme ne sont pas à chercher dans la nature humaine, comme le postulait Durkheim, mais bel et bien dans la manière dont une forme sociale et économique « façonne » les êtres humains, d'un autre côté il est bien vrai, comme le voyait Durkheim, que l'économie, livrée à elle-même, ne peut nullement garantir l'intégration sociale, encore moins, pourrions-nous ajouter, lorsqu'il s'agit d'une économie qui rejette, par principe, l'introduction de toute considération sociale, comme c'est le cas de l'économie de marché.

Mais dans une telle situation, le risque insupportable d'anomie produit ses propres solutions. L'anomie, en effet, n'entraîne pas seulement la désintégration sociale, elle entraîne aussi la désintégration de l'individu lui-même. L'idée durkheimienne d'une forme de suicide anémique pointe vers les conséquences d'un problème social sur l'individu. C'est pourquoi les individus et les groupes tendent, dans des situations de risque anémique, à élaborer des solutions *ad hoc*, c'est-à-dire destinées expressément - quoique non consciemment - à combattre ce risque. La montée de sectarismes et de fondamentalismes religieux, l'exacerbation de sentiments ethnocentriques et racistes fondés sur des idéologies tribales ou ethniques, la résurgence de mouvements nationalistes prônant l'exclusion, voire l'extermination de l'autre, bref ces phénomènes qui sont venus caractériser cette fin de siècle, ne peuvent être examinés que comme des solutions *ad hoc* à des phénomènes insupportables d'anomie provoqués par l'universalisation des rapports marchands, certes, dans le contexte de l'échec d'un projet socialiste de transformation sociale.

## *Weber et la rationalité*

[Retour à la table des matières](#)

Dans la perspective de Weber, on s'en souvient, le capitalisme n'est pas défini par la seule quête du profit mais, plus exactement, par une quête *rationnelle* du profit. La rationalité qui se développe avec le capitalisme n'est pas, pour Weber, *la* rationalité, mais une de ses formes : la rationalité par rapport à un but (ou par finalité), (*zweckrational*). Les comportements orientés par cette forme de rationalité se caractérisent par le fait que l'agent, une fois le but ou la finalité posé, choisit les moyens les plus appropriés - à la lumière de ses meilleures connaissances - pour atteindre ce but ou réaliser cette finalité. Cette forme de rationalité privilégie donc le moment du choix des moyens, des instruments, plutôt que celui du choix de la finalité : c'est pourquoi elle est aussi appelée rationalité « instrumentale ».

Pour Weber, on s'en souvient encore, parallèlement à l'élargissement en extension et en profondeur du capitalisme, s'élargit aussi le domaine d'application de la rationalité instrumentale. Celle-ci finit ainsi par s'étendre à l'ensemble des activités humaines. Dans la mesure où chaque progrès dans l'élargissement de cette forme de rationalité signifie un progrès dans l'instrumentalisation du monde, les individus autant que les choses deviennent alors de simples instruments dans un calcul stratégique objectif, et, dans cette mesure aussi se produit une déshumanisation du monde - ce que, dans la tradition marxiste, on appellera une « aliénation » ou une « réification ».

Nous avons signalé, lors de notre analyse des grands thèmes de l'œuvre de Weber, que cette problématique de la rationalisation instrumentale du monde qui se produirait à l'époque moderne est reprise et développée notamment par l'importante école sociologique et philosophique connue comme l'École de Francfort. Si le rapport entre capitalisme, rationalisation instrumentale du monde et aliénation ou réification est, pour la première fois, examiné en profondeur par Georg Lukács dans son ouvrage liminaire *Histoire et conscience de classe*

(1921), cet examen se poursuit notamment dans l'œuvre de Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse et, de nos jours, Jürgen Habermas. Nous ne pouvons pas retracer ici les avatars de cette problématique. Signalons seulement que, chez Horkheimer, elle aboutit à faire de la rationalité instrumentale et, donc, de la déshumanisation du monde, un destin inéluctable. Comme l'écrit Horkheimer lui-même :

Si aucune catastrophe ne vient anéantir toute vie, ce qui nous attend au bout du compte, c'est une société totalement administrée, fonctionnant de façon grandiose, société dans laquelle l'individu particulier peut certes vivre sans souci matériel, mais où il ne possède plus aucune signification. (*Théorie critique*, 1970).

En quelque sorte à l'autre extrême, tout en reconnaissant le phénomène de « colonisation du monde vécu » par la rationalité instrumentale, Habermas trouve dans une autre forme de rationalité, la rationalité « communicationnelle » propre justement au « monde vécu », le monde de la vie quotidienne, ne serait-ce que les principes d'une résistance à l'emprise moderne de la rationalité instrumentale.

(...) les indications et les remarques à ce sujet, écrit Habermas dans son dernier grand ouvrage *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), montrent la sphère privée et l'espace public dans l'éclairage d'un monde vécu rationalisé, où des impératifs du système (N.B. : instrumentalement rationalisé) *se heurtent violemment* à des structures communicationnelles résistantes (souligné par J. Habermas).

C'est dire que la problématique weberienne de la rationalisation instrumentale du monde, inaugurée par, ou avec le capitalisme, continue à être une problématique cruciale dans l'interprétation des phénomènes contemporains. Trois perspectives se laissent aujourd'hui dégager de l'histoire de cette problématique. La première, qui trouve probablement son origine chez Weber lui-même, mais que représentent bien les théories de Adorno et, spécialement, de Horkheimer, lie la rationalisation aliénante du monde à l'industrialisation, voire même à la manière dont l'Occident a défini ses rapports avec le monde. La deuxième perspective, marxiste, rapporte la rationalité instrumentale non pas au phénomène économique de l'industrialisation, mais au phénomène social de l'organisation capitaliste - c'est-à-dire, non pas à

la forme des forces productives, mais à la forme des rapports sociaux de production. La troisième perspective, qui est celle de Habermas, conçoit la rationalité instrumentale comme une forme nécessaire de rationalité lorsqu'elle s'applique au domaine économique - la dimension du travail en tant que dimension du rapport de l'être humain avec la nature -, le domaine des rapports sociaux étant redevable d'une autre forme de rationalité, celle-ci « communicationnelle ». Dans cette perspective, il s'agirait non pas de supprimer la rationalité instrumentale, mais de la contenir dans les limites de son domaine propre. S'ensuivent, bien entendu, de ces perspectives différentes, des projets *politiques* différents. Ils partagent tous, cependant, le diagnostic d'une « modernité » envahie par l'aliénation et la déshumanisation des rapports sociaux.

### *Mead et la communication*

[Retour à la table des matières](#)

Une des contributions majeures de Mead à la pensée sociologique est, nous l'avons vu, sa théorie de la formation sociale du soi et du rôle décisif de la communication symbolique, autant dans la formation du soi de l'individu que dans les interactions humaines. D'une part, en effet, l'individu humain ne devient « personne » que dans et par cette forme supérieure de communication qu'est la communication par symboles, d'autre part la société humaine elle-même, la forme de socialité propre aux êtres humains, ce en quoi consiste à proprement parler leur humanité, se présente comme société, comme socialité, comme humanité structurée par la communication - et par la seule communication. On peut reprocher à cette manière de concevoir la société son idéalisme. C'est le reproche que lui adresse, par exemple, Habermas :

La reproduction matérielle de la société, l'assurance de son existence physique durable vers le dehors et le dedans, sont absentes de l'image (de Mead, R.M.) d'une société comprise comme monde vécu structurée par la communication. (Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* Tome II, p. 124).

Il n'en demeure pas moins que, reformulée dans un cadre non idéaliste, qui non seulement laisse sa place aux mécanismes de reproduction matérielle de la société, mais s'attache aux rapports entre reproduction matérielle et reproduction symbolique de la société, la problématique de la communication reste toujours centrale dans la compréhension de la socialité humaine et de ses formes.

Deux thèmes, qui se trouvent intimement liés, peuvent être rattachés à cette problématique. Le premier de ces thèmes, qui, d'ailleurs, est celui qui préside à la perspective de Habermas, porte sur le potentiel rationnel, et ses conséquences sociales et politiques, de la communication elle-même. Le deuxième de ces thèmes porte sur la manière dont la communication s'est pratiquement structurée dans les sociétés contemporaines ou du capitalisme « avancé », et sur les conséquences sociales et politiques de cette structure communicationnelle.

Dans un important chapitre de son ouvrage *L'esprit, le soi et la société* - chapitre consacré aux « obstacles et promesses dans le développement de la société idéale » -, Mead s'attache justement à l'examen du premier thème. Il commence par rappeler le noyau fort de sa théorie, à savoir l'idée suivant laquelle le soi émerge dans l'activité coopérative et grâce au jeu des réactions qui se produisent dans les interactions, en particulier grâce à la réponse de l'individu à ce qui est commun à tous - et qui renvoie au groupe en tant que communauté organisée. De cette idée, Mead tire comme conséquence que dans une société de plus en plus fonctionnellement différenciée, comme c'est le cas des sociétés modernes, mais avec un système de plus en plus développé de communications, les individus auraient la possibilité d'enrichir de plus en plus leur soi, leur personne. Dans la construction sociale du soi, en effet, à la richesse des rôles fonctionnellement différents qui constituent l'« autrui généralisé » correspond la possibilité d'un enrichissement du soi construit comme « réponse » à cet autrui généralisé. De plus, Mead voyait dans ces deux conditions les prémisses d'une société authentiquement démocratique.

La démocratie, signale-t-il en effet, ne doit pas être conçue comme élimination des différences de personnalité, comme uniformisation, mais comme ce système qui permet à l'individu de développer ses

possibilités tout en s'incorporant, en faisant siennes, les attitudes des autres. En ce sens, précise encore Mead, « pour développer la communication, il ne s'agit pas simplement d'échanger des idées abstraites, mais il faut se mettre à la place d'autrui, communiquer par des symboles significatifs ». Dans le cadre d'un système développé de communication, chaque « individu porterait en lui la réaction même qu'il suscite consciemment dans la communauté », ce qui permettrait, voire définirait une organisation sociale démocratique. Pour Mead, un tel développement n'existait pas encore et, par conséquent, l'idéal d'une société authentiquement démocratique était encore à atteindre. Or, à la lumière du développement phénoménal des systèmes de communication à l'époque actuelle, que pouvons-nous penser du rapport que Mead établit entre communication et démocratie, entre développement de la communication et enrichissement de la personne? Nous touchons ici au deuxième thème de la problématique de la communication : comment s'est structurée la communication dans les sociétés contemporaines, du capitalisme « avancé », et avec quelles conséquences sociales et politiques?

Dans la perspective de Mead, la communication se présente comme une dialectique entre individu et communauté. En effet, dans la communication ainsi envisagée, d'une part l'individu incorpore les « attitudes » organisées de la communauté - ce qui, nous le savons, est la condition même de son devenir individu -, mais, d'autre part, l'« attitude » organisée de la communauté se fait dans et par l'apport de l'« attitude » de l'individu :

La réaction du « je » comporte une adaptation, écrit Mead, mais c'est une adaptation qui touche non seulement le soi, mais aussi l'ambiance sociale qui aide le soi à s'organiser. Autrement dit, la réaction du « je » implique une conception de l'évolution où l'individu affecte son propre milieu aussi bien qu'il est affecté par lui.

C'est cette dialectique qui semble bel et bien disparaître dans la structure communicationnelle des sociétés du capitalisme « avancé » : l'individu ne fait qu'incorporer des « attitudes » qui lui sont transmises par le réseau communicationnel, sans pouvoir, à son tour, participer dans la construction de l'« attitude » organisée de la communauté.

On pourrait supposer que cela tient à la nature des *médias* qui constituent, aujourd'hui, l'essentiel des réseaux communicationnels, à savoir les médias télévisuels. La « passivité » des individus ne serait ainsi que la conséquence inévitable de la *technique* communicationnelle : l'écran produirait de lui-même des individus solitaires, atomisés, susceptibles seulement de consommer des flots ininterrompus d'informations. Poursuivant cet argument, on pourrait ajouter que le modèle de communication dont s'inspire Mead est celui, plutôt rudimentaire, d'une communication « face-à-face » essentiellement linguistique, et encore dans le cadre de petits groupes - dont, par ailleurs, le modèle est celui du groupe de jeux (*games*). L'invention et le développement de moyens de communication à grande distance, pour de larges publics, et faisant plus appel à l'image visuelle qu'à la parole ou au texte écrit - phénomènes que Mead ne pouvait, dans le meilleur des cas, qu'à peine entrevoir du temps de sa vie -, auraient ainsi sapé les bases mêmes de la plausibilité de sa perspective.

Nous devons cependant écarter une telle explication qui revient à subordonner les formes de socialité à des soi-disant « impératifs » du développement technique. Ce n'est pas dans la nature des médias que se trouvent inscrites l'atomisation et la passivité des individus, mais dans l'organisation économique et sociale de ces médias, plus exactement dans leur concentration et monopolisation à l'échelle, aujourd'hui, de l'ensemble du monde. Quelques données en ce sens : les États-Unis, la CEE et le Japon détiennent 90 % de la production de biens et de services d'information. Sur les 300 premières firmes de l'information et de la communication, presque la moitié (144) sont américaines. Sur les 75 premières firmes de médias, 39 sont américaines. À l'intérieur des États-Unis, la chaîne CNN (*Cable News Network*) est reçue (par le biais de ses deux composantes, CNN 1 et CNN-Headline News) dans 90 millions de foyers - outre qu'une sélection d'images est retransmise par plus de 200 stations indépendantes. Cette gigantesque concentration monopolistique n'a pas comme seul effet l'atomisation et la passivité des individus mais aussi, et dans le même mouvement, leur manipulation idéologique. La manière dont, justement, la chaîne CNN a « fabriqué » la Guerre du Golfe constitue, en ce sens, un exemple que les analystes examinent aujourd'hui soigneusement.

Ce n'est pas dans la nature des médias que se trouvent inscrites ces conséquences sociales et politiques. La monopolisation de l'écriture, et même de certains discours par des fractions ou des classes sociales, a eu, de tout temps, les mêmes effets de « passivité », de contrôle et de manipulation que produisent aujourd'hui, bien qu'à une tout autre échelle et, peut-être, avec une tout autre profondeur, la monopolisation des médias modernes de communication. Ce que Mead visait, en fait, dans sa théorie du rôle de la communication dans l'instauration d'une véritable société démocratique était le *dialogue*, c'est-à-dire la possibilité de construire les normes de la communauté - l'« autrui généralisé » - dans un *échange* communicationnel impliquant l'*égale* participation des interlocuteurs. Il est clair qu'une condition nécessaire de cette égalité et, donc, du dialogue, est la possibilité d'avoir le même accès aux médias d'information et de communication, autrement dit qu'ils ne se trouvent pas concentrés et monopolisés.

Fin du texte