



**Université Victor Segalen Bordeaux 2**  
**Faculté des Sciences de l'Homme**  
**Département de Sociologie**



**LICENCE DE SOCIOLOGIE**  
**ANNÉE UNIVERSITAIRE : 2005-2006**

**SOCIOLOGIE GÉNÉRALE**  
**DIDIER LAPEYRONNIE**

# **SOCIOLOGIE GÉNÉRALE**

# SOMMAIRE

## Introduction

### I - LE SOCIOLOGUE, LA SOCIOLOGIE ET LA VIE SOCIALE

### II – LA THÉORIE SOCIOLOGIQUE

- a. Qu'est-ce que la théorie ?
- b. Les spécificités de la théorie

### III. LA CONDITION MODERNE

- a. deux formes d'existence sociale
- b. la rupture entre l'objet et le sujet
- c. l'ambivalence de la vie sociale moderne

### IV. LES DÉBATS SOCIOLOGIQUES CONTEMPORAINS

## Première Partie : Les Institutions

### 1. LA SOCIÉTÉ ENTRE LA NATION ET LES INDIVIDUS

- a. La formation des sociétés nationales
- b. Les sociétés modernes et l'émergence de l'individu

### 2. L'INTÉGRATION

- a. l'anomie permanente
- b. l'institution de l'ordre social
- c. la morale, l'éducation et l'intégration

### 3. LA SOCIOLOGIE DE LA SOCIÉTÉ : LA SYNTHÈSE FONCTIONNALISTE

- a. les rôles sociaux
- b. culture, personnalité et société
- c. la socialisation
- d. du modèle à la complexité sociale

## **Deuxième partie : Les classes sociales**

### **1. LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE ET CAPITALISTE**

- a. la « tragédie » de la modernité
- b. la société industrielle et la question sociale

### **2. CLASSES ET LUTTES DE CLASSES**

- a. le travail aliéné
- b. les classes sociales

### **3. LA SOCIOLOGIE DES CLASSES ET DES CONFLITS DE CLASSES**

- a. les inégalités de classes et leur reproduction
- b. existe-t-il encore des classes ?
- c. les luttes de classes et les mouvements sociaux
- d. conflits de classes et conflits sociaux

## **Troisième partie : Les structures du pouvoir**

### **1. SOCIALISATION ET INDIVIDUALISME**

- a. La conception classique de la socialisation
- b. La conception structurale

### **2. LE STRUCTURALISME DE LÉVI-STRAUSS À BOURDIEU**

- a. L'analyse structurale
- b. Les principes du structuralisme
- c. Le structuralisme génétique de Pierre Bourdieu

## Bibliographie

Pour une approche générale de la sociologie contemporaine vous pouvez utiliser :

Danilo Martuccelli, Sociologies de la modernité, l'itinéraire du XX<sup>ème</sup> siècle, Paris, Gallimard, 1999.

Raymond Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Paris, Gallimard, 1967

Pour une vue de la sociologie française contemporaine :

Pierre Ansart, Les sociologies contemporaines, Paris, Le Seuil, 1990.

Dans la littérature américaine récente :

Jeffrey Alexander, Twenty Lectures, Sociological Theory Since World War II, New York, Columbia University Press, 1987.

Randall Collins, Four Sociological Traditions, New York, Oxford University Press, 1994.

Jonathan H. Turner, The Structure of Sociological Theory, (6<sup>ème</sup> édition), Belmont, CA, Wadsworth Publishing Company, 1998

# Introduction

## I. LE SOCIOLOGUE, LA SOCIOLOGIE ET LA VIE SOCIALE

L'objet de ce cours est de présenter un état de certains des débats théoriques contemporains en sociologie et d'introduire à une réflexion critique sur la pensée sociale. Il trouve son origine dans une insatisfaction de chercheur, dans une obligation professorale et dans une impatience de citoyen : le chercheur est dominé par le sentiment d'une inadéquation entre les catégories classiques des sciences sociales, notamment de la sociologie, et les observations qu'il effectue sur divers terrains. Le professeur est confronté à la redoutable tâche d'enseigner une « théorie » sociologique éclatée et hétérogène à ses étudiants, théorie sociologique qui lui paraît bien souvent très loin de notre réalité sociale. Enfin, le citoyen peine à relier les préoccupations du sociologue aux engagements politiques et moraux qui sont les siens.

Après tout, il n'y a ici rien de très nouveau. A la fin des années soixante, le sociologue américain Alvin W. Gouldner (1920-1980) notait déjà que la sociologie disponible n'était guère à même de rendre compte de façon satisfaisante des évolutions culturelles et des questions sociales de l'heure. Il dénonçait des théoriciens qui élaboraient leurs systèmes avec du coton dans les oreilles, sourds aux clameurs portées par les mouvements sociaux et par les émeutes raciales et urbaines. Il en appelait à une sociologie réflexive dans laquelle on n'oublierait pas que le sociologue appartient à une société et qu'il y joue un rôle social. La sociologie ne saurait être comprise et pratiquée (cela devrait aller de soi) en dehors de son contexte historique et social.

Qu'il le veuille ou non, qu'il s'en défende ou qu'il le revendique, les analyses et les propos du sociologue s'inscrivent pleinement dans la vie sociale et politique. Ils sont autant destinés aux spécialistes qu'aux citoyens. L'enseignant chercheur ne peut pas oublier qu'il est aussi un citoyen. Il s'adresse à des individus qui sont autant des étudiants en sociologie que des citoyens actifs d'un pays particulier. Pourquoi pratique-t-on ou étudie-t-on la sociologie si ce n'est pour comprendre le monde qui nous entoure et plus particulièrement la vie sociale dans laquelle nous sommes plongés ? Prétendre que la sociologie est une activité scientifique « pure » qui peut se dégager des contingences historiques et politiques est une stupidité dans le meilleur des cas, un mensonge le plus souvent. Le sociologue n'a pas un point de vue « transcendant » et universel sur la vie sociale. Il n'est pas en dehors de la caverne pour reprendre une image célèbre. Il est à l'intérieur. Il ne peut donc voir que ce que sa position lui permet de voir. Et souvent il ne peut guère voir plus que ce que ses concitoyens voient. C'est pourquoi « les sciences sociales ne font pas de

découverte à proprement parler ». Pour le sociologue américain Anselm Strauss, « la sociologie bien comprise vise plutôt à approfondir la compréhension de phénomènes que beaucoup connaissent déjà ». Plus pessimiste et plus radical, le philosophe américain, Stanley Cavell, pense que les sciences sociales et psychologiques nous « en disent moins que ce que nous savons déjà », engendrant toujours un sentiment de déception. Il ne s'agit pas d'un manque de précision, mais du « fait de ne pas savoir comment faire usage de ce que nous savons déjà sur les sujets » que les sciences sociales traitent.

Dès que nous parlons de la vie sociale, même de la manière la plus banale, nous mettons en œuvre des catégories générales et des représentations plus ou moins conscientes et spontanées de la vie sociale dans lesquelles nous nous engageons. La sociologie « scientifique » n'est pas fondamentalement différente : il s'agit toujours d'une représentation de la vie sociale, mais d'une représentation qui se veut explicite et contrôlée. La particularité du travail de sociologue tient au fait qu'il s'agit d'abord d'une démarche réflexive. La sociologie est une réflexion en situation sur la place du sociologue dans la société, sur le métier de sociologue, sur ses méthodes et ses engagements, bref sur les relations qu'il entretient avec sa société. Le sociologue travaille toujours à « objectiver » autant qu'il le peut son point de vue pour permettre à ses auditeurs ou à ses lecteurs de construire le leur et il leur fournit des critères de validité autorisant un jugement de son travail. Même s'il est plus pauvre que la connaissance pratique et implicite que ses concitoyens ont de la vie sociale, le savoir qu'il produit se veut ainsi ordonné et raisonné, doté d'une valeur scientifique.

Il n'existe donc pas une présentation de la sociologie contemporaine et de ses débats. Il y a bientôt trente ans, Robert Merton faisait observer que la sociologie a été en crise tout au long de son histoire et que chaque génération de sociologues a pensé que son époque était décisive pour le développement de la discipline. Il ajoutait avec humour que les sociologues ont tendance à prescrire un médicament unique pour soigner la crise : « voyez les choses comme moi et faites comme moi ! » Chaque sociologue, en fonction de son « contexte » intellectuel et social, des courants ou du courant auquel il appartient, raconte une histoire et met en scène des débats à partir d'un point de vue. Chaque cours, chaque manuel, est ainsi une sorte « d'autobiographie » dans laquelle est construite et reconstruite la biographie de la sociologie. Ce cours n'échappe pas à cette règle : il est donné à partir d'un contexte bien particulier, celui de l'Europe et plus particulièrement de la France du début du XXI<sup>ème</sup> siècle. Ce n'est pas le lieu ici de porter un diagnostic sur une « époque ». Mais nous ne pouvons faire l'économie d'une observation simple et rapide concernant la vie intellectuelle et les évolutions récentes de la sociologie. Dans le domaine de la réflexion sur la vie sociale, une interrogation domine : comment retrouver un

ordre social après l'effondrement du monde industriel et la fragilisation des institutions républicaines ? La plus grande partie des sociologues ont repris les préoccupations morales et politiques des pères fondateurs qui se posaient une question similaire à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle : comment retrouver de la stabilité sociale, remettre de l'ordre dans le changement ? L'affirmation qu'il est aujourd'hui urgent de « refaire le lien social », de « refaire société », de « réanimer les institutions » face aux effets dissolvants de l'individualisme ou des mutations économiques ou encore de se protéger contre l'anomie ont replacé Durkheim au centre des références. Les problématiques de la sociologie se sont profondément transformées et de nombreux sociologues sont passés d'une réflexion en termes de conflits sociaux, de domination, de luttes de classes ou de mouvements sociaux à des questionnements sur l'intégration sociale et les institutions qu'ils auraient jugés parfaitement réactionnaires une vingtaine d'années plus tôt. Il s'en est suivi un effacement quasi complet de la pensée sociologique critique. Bien entendu, le marxisme et ses avatars n'ont pas résisté à l'effondrement de l'Empire soviétique, ce que traduit la disparition totale des intellectuels communistes et du gauchisme. Mais plus profondément, le structuralisme et le post-structuralisme se sont aussi effacés. Ils ont laissé la place à une rhétorique de la dénonciation dans laquelle le néolibéralisme ou l'américanisation ont remplacé le capitalisme et l'impérialisme, rhétorique appuyée sur une forte nostalgie de la puissance de l'État et d'un monde social qui avait accordé de grands privilèges aux intellectuels. Souvent, comme dans de nombreuses formes de populisme, s'y ajoute une hostilité certaine vis à vis de la démocratie. Notre réflexion sera fortement marquée par ces évolutions de la pensée sociale et par la structuration politique d'un champ sociologique dominé par l'opposition entre des sociologies trouvant leur point d'appui dans la pensée conservatrice (retrouvant en cela une grande partie de l'inspiration initiale de la sociologie comme l'a bien montré le sociologue américain Robert Nisbet (1913-1996)) et des sociologies teintées de populisme, alimentées par le ressentiment d'une intelligentsia nostalgique.

La réflexion développée dans ce cours sera donc nécessairement injuste, partielle et partiale. Elle aura pour but d'« objectiver » une pratique de terrain, d'en dégager les présupposés, et de construire un point de vue, modeste, rassurez vous, nécessairement subjectif, permettant de « lire » le champ des sciences sociales. Ce cours est autant une réflexion sur une pratique professionnelle qu'un travail destiné à présenter les débats d'une « discipline » à des étudiants en sociologie. Vous l'avez compris, la sociologie est aussi un effort pour se comprendre soi-même ; Peut-être n'est-elle d'ailleurs pas autre chose. Mais le sociologue n'utilise pas des outils de la philosophie ou de la psychologie. Il n'est pas tourné vers l'introspection dont il se méfie. C'est en essayant de se regarder du dehors, socialement, qu'il essaye de se comprendre. Le sociologue

américain Wright Mills définissait ainsi ce qu'il appelait l'imagination sociologique : le travail et l'attitude à travers lesquels l'individu peut arriver à comprendre ses « épreuves » en se situant dans un contexte social et historique plus large. J'espère que vous trouverez tout au long de ce semestre matière à réfléchir sur notre société et sur vous-même.



## II. LA THÉORIE SOCIOLOGIQUE

### a. Qu'est-ce que la théorie ?

La sociologie est l'étude de la vie sociale. Elle est d'abord une activité pratique et concrète. La sociologie nous parle du monde réel, de notre monde et cherche à nous l'expliquer ou à nous le faire comprendre. Nous pouvons étudier le fonctionnement d'un collège ou d'une entreprise, la délinquance juvénile, la vie étudiante, le travail du médecin ou de l'assistante sociale, les processus d'intégration des migrants, la façon dont notent les enseignants ou encore les accidents de la route. Autant d'objets concrets qui sont, pour la plupart, autant de problèmes dans la société française. Ces recherches sont des travaux empiriques. Elles reposent sur une observation méthodique de faits sociaux, recueillis par des entretiens, des sondages ou du travail de groupes. Elles ne sont pas à proprement parler de la théorie sans pourtant que les préoccupations générales en soit absentes.

A partir de ce travail empirique, le principe de l'activité théorique en sociologie est de chercher à produire des propositions « décontextualisées », qui prétendent à une valeur générale dépassant les simples circonstances de leur production et de leur objet d'application. La théorie sociologique est donc a priori un ensemble de constructions globales et abstraites éloignées des faits et des recherches concrètes. Sous ce terme on comprend le vocabulaire, les langages et les constructions formelles que les sociologues utilisent pour étudier la vie sociale. La théorie sociologique est abstraite et sèche quand on l'aborde. Et c'est certainement l'impression que vous aurez au premier contact. Cela est vrai mais nous ne devons jamais oublier en parlant de concepts et de conceptions générales, même lorsque nous en parlerons de manière abstraite, que la théorie appartient pleinement à l'activité sociologique : elle n'est pas une élucubration obscure, détachée de tout contexte et de toute situation. La théorie est fabriquée par des personnes concrètes dans une situation concrète à partir d'une réflexion sur des objets concrets. Nous pouvons même l'envisager en elle-même comme un fait social.

Surtout, puisque nous parlerons de théories contemporaines, nous verrons qu'il s'agit d'aborder et de parler de notre société et de notre monde actuels. La sociologie théorique est un

effort pour penser la vie sociale, pour répondre à des questions finalement très concrètes : qui sommes nous ici et maintenant, nous autres occidentaux, français, allemands ou canadiens, dans quelle société vivons-nous, en quoi sommes-nous différents des gens du passé ou des gens d'autres sociétés ? Les sociologues qui fabriquent les théories cherchent à répondre à ces questions qui ne sont guère différentes de celles du philosophe ou du psychologue : qui es-tu ? d'où vient le monde ? Ils le font à partir de ce qu'ils savent avec leurs espoirs et leurs déceptions, leur humeur et leur tempérament, leur culture nationale et leur situation sociale. Bref, parler de théories est autant parler de constructions abstraites que parler de la vie sociale dans laquelle nous sommes plongés. En un mot, la théorie sociologique, sauf à n'être qu'un pur formalisme, ne peut être dissociée d'un diagnostic sur la vie sociale contemporaine. Plus précisément, elle est un vocabulaire qui ne prend sens qu'à partir d'un diagnostic sur la vie sociale.

Pour saisir la nature de la théorie sociologique, nous pouvons partir d'un raisonnement pratique. Prenons un exemple : un dirigeant d'entreprise est une personne particulière. Nous pouvons parler de Monsieur Ernest-Antoine Sellière, baron de son état, ex-président du syndicat patronal français, le MEDEF, et par ailleurs dirigeant du groupe Marine-Wendel (Holding familial d'investissement). Si nous voulons décrire Monsieur Sellière et savoir ce qu'il fait, nous n'avons pas besoin de sociologie. Nous pouvons même en avoir une bonne caricature aux Guignols de l'info. Mais si nous commençons à parler de Monsieur Sellière comme d'un dirigeant d'entreprise, nous introduisons une catégorie beaucoup plus abstraite : les dirigeants d'entreprises ou le patronat français qui forment un groupe social particulier.

Pour savoir ce que font les dirigeants d'entreprises nous avons eu besoin d'opérer une première généralisation à partir d'une multitude de cas particuliers afin de construire une catégorie qui nous permet de parler de manière plus globale. Non seulement Monsieur Sellière et d'autres dirigeants de groupes financiers, mais aussi des dirigeants d'autres secteurs économiques privés ou publics constituent la catégorie des dirigeants d'entreprises. Nous pouvons ainsi construire une entité, le patronat français, composée d'individus dotés de certaines caractéristiques : ils ont tel âge, ils gagnent telles sommes d'argent, ils ont fait telles études, ils votent de telle façon etc.... Nous avons opéré là une première abstraction, un premier pas vers la théorie sociologique.

Mais nous aurons besoin d'opérer une deuxième abstraction si nous voulons qualifier les dirigeants d'entreprises. Si nous voulons parler d'eux globalement, nous avons besoin d'un vocabulaire particulier : il s'agit d'un groupe social, donc d'un ensemble possédant une certaine unité, certaines caractéristiques et occupant une certaine place dans la vie sociale. Nous qualifions spontanément ce groupe social. Nous pouvons, par exemple, associer ce groupe à un

ensemble de positions dans la hiérarchie sociale : ses membres sont dotés d'un certain statut, de prestige, d'une autorité qui s'exerce donc sur d'autres groupes. C'est un groupe dominant. Nous pouvons aussi associer ce groupe à un ensemble de positions de pouvoir : il s'agit de la classe des entrepreneurs, ceux qui investissent et créent de la richesse, bref, des technocrates ou des capitalistes qui occupent une position bien définie dans des rapports avec d'autres classes. C'est un groupe dirigeant. Dès lors, nous sommes en plein dans la théorie : nous concevons ce groupe en fonction d'une certaine représentation que nous avons, spontanément ou non, de la vie sociale et de la société. Nous utilisons ici un concept, celui de classe sociale, classe dominante ou classe dirigeante... Et comme dans la théorie sociologique nous en avons des conceptualisations, des constructions différentes (il s'agit d'un entrepreneur ou il s'agit d'un bourgeois), constructions qui n'ont de sens que dans une vision particulière de la vie sociale dans son ensemble.

Revenons aux Guignols de l'info : pourquoi le personnage de Monsieur Sellière est-il ridicule ? Parce qu'il existe un décalage profond entre le statut et les attributs que nous associons spontanément (théoriquement) à un individu qui appartient à la catégorie des dirigeants d'entreprises, et la marionnette qui se comporte comme un petit aristocrate plus ou moins arrogant, accroché à ses privilèges, vivant au XVII<sup>ème</sup> siècle avec ses « serfs », ignorant totalement la modernité et effrayé par toute innovation. Bref, tout le contraire de ce que nous définirions comme l'esprit d'entreprise et le goût du risque et de l'innovation que nous attendons des membres de la classe dirigeante. L'effet comique, et la critique sociale qui lui est liée, sont produits par le décalage entre la théorie « spontanée » que nous avons et le cas particulier qui nous est présenté.

Mais comme les représentations spontanées, la théorie n'est pas exclusivement générée par un processus inductif d'abstraction. Elle est aussi le produit de l'imagination du sociologue, des discussions qu'il peut avoir avec ses collègues, de ses positions à l'intérieur de la communauté universitaire, de ses choix philosophiques etc.... Bref, ce sont autant les présupposés philosophiques et notre culture qui déterminent ce que nous observons que l'inverse. Par ce que nous sommes ou ce que nous faisons, nous avons un regard sur la vie sociale et celui-ci est déterminant dans les observations que nous pouvons faire. Prenons encore un autre exemple.

Chacun d'entre vous s'est certainement trouvé dans la situation banale, après une soirée entre amis, de discuter avec son compagnon ou sa compagne, de tout ce qui s'y est passé. Il est bien rare, en ayant pourtant vécu la même soirée, d'y avoir vu et compris la même chose : l'un aura compris qu'il s'est passé quelque chose entre deux personnes (Bernadette et Jacques pour leur donner un nom) alors que l'autre n'aura rien vu ou pensera le contraire. Selon notre sensibilité, notre sexe, notre humeur, notre habitude de ce genre de soirées, et tout ce qui a pu

nous y arriver, nous n'avons pas vu la même chose. Mais ajoutons aussi, ce qui complique les choses, que ce que nous avons vu peut dépendre très directement de l'état de la relation que nous entretenons à ce moment là avec notre compagnon ou notre compagne : par exemple, nous avons peut-être intérêt à avoir vu qu'il y avait quelque chose entre Bernadette et Jacques, si notre compagnon ou notre compagne est jaloux de l'un d'eux parce que nous l'aurions courtisé quelques années auparavant. On peut même aller jusqu'à en faire l'événement de la soirée, même s'il ne s'est pas passé objectivement grand chose, dans le seul but de rassurer notre compagnon ou notre compagne, de faire taire sa jalousie, de la détourner, ou, au contraire de l'exciter.

Il en va de même pour la théorie et les représentations de la vie sociale. C'est le cas, par exemple, pour une chose apparemment aussi évidente que la différence sexuelle. L'historien américain Thomas Laqueur a montré que la différence sexuelle « naturelle » avait été conçue récemment, sur un plan culturel, avant de l'être sur un plan biologique. Avant le XVIII<sup>ème</sup> siècle régnait une autre conception, une autre théorie : hommes et femmes appartenaient au même sexe, mais celui-ci était à un degré de développement moindre chez les femmes. Mais plus étrange encore : les progrès de l'anatomie et de la médecine, les connaissances positives, n'ont pas remis en cause cette conception. Les anatomistes voyaient au XVI<sup>ème</sup> siècle les organes génitaux féminins comme une « variante » du sexe masculin. Le changement fut d'abord culturel et social : il a fallu concevoir culturellement (théoriser) l'existence de deux sexes avant de les distinguer dans les observations. Si, le référent biologique est historiquement et socialement construit et si les sociétés ne voient dans la nature que ce qu'elles peuvent y voir à partir de leur culture, il est aussi évident que nos observations sociologiques dépendent directement de nos théories spontanées, de notre culture, de nos appartenances sociales.

Pour résumer, nous pouvons utiliser la représentation que propose le sociologue américain Jeffrey Alexander de l'espace de la sociologie. Nous passons de l'observation de la réalité, à la traduction de ces observations dans une description. Puis nous organisons nos descriptions sous formes de propositions simples. Nous pouvons ainsi établir des régularités, des lois. Puis, nous pouvons classer ainsi les faits établis et construire des définitions ou des catégories. Des catégories nous passons aux concepts et aux modèles dont dépend directement la théorie générale, elle-même renvoyant à des présuppositions philosophiques, voire métaphysiques. Le chemin inverse est sans cesse effectué : comme nous le verrons abondamment, il ne peut y avoir d'observation sans un minimum de théorie, de représentation de la vie sociale.

## **b. Les spécificités de la théorie**

Toute la sociologie n'est pas théorique, mais il n'est pas de sociologie qui n'ait de fondements théorique. La théorie l'ensemble des outils, vocabulaire et modèles qui autorisent l'explicitation logique d'une certaine représentation de la vie sociale permettant de poser des questions et d'y apporter des réponses sous formes d'hypothèses. Comme nous venons de le voir, les faits observés par les sociologues n'ont pas de sens en eux-mêmes. Ils ont une signification quand ils sont rapportés à un ensemble de conceptions plus générales, à une certaine vision de la vie sociale. La théorie est tout simplement ce qui permet d'observer des faits et de les interpréter.

Le sociologue Norbert Elias (1897-1990) a comparé les théories sociologiques à des cartes de géographie. Comme un géographe utilise un certain nombre d'outils et de mesures pour construire une carte qui lui permet d'offrir une représentation de l'espace, le sociologue utilise les instruments de la sociologie pour appréhender un ensemble de faits observés et organiser ces faits. Comme le géographe choisit une échelle et un point d'observation, le sociologue le fait à partir du choix d'un point de vue. En fonction de l'échelle, il peut adopter un point de vue « micro », très détaillé ou un point de vue « macro », plus global. Mais il peut aussi dessiner sa carte d'une façon surplombante ou d'une point de vue plus horizontal, c'est à dire « objectivement » ou « subjectivement », en perspective. Enfin, il peut la dessiner en l'orientant d'une manière ou d'une autre : pensons par exemple, que les planisphères édités en France sont totalement différents de ceux édités en Australie. Il s'agit pourtant de la même planète.

Résumons. La théorie est l'ensemble des outils qui permet à chacun de se repérer et de construire une vue d'ensemble de la vie sociale. Elle possède deux particularités :

1. Elle suppose toujours le choix d'un point particulier d'observation. La sociologie générale offre une vision de la vie sociale à l'intérieur et à partir d'une situation historique donnée. Les sociologues sont autant des analystes objectifs de leur société qu'ils en sont aussi des acteurs. Ils sont à la fois dedans et dehors. Leurs théories sont à la fois sur et de la société.

2. La théorie n'est pas pour autant de la pure idéologie. Elle a aussi des fondements scientifiques pour deux raisons : elle offre des critères de validation, c'est à dire des éléments qui permettent de confirmer ou d'infirmer les propositions par l'observation empirique ; elle prend en compte la relation entre l'observateur (le sociologue) et la réalité observée (la vie sociale). Elle implique une méthodologie particulière permettant l'investigation, la collection des faits et leur interprétation dans le cadre fixé. La méthodologie est une façon de contrôler la relation du sociologue à son objet. La théorie sociologique est ainsi toujours une théorie du sociologue en

situation. Elle n'est donc jamais une pure « représentation » de la vie sociale, elle est aussi une sorte d'affirmation identitaire du sociologue.

C'est pourquoi, la théorie sociologique se définit à l'intérieur d'un champ de débats et de conflits intellectuels : elle consiste non seulement à proposer une représentation positive de la vie sociale, à en construire une carte, mais elle est toujours aussi une façon d'invalider ou d'essayer de rendre obsolète les autres cartes. Paradoxalement, la théorie tend à diviser le champ de la sociologie. Plus elle est « forte », c'est à dire plus elle permet d'identifier un point de vue, plus elle se démarque des autres point de vue qu'elle rejette souvent de manière injuste. La créativité théorique ne consiste jamais à résoudre des problèmes, mais à en inventer de nouveaux. Autrement dit, la créativité théorique consiste à créer des lignes de clivages et des débats. Elle est souvent alimenté par les tensions et les animosités entre les sociologues qui écrivent les uns contre les autres. Ainsi, dans un entretien donné lors de la publication de la Misère du Monde, Pierre Bourdieu, à qui un journaliste demandait pourquoi il faisait de la sociologie, déclarait qu'il s'agissait pour lui « d'empêcher les autres d'en faire ». Allons plus loin. Il y a toujours une dimension « paranoïaque » dans l'activité intellectuelle qui se manifeste plus particulièrement dans la production théorique, dimension qui explique les tensions et les oppositions parfois très violentes et très personnelles entre les individus (On peut penser par exemple à l'animosité entre Pitrim Sorokin (1889-1968) et Talcott Parsons (1902-1974)), mais aussi les adhésions, parfois les identifications, et la formation « d'écoles » en conflits les unes avec les autres. Certaines sont dotées de véritables « chiens de meutes » qui transforment la théorie en dogme idéologique et manient d'autant plus l'insulte que la personne ou les personnes qu'ils visent sont proches sur le plan politique voire théorique. Inversement, plus la théorie est « faible », plus elle fonctionne sur la recherche de consensus et de synthèse, parfois sur des formes d'éclectisme, mais évidemment, moins son centre est identifiable, moins elle porte à discussion et à contestation. Comme le note Randall Collins, dans la vie intellectuelle, les positions fortes subdivisent, les positions faibles intègrent. Ces conflits incessants et ces divisions font aussi de la sociologie une « communauté créative » :

« We are part of that community right now. This is our collective memory, the brain center in which we store the basic elements of what we have learned and the strategies we have available to carry us into the future. »



### **III. LA CONDITION MODERNE**

#### **Deux formes d'existence sociale**

Pour pouvoir parler de débats sociologiques contemporains, il faut pouvoir supposer l'existence d'une certaine unité de la sociologie. Il doit exister au moins un accord sur les enjeux du débat et donc une référence ou des références communes à la sociologie et aux théories sociologiques par-delà de leurs oppositions. Nous ferons l'hypothèse que les théories sociologiques, sans exception, sont des tentatives d'apporter une réponse à un problème fondamental commun. Ces théories se différencient par les réponses qu'elles donnent à ce problème. Le point de départ des sciences sociales et de la sociologie est l'observation du dualisme de la vie sociale moderne. C'est un problème à la fois évident et d'une extraordinaire complexité.

Partons d'observations simples que chacun peut faire. Nous avons tous une expérience propre, une personnalité. Chacun s'est construit et découvert comme un être humain unique dans les relations qu'il entretient avec autrui et qui lui sont particulières. Nous avons un corps, une famille, des amitiés, des amours, des relations, des passions, des désirs, des préférences, une histoire, qui font de chacun d'entre nous un être unique, une personne. Nous avons un « je ». Nous sommes une personne qui vit un certain nombre de relations particulières. Mais chacun est aussi un être social de façon plus globale, indépendante de ses relations particulières et privées. Nous avons des obligations à remplir, nous occupons une certaine place dans la société et nous sommes identifiés à des groupes sociaux auxquels nous appartenons. Nous ressemblons à ceux qui appartiennent aux mêmes groupes et nous avons souvent les mêmes comportements. Nous regardons les mêmes émissions de télévision, nous suivons la même mode ou, de manière plus troublante, nous allons trouver notre conjoint dans un univers commun, près de chez nous et dans notre milieu. Nous avons un « moi », une existence pour la société. Nous sommes ainsi reliés à la société globale. En agissant, nous faisons fonctionner cette société globale. De ce point de vue nous n'en sommes qu'un rouage, un élément fonctionnel. Par exemple, le fonctionnaire agit selon les règles de la bureaucratie à laquelle il appartient, dont il est un des éléments et non pas en fonction de ses convictions personnelles. La vendeuse ou l'hôtesse d'accueil peuvent être fatiguées, de mauvaise humeur ou éprouver du chagrin, elles font néanmoins bonne figure, elles sourient et se montrent prévenantes, elles ne laissent pas transparaître leurs sentiments dans leur travail. Et le client qui les rencontre ce jour là les trouvera enjouées. Dans cette salle, vous êtes tous différents et des personnes uniques. Il n'empêche. Vous vous comportez tous comme des étudiants, vous prenez des notes et vous vous préparez à passer un examen. Sur un autre plan, un

individu religieux possède la foi en Dieu, qui est une conviction toute personnelle, et, en même temps, observe des rites en individu pieux selon des règles impersonnelles édictées par l'Église, un livre sacré ou une coutume. Nous avons tous ainsi une existence privée et une existence publique, deux formes d'existence sociale, une vie sociale faite de relations avec des personnes particulières et une vie sociale faite de relations avec des individus anonymes.

Reprenons notre exemple de la soirée avec Bernadette et Jacques. Nous pouvons imaginer qu'à la suite de cette soirée une relation se soit effectivement développée entre eux. Comme tous les amoureux, ils se sont isolés, préférant passer leur temps tous les deux et ils ont eu l'impression que leur histoire était unique et singulière. D'ailleurs, au début de leur relation, ils n'ont cessé de la raconter, de travailleur à en faire une histoire commune et de la faire valider par les autres. Ils ont formé un couple. Puis petit à petit, ils se sont engagés plus fortement et ils ont fini par se marier. Ils ont ainsi créé une famille, puis ils ont eu des enfants. De leur point de vue, leur histoire est restée tout à fait particulière : c'est la leur et nous n'en connaissons pas les formes intimes et nous ne les connaissons jamais. C'est que nous exprimons quand nous affirmons ne pas comprendre ce que Bernadette peut bien trouver à Jacques ! Pourtant, cette histoire a pris des formes habituelles, celles de ce que nous considérons comme le développement normal d'une histoire d'amour. Elle s'inscrit donc une première dimension sociale faite de règles à respecter dans la construction et le développement par étapes de leur relation sous peine de sanctions : par exemple, la jalousie vient sanctionner l'infidélité ou encore, le regard que nous, l'entourage, avons porté sur eux et les propos et les commérages que nous avons tenus sont venus sanctionner des écarts de conduite de l'un ou l'autre.

Mais nous pouvons aussi lire cette histoire d'une façon bien différente : elle s'inscrit dans une autre dimension sociale. Le mariage et la famille permettent à la société globale d'assurer sa pérennité à travers la production et l'éducation des enfants. De ce point de vue, en créant une famille, le comportement de Bernadette et Jacques était totalement « objectif » et répondait aux nécessités du système social. Il est pleinement conforme aux régularités statistiques. De même, nos propos, nos regards et nos commérages n'ont fait que renforcer cette dimension objective de leur relation et répondaient à l'impératif du bon fonctionnement de la société. Ils avaient ainsi une fonction objective de contrôle social. Comment devons nous raisonner : l'histoire de Bernadette et Jacques, si nous la considérons comme un fait social, est-elle leur fabrication, ou, au contraire, doit-on la considérer comme une manifestation particulière de la société ?

Ajoutons un épilogue à l'histoire. Pendant longtemps, Bernadette et Jacques sont restés ensemble. Puis petit à petit, leur relation s'est dé faite. Ils étaient ensemble plus par habitude que par sentiment. Les pressions des uns et des autres n'ont pas suffi à empêcher leur séparation.

C'est qu'ils avaient de plus en plus l'impression que leur histoire était devenue celle de tout le monde, un pur rituel auquel ils ne croyaient plus et qui ne leur donnait plus satisfaction. Elle s'est arrêtée quand elle a perdu son contenu propre pour ne devenir qu'une réalité fonctionnelle, comme si elle n'était plus qu'une fabrication de la société.

Ces deux formes d'existence sociale ne sont pas naturellement liées. Pour prendre l'exemple de la religion, on parlera d'individu dévot pour désigner quelqu'un qui observe scrupuleusement les rites mais qui ne possède pas la foi. Dans nos sociétés contemporaines, les individus ne sont jamais exactement ce qu'ils sont, ou pour le dire de manière concrète, éprouvent le sentiment que ce qu'ils sont en réalité pour eux-mêmes et quelques proches n'est pas exactement ce que les autres pensent qu'ils sont à partir de ce qu'ils peuvent en saisir. Il s'agit certainement d'une caractéristique de nos sociétés contemporaines : dans les rencontres, les individus passent leur temps à faire sentir qu'ils ne sont pas exactement ce que vous pourriez penser qu'ils sont. Les Français, par exemple, dans les interactions quotidiennes, mettent toujours en avant leur statut social mais avec une certaine distance, laissant entendre qu'ils sont « autre chose », qu'ils ont une « vie personnelle » plus complexe et plus riche : « je ne suis pas celui ou celle que vous croyez. ». Les Brésiliens abordent les interactions en sens inverse : ils se montrent directs et personnels, mais très vite il font sentir qu'il ne faut pas oublier leur statut social : « savez-vous à qui vous parlez ? » Chacun d'entre vous a sûrement éprouvé lui-aussi ce sentiment de se voir agir comme s'il était un automate, comme s'il était extérieur à la situation et à lui-même, jouant comme un acteur. Nous ne sommes pas toujours conformistes. Nous agissons très souvent de manière rituelle, parfois de manière déviante. C'est par exemple, le moment où l'on s'ennuie dans une conversation, on pense à autre chose tout en faisant semblant d'être présent. Bref chacun d'entre nous a déjà eu l'impression, à certains moments, de n'être pas ce qu'il est dans la réalité.

Mais ne nous trompons pas. Il ne s'agit pas simplement de savoir si nous sommes des pantins « déterminés » par des structures sociales ou des individus indépendants, libres de choisir leur existence. Plus profondément, le problème est que nous « choisissons » souvent d'être « déterminés ». De ces deux formes de vie sociale, l'objective est la plus forte. Notre dimension sociale est prépondérante : nos sentiments, nos relations privées, nos amitiés résistent mal à la pression sociale malgré nos dénégations. Nous croyons avoir des amis et découvrons lors d'une circonstance quelconque, souvent banale, qu'ils préfèrent leur carrière ou même simplement leur « réputation » aux liens personnels, qu'il leur est plus aisé d'oublier leurs convictions et leur morale que de s'écarter du groupe social, qu'ils se soumettent bien facilement et, finalement avec soulagement, à la pression sociale ou à ce qu'ils en imaginent. Nous le verrons longuement,

il est plus facile de sacrifier ses convictions et ses sentiments, de trahir la confiance de ses amis, que de sortir du groupe social ou d'affronter l'autorité. Comme l'avait bien vu Durkheim, l'épaisseur sociale de la morale l'emporte toujours sur son contenu comme si les dimensions strictement sociales de nos comportements étaient systématiquement plus fortes que notre individualité et notre « éthique » personnelle. C'est la raison pour laquelle, l'écrivain français Marcel Proust considérait l'amitié comme une réalité finalement sans beaucoup de contenu dont il fallait se méfier. Plus près de nous, l'écrivain américain Philip Roth a consacré un roman à ce thème dans lequel il écrit : « nous n'aurions pas d'excuses si nous ne voyons pas que la trahison est au cœur de l'histoire. L'histoire de haut en bas. L'histoire du monde, de la famille, de l'individu. » (J'ai épousé un communiste, Paris, Gallimard, 2001)

### **b. la rupture entre l'objet et le sujet**

La sociologie s'est développée à partir de l'interprétation qu'elle a donné de ces deux dimensions de l'existence sociale : la séparation de plus en plus profonde entre l'univers « rationnel » des objets et l'univers « littéraire » de la subjectivité, l'idée d'une rupture entre les systèmes et les acteurs. Elle a porté un premier diagnostic sur la modernité synthétisé par la figure de l'étranger analysée par Georg Simmel (1858-1918). L'étranger est celui qui introduit des rapports abstraits et médiatisés dans la communauté traditionnelle. Il incarne l'unité de la distance et la proximité : « La distance à l'intérieur de la relation signifie que le proche est lointain, mais le fait même de l'altérité signifie que le lointain est proche » écrit Simmel. L'étranger, à l'intérieur de la communauté, c'est le commerçant, celui qui fait fonction d'intermédiaire avec l'extérieur et qui a un statut d'objectivité. Il n'a pas de racines dans le groupe ou la communauté mais il lui est nécessaire. Jusqu'à son apparition, la communauté vivait un monde intégré dans lequel les relations sociales nécessaires et volontaires n'étaient pas séparables, un monde dans lequel tous les messages pouvaient être rapportés à l'individu qui les émettaient, un monde, enfin, où chacun pouvait être identifié personnellement. La communauté est un univers de l'immanence : il n'y existe pas de séparation entre les dimensions objectives et subjectives de la vie sociale. Avec l'arrivée du marchand, cette unité est définitivement rompue : la communauté engage des relations « objectives » avec l'extérieur. Des objets, des idées, de l'argent, bref des échanges se développent. Petit à petit, la vie sociale se réorganise autour d'eux. A la stabilité succède la fluidité, à l'enracinement succède la circulation. L'étranger porte la modernité dans la communauté. Dès lors, les relations sociales objectives, celles qui concerne le travail, les échanges, la vie politique, se séparent des relations sociales subjectives, celles qui concernent la vie familiale, les relations amicales et amoureuses. Le monde social devient distant

et froid. La communauté survit sous la forme du mythe de ce qui a été perdu, un monde de stabilité et d'immédiateté évidentes. La nostalgie de la « communauté perdue » est ainsi devenue une des caractéristiques essentielle de la vie moderne : elle alimente notre sentiment d'étrangeté. Don Quichotte est le premier individu moderne.

L'étrangeté est l'expérience fondamentale de la vie sociale moderne, de la grande ville et de l'intensification des échanges. C'est votre expérience personnelle : pensez, par exemple, à toutes les personnes que vous avez rencontrées dans la journée. Vous ne connaissez pas la plupart d'entre elles. Elles sont pour vous une fonction sociale : le chauffeur de bus, le vendeur de journaux, la boulangère, le garçon de café. Plus encore, les nouvelles du jour vous ont été données par une voix parfaitement anonyme sortie d'un poste de radio. Bref, vous êtes dans des relations et des échanges qui sont «froids» pour reprendre l'analyse de Simmel, qui sont distants. Ce sont ces relations qui constituent l'essentiel de votre vie sociale. Vos amis, vos amours, votre famille forment un petit nombre d'individus. Ils sont souvent loin, (on leur parle par téléphone) et ils ne comptent pas dans votre vie active. C'est une différence fondamentale avec la vie dans un village traditionnel : tout le monde se connaît et y est dépendant des autres pour son activité économique ou professionnelle. Il n'y a pas de séparation des relations objectives et des relations subjectives. Au contraire, pour nous, cette séparation est tellement évidente qu'elle est inscrite dans notre psychologie. C'est certainement pour cela que nous avons une psychologie. Nous avons un être pour la société, une sorte de personnage social et un être pour nos relations ou pour notre vie intime. Nous avons le sentiment que ce que nous sommes dans la vie sociale et publique n'est pas ce que nous sommes dans la vie privée, amicale ou familiale. D'ailleurs les autres attendent de nous des comportements très différents.

Ajoutons encore que nos relations publiques sont de plus en plus médiatisées et libérées des contraintes spatiales. Elles passent par l'argent et des réseaux de communications. Dans cette vie sociale, les corps sont eux aussi de plus en plus distants. Il est incongru de se toucher. Nous pouvons même trouver cela scandaleux, sale ou vulgaire. Dans la vie sociale, nous sommes des êtres sociaux, définis par leur activité ou leur statut. Nous n'y existons pas comme une personne ou comme un corps. Inversement, dans notre vie «subjective» nous souffrons de la distance physique ou affective et nous cherchons des modes de relations proches et directs, sans médiatisation.

Le sentiment d'étrangeté, de distance à soi, est l'expérience fondamentale des hommes et des femmes appartenant à la société moderne. Il s'exprime par l'impression du décalage entre notre personnalité et la société dans son ensemble, entre notre être social subjectif et notre être social objectif, par l'impression du décalage ou de l'absence de correspondance entre ce que nous

sommes pour les autres pris globalement, pour la société, et ce que nous sommes pour nous et ceux de notre entourage personnel. Et pourtant nous ne saurions être l'un ou l'autre exclusivement : nous ne pouvons pas adhérer totalement à l'image que les autres ont de nous et à nos fonctions sociales. Nous ne pouvons pas, non plus, être totalement enfermés dans notre petit univers personnel, sauf à se retirer dans une secte. Nous sommes irrémédiablement constitués de deux réalités qui ne se correspondent pas complètement, qui sont en décalage. C'est ce que nous exprimons souvent quand on dit, par exemple : « je ne suis pas qu'étudiant (ou enseignant), j'ai une personnalité ! » C'est aussi ce que nous ressentons quand on entend parler un technocrate ou un homme politique : ils nous parle des problèmes de la société en général, le chômage, l'inflation, le commerce extérieur, la délinquance. Il aligne des chiffres « objectifs » mais il ne nous dit rien du chômeur ou des difficultés des familles et de la misère que nous croisons tous les jours dans la rue. Et nous avons le plus grand mal à comprendre le lien qui existe entre le taux d'inflation et notre voisin chômeur.

Le problème de toute sociologie est de savoir comment ces deux réalités sociales sont reliées : comment pouvons nous être à la fois des éléments anonymes et fonctionnels d'une société et, en même temps, des personnes particulières et uniques qui fabriquent des relations sociales ? La sociologie est une réflexion sur cette dualité de la vie sociale, un essai pour en comprendre le mécanisme et une tentative de construire un point de vue qui pourrait intégrer ces deux réalités, celle des « structures » et celle des « acteurs » pour utiliser un vocabulaire contemporain.

Selon que l'on mettra l'accent au point de départ, sur l'une ou l'autre de ces deux réalités, nous nous poserons deux ordre de questions. D'un côté, la sociologie affirme que la société fabrique les individus. Nous sommes les produits de la vie sociale, par l'éducation, la consommation, le travail. (qu'est ce que la société ?). De ce point de vue, celui du système ou de la société globale, les conduites sociales apparaissent comme les manifestations des places occupées dans le système social. Nous sommes agis par des déterminismes sociaux même si nous croyons faire des choix personnels. Nous obéissons à des régularités statistiques. Mais d'un autre côté, la société n'est pas une réalité intangible. Ses valeurs, ses normes, ses formes matérielles sont changeantes. Le système social est produit par des conflits, des actions, des innovations introduites par des groupes et des individus. La sociologie affirme aussi que la vie sociale est une création des personnes libres et particulières, par leur action personnelle ou collective. (qui sommes nous ?)

La sociologie, qui s'est constituée avec le développement des sociétés modernes, a élaboré des théories, autrement dit des tentatives d'explication, du lien entre ces deux faces de la vie

sociale. (Quel est le rapport entre nous et la société ?) Quel est le lien entre acteurs et structures ? Nous sommes ici au coeur du problème : la société produite par l'action humaine et la société qui contrôle et maintient l'ordre social en produisant les humains est-elle la même réalité ? Pour le dire dans un autre langage, devons nous penser en termes d'acteurs ou de structures ? Tel est le problème central de toute sociologie : quel est le lien entre ces deux réalités, entre ces deux faces de la vie sociale ? Comme l'affirme la sociologue britannique Margaret S. Archer, il est impossible de faire de la sociologie sans prendre une décision personnelle à ce propos. Il ne s'agit pas simplement d'un problème technique ou théorique, c'est aussi un problème fondamental que nous rencontrons dans notre vie quotidienne, problème qui structure notre condition moderne.

### **c. l'ambivalence de la vie sociale moderne**

Mais il ne suffit pas d'affirmer la dualité de la vie sociale. Il faut aussi lui donner une signification, c'est à dire l'inscrire dans la réalité historique qui est la notre. De ce point de vue, la rupture entre la subjectivité et l'objectivité est d'abord une formidable libération. C'est ce qui nous arrache à nos racines communautaires et à l'enfermement dans le village et la tradition. Dans la grande ville, l'objectivité des relations et l'anonymat font que je peux mener l'existence que j'ai choisie. Non seulement, je peux y avoir les relations, les amis et les amours que je souhaite, mais surtout, il est toujours possible d'y faire de nouvelles rencontres et de nouvelles expériences. L'étrangeté est d'abord synonyme de liberté. La distance et la médiatisation des relations assurent l'indépendance de chacun. Elles me permettent d'échapper au contrôle social du village, aux commérages, tout comme elles me permettent d'échapper à un destin tout tracé. « En définitive, la modernité est une rébellion contre le destin et l'attribution » écrit le sociologue polonais Zygmunt Bauman. Dans une certaine mesure, la vie est ce que l'individu en fait. C'est aussi pour cela que notre monde moderne est un monde de l'angoisse individuelle : rien n'y est donné et rien n'y est définitif. Nous sommes dominés par le sentiment de la fragilité de nos identités et de la vie sociale. Parfois nous nous sentons écrasés par la responsabilité qui nous incombe : celle de construire notre vie et d'affirmer notre particularité.

Une des grandes conséquences de la rupture entre objectif et subjectif est la liberté acquise par les femmes dans l'espace social : elle repose sur l'objectivité des relations sociales où les corps sont distants et «déssexués», sur le droit acquis par les femmes d'être considérées comme des individus sociaux au même titre que les hommes. Nous sommes choqués aujourd'hui par les remarques sexistes, les sifflements et plus généralement par tous les commentaires publics mettant en cause le physique d'un individu. C'est qu'ils entravent sa liberté en faisant intervenir

des considérations «subjectives» dans le monde «objectif». Par exemple, sur la plage, la distance des corps et leur «désexualisation» sont les conditions sociales de la nudité et de la liberté de chacun. A l'extrême, même un regard peut y être considéré comme une intrusion inacceptable et donc comme une agression. Plus les corps sont dénudés sur la plage, plus l'espace et les comportements y sont parfaitement et strictement réglés, même si cela se fait de manière invisible. Cette remarque nous amène à notre deuxième observation : la liberté acquise par la rupture entre l'objectivité et la subjectivité a un double coût, celui de la froideur et de la rationalisation de notre vie. L'étrangeté est ce qui nous fait entrer dans un ordre social encore plus implacable et glacial, une « carapace d'acier » disait Max Weber.

Nous vivons d'abord avec des êtres anonymes et qui nous sont indifférents. Aussi, l'envers de notre liberté est souvent la solitude. Nous nous sentons seuls lorsque pour une raison ou une autre, l'étrangeté a pénétré dans nos relations personnelles ou dans notre vie privée. Nous avons alors le sentiment de ne pouvoir être entendu, compris ou aimé, nous nous sentons inexistants. Remarquons que c'est justement ce risque qui donne toute leur importance et tout leur prix à nos relations intimes et privées, à nos liens subjectifs et à l'amour dans notre société. Pour chacun d'entre nous, l'accomplissement personnel que nous pouvons trouver dans une relation librement choisie et construite a pour contre partie le risque permanent de l'échec et de la solitude. Chacun a le droit de partir. Et nous ne pourrions avoir de relation sans cette possibilité. Mais plus encore, l'affirmation de notre liberté et la construction d'une relation impliquent bien souvent ruptures et arrachements qui plongent certains de nos proches dans la solitude. La plénitude de l'intersubjectivité nous place face au danger de l'échec et du sentiment du vide et repose presque toujours sur la détresse de ceux qui sont abandonnés, renvoyés à la distance froide de l'étrangeté.

Notre liberté ne se paye pas seulement par la solitude : notre société est de plus en plus administrée, réglée et régulée. Elle est de plus en plus disciplinée. Nous devons nous contrôler, nous sommes pris dans des réseaux d'institutions extrêmement contraignants, et, finalement l'organisation de la vie sociale est telle qu'il nous est bien difficile de ne pas vivre comme la moyenne des gens, d'être en dehors de la norme. Nous sommes aujourd'hui dotés de papiers d'identités. Il nous faut un passeport pour voyager. Nous devons aller à l'école sous peine de sanctions. Nous n'avons plus le droit de travailler au-delà d'un certain âge. Si nous ne respectons pas la norme de la vie de couple marié, nous devons payer des taxes supplémentaires... Il coûte plus cher d'être célibataire. Ainsi, le droit et l'État pénètrent de plus en plus dans notre vie, pour la régler et la baliser. Mais plus encore, il nous est quasi impossible de ne pas choisir le mode de vie moyen et le comportement conforme. Ne pas avoir de voiture quand tout est organisé en fonction de l'automobile rend la vie très difficile. Dans notre vie professionnelle, nous devons

agir en fonction des impératifs et des règles objectives et non pas en fonction de nos convictions. Nous avons souvent le sentiment d'être aliénés, de devoir nous comporter comme si nous n'étions pas nous-même.

Le sociologue allemand Peter Wagner a comparé notre société à une autoroute. Le passage de la route nationale à l'autoroute fut un réel progrès. L'autoroute nous permet de circuler plus vite avec une sécurité accrue. Elle rend nos déplacements plus aisés. Les autoroutes ont contribué à nous affranchir un peu plus des contraintes de l'espace. Elles ont accru notre autonomie et notre liberté. Mais en même temps, l'autoroute a augmenté considérablement le niveau des exigences : pour y accéder, nous devons posséder une voiture ; nous devons payer ; nous n'avons pas le droit de nous arrêter n'importe où, ni celui de sortir quand nous le souhaitons ; nous devons circuler dans un seul sens et au-dessus d'une certaine vitesse, de façon régulière. Bref, les règles de déplacements sont devenues beaucoup plus contraignantes. Et dès que nous nous engageons sur l'autoroute, il n'est plus possible d'y déroger. La sanction est immédiate. Par exemple, si nous voulons circuler à pied, notre espérance de vie n'excède pas vingt minutes. Une fois engagés, nous ne pouvons pas non plus communiquer avec ceux qui y circulent, sauf par l'usage du klaxon ou des phares. Nous sommes isolés dans notre voiture jusqu'à la sortie ou jusqu'à un arrêt sur une aire autorisée. L'autoroute n'a plus rien à voir avec un boulevard ou une route départementale sur laquelle nous pouvons entrer gratuitement et flâner à pied ou à bicyclette, sur laquelle nous pouvons communiquer avec les autres et ceux qui sont au bord. Rien de cela n'est possible sur l'autoroute qui trace une formidable frontière : elle exclut tous ceux qui n'ont pas les moyens d'y accéder, qui n'ont pas de voiture ou pas suffisamment d'argent et tous ceux qui ne veulent pas se plier à ses règles. Plus notre liberté et notre sécurité s'accroissent, plus les exigences et la discipline demandés ont pour conséquence l'exclusion des marginaux ou des plus faibles. Les frontières de l'autoroute nous assurent que ceux qui ne veulent ou peuvent se plier aux règles et qui pourraient menacer notre sécurité resteront dehors. Ajoutons encore que pour ceux qui n'y entrent pas, l'autoroute est une barrière matérielle et qu'elle les transforme en simple environnement de ceux qui circulent : ils font partie du paysage, du décor.

La rupture entre l'objectivité et la subjectivité a fait de nous des individus, mais elle a aussi rompu les liens de solidarité, les connexions entre les personnes. Elle nous a donné une plus grande maîtrise de notre environnement, une plus grande capacité réflexive, mais en même temps, elle tend à imposer l'ordre implacable de la raison dans tous les domaines de notre vie et à rejeter radicalement ceux qui ne peuvent ou veulent s'y conformer. La froideur et la discipline sont l'envers de l'individualisme, de l'égalité et de la liberté. Depuis Jean-Jacques Rousseau, la

littérature moderne a bien décrit cette expérience de la conquête de la liberté individuelle et de l'accomplissement de soi qui se paye au prix fort de la solitude et de l'aliénation. Baudelaire surtout, puis les poètes de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle comme Rimbaud ou Mallarmé ont exprimé profondément cette dualité. De manière plus explicite encore, les romans de Joseph Conrad (1857-1924) décrivent l'ambivalence profonde de la civilisation occidentale qui détruit autant qu'elle construit et dont les triomphes se bâtissent sur fond de désastre. Plus près de nous, Vidiadhar S. Naipaul (1932), prix Nobel en 2002, a consacré de nombreux romans, nouvelles et essais à ce problème. Le cinéma a aussi exploré de multiples façons cette expérience. On peut citer notamment Citizen Kane (1941) de Orson Welles ou encore Pandora and the Flying Dutchman (1951) de Albert Lewin avec Ava Gardner et bien d'autres films.



#### **IV. LES DÉBATS SOCIOLOGIQUES CONTEMPORAINS**

Les sciences sociales ont essayé de rendre compte, d'analyser et d'interpréter la condition moderne. Elles ont décrit la société moderne comme une société ambivalente, celle du progrès et de la dégradation, de la liberté et de l'aliénation, de l'intégration et de l'exclusion. Pour Marx, dans la société bourgeoise, « chaque chose est grosse de son contraire ». La rupture entre objectif et subjectif a ainsi été interprétée négativement et positivement, comme une formidable émancipation mais aussi comme un désenchantement tragique. Cette interprétation a subi deux inflexions majeures.

Les sociologues ont longtemps cru à une possible réconciliation et à une harmonie retrouvée entre acteur et système. Ils ont aussi longtemps cherché à dépasser l'ambivalence par le progrès, l'intégration de la société et la construction de l'unité nationale. Avec Durkheim, ils ont cherché les conditions sociales permettant un juste équilibre entre l'énergie et le dynamisme des forces de la vie moderne et les tendances à la désintégration et à la destruction. De ce point de vue, l'œuvre de Parsons est l'aboutissement optimiste de cette tradition sociologique « classique » reposant essentiellement sur l'idée d'une continuité et d'une réciprocité entre acteurs et systèmes sociaux ainsi que sur l'hypothèse d'une capacité de progrès moral des individus modernes leur permettant de vaincre les forces négatives. Les sociologues du conflit social, « marxistes » ou non, n'ont pas fondamentalement pensé différemment. Ils ont aussi cherché dans le conflit social les forces pouvant vaincre les tendances mortifères de la société bourgeoise et dans la lutte de classes la possible réconciliation de l'homme aliéné avec lui-même. Les uns comme les autres

ont vu dans l'action sociale le vecteur et l'instrument de la construction d'une société offrant la garantie morale de l'équilibre, de la justice et du développement.

Après la seconde Guerre mondiale, cette vision optimiste s'est progressivement effondrée pour quasiment disparaître dans les années soixante et soixante-dix. La sociologie a rompu avec l'optimisme et l'idée d'une possible réconciliation. Les ravages des deux guerres, la colonisation, le totalitarisme, les camps, l'Holocauste sont apparus comme les principaux résultats de la société moderne. L'idée du progrès s'est effondrée. La société ne pouvait plus être conçue comme un agent de moralisation et de civilisation par l'intégration, le conflit et l'action. Elle apparaissait comme un instrument de manipulation et d'idéologisation, le produit de formes de pouvoir imposant leur ordre, excluant l'altérité et détruisant l'ambivalence. « Nous ne pouvons être humains qu'en conflit avec la société... » écrivait récemment le grand dramaturge anglais Edward Bond. Aussi, avec le structuralisme et l'interactionnisme, toute une pensée sociale s'est reconstruite autour de la méfiance envers le social si ce n'est, parfois, autour d'une véritable «haine» de la société. La vie sociale y est interprétée comme une force démoniaque, un système de pouvoir ou d'ordre qui anéantit toute subjectivité ou, plus simplement, d'existence humaine. Derrière la raison se profile la volonté de puissance, derrière la liberté s'impose l'ordre implacable des structures sociales ou le vide des interactions. Par la science, nous croyions maîtriser la nature et le monde des objets et par le dialogue nous pensions fabriquer le consensus, l'intégration et le progrès moral. Mais les mots ne se réfèrent pas à une réalité objective ou subjective. Ils se réfèrent à d'autres mots. Nous sommes enfermés dans nos langages, soumis à l'arbitraire des conventions qui les régissent, aux pouvoirs qui nous imposent leur sens, et donc notre vision de la «réalité» et notre «identité». L'action sociale n'est qu'une cruelle plaisanterie : elle n'est pas le produit de notre liberté mais la simple mise en pratique du pouvoir dans l'illusion de la liberté. Seuls les marginaux, les fous ou les dissidents échappent aux systèmes de pouvoir, brisent le sens et les interactions par le refus de l'action et nous laissent entrevoir une part d'humanité et de moralité.

Est-il possible aujourd'hui de reconstruire une sociologie plus optimiste et plus positive ? C'est au fond l'enjeu des débats contemporains entre les sociologues. Certains pensent qu'il faut rester fidèle à l'inspiration de la sociologie classique à condition de lui donner de nouveaux fondements ou de l'interpréter de façon souple à partir de l'expérience des acteurs. D'autres, au contraire, essaient d'élaborer de nouvelles théories et de nouveaux objets et, surtout, de réhabiliter la notion d'acteur en la fondant sur une morale «non sociale», celle d'un sujet «dissident» ou d'un «agir communicationnel». D'autres enfin, admettent la séparation définitive des systèmes et des acteurs et la disparition du sujet et de l'action. Ils revendiquent la

pluralité des mondes sociaux comme la garantie d'une action faible et limitée à laquelle doivent correspondre des sciences sociales « faibles et limitées » elles aussi.

Pour comprendre la nature de ces débats et pour essayer de construire un point de vue propre, il nous faudra procéder à une redescription des catégories de la sociologie en les replaçant dans leur contexte historique et politique. « On ne peut comprendre l'état actuel des choses qu'à partir d'une redescription historique de la modernité » écrit le sociologue allemand Peter Wagner qui ajoute que cette redescription de la modernité doit aussi être celle des catégories de la sociologie. En effet, la théorie sociologique ne peut être séparée de son enracinement historique et social dans une modernité qu'elle s'efforce de comprendre et de maîtriser. Elle ne peut non plus être séparée de son inscription dans les choix moraux et les engagements politiques de celui qui l'énonce. Nous partirons donc d'une affirmation à la fois sociologique, normative et politique : le cœur de la théorie sociologique doit être l'essai de comprendre et de renforcer la formation des acteurs sociaux, contribuant ainsi à un approfondissement de la démocratie. Notre redescription historique et nos élaborations théoriques découleront de cette affirmation. Il ne s'agit donc en aucune manière de présenter un inventaire des courants sociologiques présents et passés. Notre travail sera un essai d'élaboration et de consolidation d'un point de vue.

## Bibliographie complémentaire

Pour compléter cette introduction vous pouvez lire : Georg Simmel, « Digressions sur l'étranger » (1908). Ce court texte de Simmel (8 pages) a été publié dans plusieurs recueils. On pourra notamment le trouver dans Y.Grafmeyer et I.Joseph (présentation), *L'école de Chicago*, Paris, Aubier, 1984, pp. 53-59. Dans le même recueil on pourra lire : Georg Simmel, « Métropoles et mentalités », (1903), pp.60-77 ainsi que le fameux article de Louis Wirth, « le phénomène urbain comme mode de vie », (1938), pp.255-281

Pour une réflexion plus récente dans le même esprit :

Zygmunt Bauman, « Touristes et vagabonds », in : *Le coût humain de la mondialisation*, Paris, Hachette, 1999, pp.119-155.

Du point de vue littéraire, vous pouvez lire la nouvelle de Joseph Conrad, *Cœur des ténèbres*, (*Heart of Darkness*) dont Coppola a tiré son film, *Apocalypse Now !* ou encore les « Petits poèmes en prose » de Baudelaire (1821-1867). Ce ouvrage de Baudelaire peut être lu comme un véritable livre de sociologie. Beaucoup des livres de V.S. Naipaul sont directement d'inspiration sociologique : ceux consacrés à l'Argentine, au Sud des États-unis ou encore ceux consacrés à l'Islam. Parmi ses romans « La courbe du fleuve » (*A Bend in the River*), inspiré de *Cœur des ténèbres* est l'un des meilleurs. Sa nouvelle « Un parmi tant d'autres » est une bonne illustration du thème de l'ambivalence de la condition moderne.

Pour préparer ce cours, j'ai aussi utilisé les ouvrages ou les articles suivants dans lesquels j'ai emprunté nombre d'idées. Je ne les ai pas signalés à chaque fois pour ne pas alourdir le texte. Mais vous pouvez les consulter.

Margaret S. Archer, *Culture and Agency. The Place of culture in social theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Pierre Bourdieu, Entretien à Libération, 11 février 1993.

Randall Collins, *The Sociology of Philosophy. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

Christian Delacampagne, *La philosophe et le tyran*, Paris, PUF, 2000.

Norbert Elias, *What is Sociology ?* New York, Columbia University Press, 1978. (Qu'est ce que la sociologie ?)

Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, Basic Books, 1970.

Thomas Laqueur, *La fabrique du sexe, Essai sur le corps et le genre en Occident*. Paris Gallimard, 1992.

Sandra Laugier, *Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd'hui*. Paris, PUF, 1999.

Donald N. Levine, *Visions of the Sociological Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

Peter Wagner, *A Sociology of Modernity : Liberty and Discipline*, London, Routledge, 1994. (Liberté et discipline)

Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books, 1967. (La tradition sociologique)

George Ritzer, *Modern Sociological Theory*, New York, The McGraw-Hill Companies, 1996.

Anselm Strauss, *Mirrors and Masks : The Search for Identity*. Glencoe, The Free Press, 1959. (Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme)



## PREMIÈRE PARTIE

# LES INSTITUTIONS

1. La semaine dernière, je vous ai présenté les principales hypothèses de notre travail commun. Je voudrais reprendre ces hypothèses afin que vous les ayez bien à l'esprit au moment d'entrer dans l'examen des théories sociologiques. Nous sommes partis d'une affirmation selon laquelle la sociologie est une réflexion sur la condition moderne définie par la rupture entre objectivité et subjectivité et l'ambivalence fondamentale de cette condition, catastrophe et progrès « all together » écrivait encore récemment le sociologue Frederic Jameson. Dans un premier temps, la sociologie s'est construite à partir de la volonté de surmonter les antinomies de la condition moderne, autour de l'idée de société. Dans un deuxième temps, elle n'a plus vu dans la « société » qu'une réalité négative qu'il fallait détruire. Enfin, dans un troisième temps, une fois l'idée de société détruite, la sociologie s'interroge sur le renforcement de l'acteur et la réhabilitation de la notion d'action. Les évolutions récentes les plus novatrices et les plus fortes de la pensée sociologique en Europe mettent au centre des préoccupations la réflexion sur l'acteur et l'action. C'est par exemple le cas en Allemagne des élèves de Jürgen Habermas, Axel Honneth et Hans Joas, ou en France des élèves de Pierre Bourdieu comme Luc Boltanski pour mentionner les sociologues les plus créatifs.

Encore une fois, il ne faut pas considérer que la pensée sociale est isolée du reste du mouvement des idées. Prenons un exemple cinématographique pour illustrer cette évolution vers l'acteur et l'individu. Le film récent de Ridley Scott, *Black Hawk Down* (La chute du faucon noir, 2002) est une bonne illustration de l'évolution des films américains consacrés à la guerre. Très schématiquement, nous pouvons distinguer trois périodes. Dans les années quarante et cinquante, les films consacrés à la seconde guerre mondiale sont marqués par la clarté de la position des détenteurs de l'autorité. Ils combattent pour Dieu et leur pays, pour des valeurs morales qui permettent de séparer le bien du mal. C'est moins leur statut que leur identification personnelle à la cause morale qui fait d'eux des chefs respectés. Ils peuvent ainsi affronter les difficultés à prendre des décisions dont ils savent le coût humain. Puis, dans une deuxième période, cette perception se renverse, notamment avec les films consacrés à la guerre du Vietnam : une cassure s'opère entre les « autorités » militaires et les hommes de la troupe. Les autorités deviennent confuses, parfois folles. Elles n'ont plus de but et envoient leurs hommes dans une guerre absurde dans laquelle les lignes de front deviennent floues. Leurs hommes ne

leur font plus confiance. De *Apocalypse Now* (Coppola, 1979) à *la Ligne Rouge* (*The Thin Red Line*, Malick, 2000), les cinéastes nous montrent que sans objectif moral la guerre est menée par les officiers dont l'autorité a fait faillite. Dans *Apocalypse Now* un officier décide du lieu et du moment d'une attaque en fonction de la possibilité d'y faire du surf, attaque qu'il met en « musique » et dans laquelle il se délecte de l'odeur du napalm. Dans *La Ligne rouge*, un officier envoie ses hommes à la mort sachant, comme eux, que leur sacrifice est inutile, sauf pour sa carrière. La troupe ignore les buts de la guerre et ne croit plus aux discours des officiers. Enfin, les films d'aujourd'hui comme « *Il faut sauver le soldat Ryan* » (*Saving Private Ryan*, Spielberg, 1998) ou « *La chute du faucon noir* » sont marqués par une nouvelle forme de morale et la bienveillance des officiers. Ceux-ci ne sont plus des autorités adossées à des objectifs moraux généraux. Ils sont animés par le souci de leurs hommes. L'obligation morale a été transférée vers les camarades de combat et les amis. La bataille n'est pas menée pour une cause plus large, elle n'est pas non plus déconnectée de la cause. Elle est un travail, la cause étant incarnée par l'individu « près de chacun ». Sur un plan plus cinématographique, la perspective extérieure du spectateur des films de la première période est supprimée. Le spectateur est plongé à l'intérieur du combat. Nous pourrions considérer cette évolution comme une histoire de la pensée sociale : au fond, la modernité est l'histoire de la « descente » progressive du « sujet » de l'ordre méta-social, à la société, puis à l'individu.

Mais si elle est historiquement juste, cette façon d'envisager la pensée sociale ne tient pas compte d'une caractéristique importante de la sociologie : celle-ci ne progresse pas de façon cumulative, une théorie en chassant une autre. Elle est plutôt « accumulative » si vous me permettez ce mauvais jeu de mots. Les théories et les débats s'empilent les uns sur les autres comme en témoigne la présence continue des « pères fondateurs », même si le « panthéon » est finalement assez variable.

De ces observations rapides, nous pouvons tirer deux enseignements quant à la nature de notre travail ou aux choix qui le structurent. Tout d'abord, il convient de considérer les « débats sociologiques » comme contemporains : chaque période ajoute un nouveau cadre de discussion mais ne supprime pas le précédent. Il existe des débats autour de la nature de la « société ». Mais ces débats n'ont pas été invalidés par la révolte contre la société. Simplement, un nouveau débat s'est ajouté : faut-il se débarrasser de la « société » ? Si la réponse est positive apparaissent de nouvelles façons de poser les problèmes des rapports ou de l'absence de rapports entre objectivité et subjectivité. Ainsi, chaque période se définit par l'apparition d'un débat avec la période précédente et par l'ouverture d'un champ de discussion nouveau dans lequel sont reformulées les questions initiales. Ensuite, nous nous intéresserons moins aux constructions

théoriques formelles ou aux modélisations qu'à la logique des élaborations qui permettent de construire des débats. Il convient plutôt de rester sur le plan des idées sociologiques, autrement dit de s'interroger sur la nature des problèmes posés, sur les tentatives de réponses et sur les débats qu'ils induisent. Mais si la sociologie est « accumulative », il n'en reste pas moins vrai que les idées ne sont pas totalement séparables de leur contexte comme nous l'avons abondamment souligné. Il nous faudra donc aussi replacer les idées dans les questions sociales et politiques qui les ont fait naître.

2. Insistons sur cette relativité des catégories de la sociologie. Dans un de ses essais sur les relations entre les individus et la société, Norbert Elias (1897-1990) reproche aux sociologues de s'identifier trop facilement aux catégories de leur État-Nation. Cette fâcheuse tendance les conduit à considérer que les organisations politiques, les pratiques sociales ou la structure de la personnalité vont de soi.

« L'engagement personnel au service de leur propre conscience morale fait adopter aux chercheurs, pour qui les usages de leur État sont devenus une seconde nature, une optique selon laquelle la forme et le mode d'évolution de cet État sont pris pour modèle et pour critère de l'organisation étatique de tous les autres. »

Pourtant, remarque encore Elias, des catégories aussi banales que celles d'individu ou de société sont relatives et sont le produit d'une évolution historique donnée. Ainsi, la notion de société n'a pris son véritable sens que confondue avec un mode particulier d'organisation étatique à une période bien définie de notre histoire. De la même façon, la conception de l'individu, la notion même d'individu ou la relation individu société ont profondément changé, se sont transformées et ont considérablement varié tout au long de l'histoire. Il s'agit donc de catégories relatives et dont l'évidence actuelle masque la formation historique.

La sociologie, comme science de la société, est née avec son objet, au XIX<sup>ème</sup> siècle. La formation d'un savoir sur la vie sociale participe du mode de construction politique de la société. La société n'a donc rien de naturel : c'est une catégorie de la pratique sociale, une catégorie politique tout autant que sociologique. Comme discours politique et moral sur la vie sociale, la sociologie travaille à « faire la société », à la faire exister dans la réalité afin de surmonter les ambivalences de la condition moderne et de relier agents et structures. (Définir la sociologie comme l'étude de la société n'a donc rien d'évident, ni de neutre, ni d'intemporel. C'est profondément discutable.) Les débats théoriques s'organisent en conséquence autour de cet enjeu qu'est la société. Sur quoi se fonde-t-elle ? Quelle en est le mode de fonctionnement ? Deux grandes réponses sont apparues structurant un premier débat. S'agit-il d'abord d'une réalité liée à la culture partagée par une collectivité ou, d'une réalité fondée sur la maîtrise de la nature et

l'utilisation des ressources générées par le travail pour fabriquer l'histoire ? Est-ce qu'il faut raisonner en termes de rapports à la culture ou de termes de rapports à l'Histoire ? La société est-elle la mise en forme d'une culture commune ou une création historique ? De manière un peu forcée, on peut opposer ici une vision américaine et une vision européenne de la réponse donnée. En Amérique, la modernité a été posée d'emblée et la question de la société a été celle de son unification, comment construire une unité, une société, avec des populations issues des diverses parties du monde ? La sociologie s'enracine dans la pensée du XVIII<sup>ème</sup> siècle, pensée morale qui s'interroge sur les conditions juridiques de l'ordre social. Elle a donc un lien très fort avec la philosophie politique. En Europe, la modernité est le produit de l'arrachement historique plus ou moins violent aux systèmes culturels et politiques traditionnels. La question posée a plutôt été celle de l'Histoire. Comment fabriquer l'Histoire ou, inversement, comment l'Histoire nous a-t-elle fabriqués ? La sociologie trouve ici sa racine dans la pensée du XIX<sup>ème</sup> siècle et aura longtemps un lien très fort avec la philosophie de l'histoire. De là découle un nouveau débat : quel est le rapport entre l'ordre social et les conflits ? Les conflits sont ils une « pathologie » d'un ordre social fondé sur la culture ou faut-il penser que l'ordre social est la « conséquence » de la production conflictuelle de la société ?

Qu'elle réponde à la question en termes de culture ou d'histoire, d'ordre ou de conflit, la théorie sociologique de la société a toujours eu un problème de statut qu'elle n'a jamais pu résoudre. Elle est confrontée à un dilemme : d'un côté, elle est « transcendante à la pratique » qu'elle met en perspective et objective ; d'un autre côté elle est « immanente à la pratique », dont elle offre une interprétation critique et subjective. Constamment déchirée entre ces deux positions, la sociologie de la société est un effort continu et obstiné pour surmonter le dilemme et parvenir à un langage unifié. Elle a cru trouver dans la catégorie d'action, la clef permettant de vaincre les oppositions entre déterminisme et liberté, objectivité et subjectivité, entre la société comme artefact et la société comme donné naturel. C'est pourquoi, nous pouvons définir la sociologie de la société comme la tentative d'élaboration d'une « science morale et politique » de l'action, selon qu'elle s'oriente vers la compréhension des processus institutionnels ou vers celle des rapports de classes.



## 1. LA SOCIÉTÉ ENTRE LA NATION ET LES INDIVIDUS

### a. La formation des sociétés nationales

Essayons de réfléchir le plus simplement et le plus directement possible. Lorsque nous parlons d'une société nous pensons naturellement à un ensemble social délimité par les frontières d'un État-Nation. L'idée de société repose sur l'unité de ces deux «éléments» et sur leur correspondance. La «nation est une société matériellement et moralement intégrée» selon la définition de Marcel Mauss (1872-1950). C'est pourquoi le terme de société est le plus souvent utilisé avec un qualificatif national empirique. Quand nous parlons d'une société nous parlons toujours de «société française», de «société américaine» ou de «société anglaise». Tout naturellement, la société nationale est le cadre d'analyse des phénomènes sociaux. C'est ainsi que sont construites les comparaisons et délimités les champs d'investigation. Chez Durkheim, les taux de suicide sont comparés par pays. Plus près de nous, Talcott Parsons identifiait la société et les États-unis d'Amérique ou Pierre Bourdieu tenait pour équivalents l'«espace social» et «l'espace national». Dans son ensemble, la sociologie a construit ses modèles à partir de cette identification directe de la vie sociale et de la Nation. Encore aujourd'hui, elle est fortement marquée par les traditions nationales dans lesquelles elle s'est développée. La pensée marxiste a fait de même à l'aide de la catégorie de «formation sociale», équivalent à l'idée de société, comme ensemble concret et articulé de divers «modes de production» dans un espace national. Nous l'exprimons souvent spontanément : nous sommes les Français et nous formons la société française, c'est à dire la France.

L'identification d'un ensemble social et de ses habitants avec la Nation sous l'égide d'un État n'est pas seulement une invention intellectuelle des sociologues. Elle est une réalité concrète et datée. Les hommes et les femmes du XVIII<sup>ème</sup> siècle n'auraient certainement pas eu l'idée qu'ils vivaient dans une société. Ils habitaient le royaume de France, ils étaient sujets du Roi de France, ils se sentaient picard, gascon ou auvergnat. Ils appartenaient à un «pays», à un village et percevaient tout habitant d'un autre «pays» comme un étranger. Ce n'est qu'au XIX<sup>ème</sup> siècle, et encore à la fin de ce siècle, que l'idée d'habiter une «société» se répand et prend sens. C'est à ce moment que se construisent les États-Nations occidentaux modernes. La Nation n'est donc pas une donnée intemporelle et naturelle. A ce moment, elle est comprise conjointement comme le résultat d'une évolution historique multiséculaire déterminée et comme le produit de politiques actives qui cherchent une réponse aux bouleversements introduits par les révolutions industrielles et démocratiques.

Avec les changements survenus depuis la Révolution française et l'irruption du développement industriel, l'ancien monde des communautés paysannes s'affaiblit et tend à disparaître. La modernisation de l'économie a imposé la destruction des anciennes communautés, trop réduites pour en contenir le développement, et la création de territoires contrôlés politiquement et administrativement par l'État de façon à permettre le développement. Mais le changement incessant et la modernisation menacent la stabilité des pays et gangrènent la solidarité. Les États et les politiques cherchent à maîtriser ces changements, à ordonner et à stabiliser la vie sociale. La Nation offre la perspective de l'association d'une unité politique, d'une culture commune et d'une économie intégrée. Telle sera la solution. La nation apparaît comme la forme moderne évidente d'organisation de la vie sociale, déjà inscrite dans la conscience et l'expérience des habitants du pays. Il suffit donc de la faire advenir. La Nation est «déjà là», léguée par l'évolution historique, mais elle reste à construire pratiquement.

Au moment même où les pays européens s'engagent dans la modernisation, ils se tournent vers leur passé pour y chercher le principe de leur unité. Avec des différences, en Italie et en Allemagne, la construction des unités nationales est engagée. En Angleterre, le même processus est à l'œuvre. C'est à ce moment que l'idée d'une culture nationale et des «vieilles traditions anglaises» devient centrale. En France aussi, c'est à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle que l'idée nationale s'impose contre des cultures traditionnelles et des «pays» qui ne peuvent se renouveler face à une modernité envahissante. C'est à ce moment que s'élabore une histoire comme Histoire nationale, c'est à dire, de Vercingétorix à Robespierre, la chronique de la construction longue, difficile et, souvent héroïque, de l'unité. La redécouverte du Moyen Âge et le récit de la «Grande» Révolution par Michelet (1798-1874) puis Lavissee (1842-1922), la réhabilitation des monuments hérités du passé par Viollet-Le-Duc (1814-1879), (Carcassonne ou Notre-Dame) qui va «nationaliser» nos paysages, la géographie de Vidal de la Blache (1845-1918) qui s'attache à montrer l'unité par delà la richesse de la diversité et l'évidence des frontières «naturelles» du pays, sont convoquées dans ce vaste mouvement de mobilisation pour la construction de la Nation.

Les sciences sociales naissantes participent de ces processus. Elles en sont la conséquence tout autant qu'elles y contribuent directement. La sociologie ne fait pas exception. Max Weber (1864-1920) s'interroge sur les conditions sociales permettant la croissance de la puissance de l'État-national allemand. Pour lui, l'action politique doit viser à tempérer les effets diviseurs de l'économie moderne, (qui est une économie de dimension nationale), et, par la mise en œuvre d'une «politique sociale», permettre «l'unification sociale de la nation», c'est à dire la création d'une société nationale. De même, il s'efforce de réfléchir sur la nature du pouvoir dans la

société moderne et construit sa fameuse typologie des formes de légitimité. Pour qu'une société soit unie et puissante, il lui faut abandonner la légitimité traditionnelle pour développer une légitimité légale et rationnelle beaucoup plus efficace. Mais celle-ci est toujours susceptible de sombrer dans la routine des bureaucraties et de perdre toute capacité réelle de décision politique. Il faut donc que cette légitimité légale et rationnelle soit compensée par une légitimité charismatique, c'est à dire par un individu ou un chef s'identifiant aux valeurs et pouvant décider.

Les sociologues pensent la société comme le mode moderne d'organisation d'une vie sociale dont l'unité se construit à l'intérieur du territoire national. Dès lors, la Société en tant que société nationale, remplace les communautés, la solidarité organique se substitue à la solidarité mécanique, la volonté réfléchie à la volonté organique. «L'idée de société fut et est encore l'idéologie des nations en formation.»

### **b. Les sociétés modernes et l'émergence de l'individu**

L'idée de société ne peut se réduire à sa simple identification aux ensembles sociaux concrets cristallisés autour des États-Nations. La société s'inscrit aussi dans une réalité culturelle moderne. Le XIX<sup>ème</sup> siècle se vit comme l'aboutissement de la révolution démocratique et culturelle qui a engendré l'émergence de l'égalité et de l'individu comme être autonome. C'est à cette période que naît le roman moderne, de Balzac à Proust, roman qui raconte inlassablement la formation ou le destin d'individus dans la société moderne, l'affrontement tragique ou désenchanté de l'ambition, de l'amour, de la vocation ou des intérêts avec les normes sociales ou l'Histoire.

Les sociétés ne sont donc pas seulement des sociétés nationales, elles sont aussi des «sociétés d'individus», des rassemblements d'individus égaux. En ce sens la société est et doit être aussi un mode particulier de réunion et d'organisation d'individus. Dès le début du XIX<sup>ème</sup> siècle, cette nouvelle réalité s'impose dans les débats politiques et philosophiques. L'individualisme est un terme polysémique. Il n'est pas défini de façon stable et positive. De fait, il est perçu comme un phénomène plutôt négatif, la conséquence de l'érosion de la vie sociale. Il suscite généralement inquiétudes et interrogations sur l'avenir de la société.

Tocqueville (1805-1859) en fait l'aboutissement d'une évolution multiséculaire vers ce qu'il nomme «l'égalité des conditions». L'individu moderne autonome émerge sur fond de morale chrétienne. L'affirmation du destin spirituel particulier à chacun d'entre nous a abouti à effacer toutes les distinctions d'«essence» entre les humains et à fonder une égalité de principe par delà les différences, une égalité qu'il qualifie d'«imaginaire». Elle inspire la Révolution de 1789, avec

la Déclaration des droits de l'homme ainsi que la Révolution américaine. Elle est le fondement moral des sociétés démocratiques modernes. La conséquence en est l'affirmation de l'individu comme être séparé et isolé de la société comme l'écrit Tocqueville :

«L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même.»

L'individu isolé a acquis sa liberté privée en se détachant de la vie sociale. La société moderne est donc une société à liens sociaux faibles et dans laquelle progresse l'érosion des formes de solidarité. C'est un contraste important avec les sociétés plus anciennes dans lesquelles les liens sociaux étaient forts. L'individu y était complètement enserré dans des réseaux de solidarité qui le privaient de toute indépendance réelle. Ainsi, Tocqueville oppose les sociétés du passé, aristocratiques, aux sociétés démocratiques modernes. Dans les premières règne un ordre social qui s'impose à tous de façon intangible et définitive. C'est un ordre divin ou naturel. Chacun y est ce qu'il est en fonction de sa naissance et de son rang. Il ne viendrait à l'idée de personne de changer de statut. La vie sociale y est à la fois évidente et sacrée. On ne peut la changer volontairement. Dans l'état social aristocratique, explique Tocqueville, l'organisation hiérarchique et inégalitaire de la collectivité règle entièrement les relations entre les hommes. Ces sociétés présentent bien des avantages : les identités y sont stables, l'incertitude quasi inexistante, les solidarités fortes puisque chacun est défini par son groupe d'appartenance, et, surtout, les limites au pouvoir de l'homme sur l'homme y sont claires. Même le Roi est tenu de respecter cet ordre des choses.

Au contraire, dans les sociétés modernes, les liens sociaux ont été dissous et les individus séparés les uns des autres. Tocqueville l'exprime joliment : la société aristocratique était comme une chaîne, dont tous les maillons sont liés. La société démocratique a brisé la chaîne, juxtaposant les maillons les uns à côtés des autres. L'individu est libre et capable de mobilité. Ses droits l'emportent sur ceux de la collectivité. Mais, la contrepartie est que la chaîne n'a plus d'unité. La société s'est désagrégée. La vie sociale n'a plus rien d'évident. Toutes les limites ont disparu et l'ordre ne s'impose plus de l'extérieur de la société.

La société moderne est donc le produit de la destruction du monde traditionnel. Elle en renverse les priorités. Elle en est l'image inversée. Plus récemment, l'anthropologue français Louis Dumont (1911-1998) a repris ces analyses pour opposer les sociétés traditionnelles «holistes» aux sociétés modernes «individualistes». Les sociétés du passé sont organisées par un principe hiérarchique qui détermine les rapports entre les individus. Ceux-ci n'ont pas d'existence autonome dans la mesure où toutes leurs relations s'inscrivent dans la hiérarchie et renvoient

directement à la totalité sociale. Dans les sociétés égalitaires d'aujourd'hui, l'individu prime sur la totalité et devient la valeur centrale. Alors qu'auparavant l'individu était soumis aux nécessités de l'ordre social, la société est maintenant le moyen de l'individuation. L'inversion des fins et des moyens est totale. Louis Dumont fait observer que ce sont les sociétés traditionnelles qui mettent en leur cœur les relations humaines. Au contraire, les sociétés individualistes et égalitaires, dans la mesure où elles privilégient l'individu, mettent en leur cœur les relations instrumentales, les relations aux choses. C'est pourquoi, elles sont dominées par une idéologie économique.

On le comprend, cette forme «moderne» de la vie sociale qu'est la société des individus, contraste terme à terme avec les formes traditionnelles, moins différenciées, moins individualisées et d'un niveau de complexité inférieur. Au fond, quatre éléments opposent tradition et modernité : à l'ordre externe, divin ou naturel, a succédé un ordre interne, entièrement humain ; la société n'a donc plus rien de naturel et d'intangible, elle est un artefact, une construction toujours susceptible d'être changée ; dès lors, le pouvoir, autrefois limité par l'ordre des choses et la morale naturelle, est devenu illimité, tout est permis ; enfin, l'individu s'affirme dans sa singularité et sa liberté contre ses appartenances et son inscription dans une tradition.

La société est le produit d'un processus de modernisation économique, politique et culturelle. Le binôme individu société nationale s'oppose et surtout succède aux communautés qui ne laissent pas de place à l'individu. Dans la communauté, le «nous» ou le groupe l'emportent sur l'indépendance des membres et surtout sur leur individuation. A l'inverse, dans la société, la liberté de chacun l'emporte sur l'appartenance au groupe. La sociologie s'est développée dans ce cadre de raisonnement, donnant des explications plus matérialistes de cette rupture. Selon Durkheim, les progrès de la division du travail et la complexification des sociétés s'accompagnent d'une plus grande autonomie des individus. Il existe donc un lien très direct entre le mode d'organisation sociale «moderne» et l'existence de l'individu libre.

\*

\* \*

Peu important pour l'instant les explications avancées pour rendre compte de cette évolution (la providence, la taille des sociétés, les transformations culturelles et religieuses, l'évolution des formes de pouvoir ou des forces productives etc...). En définitive, la société apparaît comme une réalité moderne dans laquelle s'affirment la juxtaposition et la complémentarité de l'individu et de la Nation. C'est ce qu'assurait encore Marcel Mauss qui concevait symétriquement la Nation comme la forme moderne d'organisation sociale des individus, une fois le monde des communautés détruit :

« Il ne peut y avoir de Nation sans une certaine intégration de la société, c'est à dire qu'elle doit avoir aboli toute segmentation par clans, cités, tribus, royaumes et domaines féodaux... Cette intégration est telle que dans les nations d'un type naturellement achevé, il n'existe pour ainsi dire pas d'intermédiaire entre la nation et le citoyen, que toute espèce de sous-groupe a pour ainsi dire disparu, que la toute puissance de l'individu dans la société et de la société sur l'individu s'exerçant sans frein et sans rouage, a quelque chose de déréglé ». La Nation est en quelque sorte le groupe naturel d'appartenance de l'individu. Elle est « la société qui se voit elle-même comme composée d'individus ».

La sociologie est ainsi l'étude de la « société» en tant qu'elle est composée d'individus appartenant à la même Nation. Elle cherche à comprendre comment s'effectue la « socialisation» c'est à dire la formation et la constitution de la société et des individus dans leurs interrelations à l'intérieur de la Nation. La société possède une unité, une structure constituée par les « actions réciproques des individus entre eux» . La société est l'espace des relations sociales qui se place entre l'individu et la Nation, entre la personne unique et le groupe dans son ensemble. Les mécanismes sociaux sont donc des mécanismes qui lient les individus à la Nation et la Nation aux individus qui la composent. Pour l'exprimer pratiquement, la question est de savoir comment les Français sont-ils liés à la France et comment la France est-elle liée aux Français. La question est à la fois empirique et normative : quels sont les mécanismes qui assurent ces liens et comment faire correspondre les Français à la France pour que la Nation soit plus forte ?



## **2. L'INTÉGRATION**

Dans les sociétés traditionnelles, la stabilité sociale reposait sur la référence à un ordre cosmique ou divin externe. Il était donné par la Nature ou par Dieu. Il n'y avait donc pas d'autre façon d'agir que de se conformer du mieux possible à la place qui nous était assigné dans cet ordre. Avec la société moderne, la liberté a été transférée de Dieu à l'Homme et plus précisément aux hommes. L'ordre social et les significations morales ne peuvent plus être trouvées dans la Nature ou dans Dieu. En tant que modernes, nous devons les construire ou les inventer. Notre dignité n'est plus de nous conformer à l'ordre de la Nature, mais plutôt de ne plus agir qu'en fonction de notre propre volonté, en fonction des buts que nous nous serons fixé nous-mêmes. Mais comment agir de manière autonome, ou, plus précisément, comment devenir des êtres émancipés et souverains, capables de se contrôler et n'obéissant consciemment qu'à eux-mêmes ? De plus, si nous y parvenons, est-il possible de construire une forme d'organisation de la vie sociale qui permette la pleine liberté de chacun et, en même temps, offre les conditions et les

moyens de cette liberté ? Et inversement, est-il possible de concevoir un ordre social qui résulterait de la liberté humaine ? Comment concilier l'individu et la société ?

### **a. l'anomie permanente**

Ayant détruit les communautés, la « société nationale des individus » est toujours sous la menace de voir se dissoudre totalement la solidarité sociale et de voir se transformer la vie sociale en une juxtaposition d'individus gouvernés par leurs seuls intérêts. La désorganisation ou les conflits permanents risquent alors de détruire l'unité sociale et ainsi affaiblir la Nation. La tendance naturelle de l'individualisme est de se renforcer jusqu'à sombrer dans l'égoïsme. « L'individualisme ne tarit d'abord que la source des vertus publiques ; mais à la longue, il attaque et détruit toutes les autres et va enfin s'absorber dans l'égoïsme » écrit encore Tocqueville. Les individus peuvent se trouver totalement isolés les uns des autres, les liens qui les unissent étant rompus. C'est l'inquiétude majeure de la plupart des sociologues. Les changements et la poussée de l'individualisme risquent d'engendrer une anarchie complète, une sorte d'état de guerre de tous contre tous et de dérèglement des rapports sociaux.

Sans ordre social imposé par la référence divine ou une forme d'autorité fondée sur la tradition, la société moderne est une réalité excessivement fragile dans laquelle aucune valeur n'a de légitimité évidente et incontestable. La conjonction de l'individualisme et de l'effondrement des garants non-sociaux de l'ordre social font que la désorganisation est inscrite dans sa nature même. Il faut dire que pour les hommes et les femmes du XIX<sup>ème</sup> siècle, les bouleversements sociaux, culturels et politiques sont permanents. Pensez, par exemple, sur un plan strictement politique, à ce qu'a connu un individu né avec le siècle : l'Empire, la Restauration après les Cent jours, la monarchie constitutionnelle, la république, à nouveau l'Empire et encore la république. Ceci, sans omettre trois révolutions, 1830, 1848 et 1871, révolutions particulièrement sanglantes pour les deux dernières. Le contraste avec la stabilité de l'Ancien Régime devait être pour lui évident et surtout, source d'inquiétudes majeures.

Selon Durkheim, la société est toujours menacée d'anomie car l'individualisme peut conduire logiquement à l'« égoïsme » et saper la loi morale commune, fondement de toute vie collective. Sans règle de conduite et sans autorité, chacun obéit alors à ses instincts et à ses désirs qui sont sans limites dans un univers social totalement dérégulé. La liberté absolue de l'individu se révèle finalement corruptrice. Elle a pour contrepartie la désagrégation de l'ordre social et la disparition de toute morale et de toute vertu. La société est donc nécessairement instable. Par rapport au monde rassurant de la communauté, elle n'est qu'un équilibre toujours susceptible d'être rompu par l'émergence du désordre.

L'atomisation de la vie sociale et la corruption de la personne laissée à ses propres désirs ou intérêts, conséquences de l'individualisme, sont une peur permanente de la pensée sociale. Dès la Renaissance, dans les Républiques italiennes, toute une réflexion politique s'était construite autour de la question des « mœurs » dans les « Républiques marchandes » : le développement du commerce n'allait-il pas corrompre et amollir les individus, provoquant la disparition des vertus civiques et menacer ainsi la solidarité nécessaire à l'indépendance collective ? C'est la question que se posait Machiavel (1469-1527). Elle est au fondement de la réflexion politique moderne puis des sciences sociales. Depuis lors, dans la pensée sociale et politique, l'exaltation de la civilisation et de la liberté engendrée par le progrès et le développement est contrebalancée par les avertissements nostalgiques de ceux qui y voient la source de la désagrégation de la société et une perte de sens pour tous les individus.

Au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, cette peur alimente la critique conservatrice ou réactionnaire de la société moderne et de la démocratie. Une véritable pensée réactionnaire se développe autour de trois thèmes : la dénonciation de l'optimisme et de la raison de la philosophie des lumières ; le rejet des désordres créés par la Révolution ; la crainte du développement d'un individualisme amoral alimenté par la révolution industrielle. Face à ce qui est perçu comme de la subversion et du désordre, cette pensée en appelle à la restauration du groupe et du collectif, à la réhabilitation du sacré et à la primauté d'une communauté organique et morale. Dans le monde littéraire, elle inspire la dimension de critique sociale des romans de Balzac. Balzac rêve d'un régime qui serait proche de celui des « despotes éclairés », un ordre de notables et de grands propriétaires terriens administrant, contrôlant et éduquant la masse rurale, une France antibourgeoise et anti-industrielle, une sorte de Vendée généralisée, unie par la grande propriété et les prêtres. Sur le plan politique, cette « rêverie sociale aristocratique », selon le mot de l'écrivain français Julien Gracq (1910), s'est poursuivie jusqu'à la fin du siècle et les tentatives de restauration du duc de Broglie. Elle était largement portée par l'idée que la société doit être contrôlée et ne peut pas être laissée à elle-même sous peine de sombrer dans l'anarchie, idée que les Républicains reprendront largement à leur compte sous la Troisième République.

Cette critique est aussi à l'origine du développement des utopies politiques du XIX<sup>ème</sup>, notamment des travaux de Saint-Simon (1760-1825), dont Auguste Comte (1798-1857) fut l'un des héritiers. Elle hante littéralement l'ensemble de la réflexion et des constructions théoriques jusqu'à aujourd'hui. C'est le principe général, une sorte de Deus ex Machina, de nombreuses analyses. L'effondrement de l'ordre ancien qui était un ordre moral intégrant les valeurs, les hiérarchies sociales et les relations quotidiennes n'a pas été suivi de la formation d'un ordre nouveau. La société moderne se vit ainsi toujours entre l'ancien et le futur, entre la nostalgie et

l'espoir, dans une instabilité et un vide chroniques. Le passé est en permanence reconstruit comme une période de stabilité et de solidarité dont les clefs auraient été perdues. Peu importe si ce passé est mythifié et s'il n'a jamais été aussi cohérent qu'il peut apparaître à un esprit mélancolique. Il est simplement utilisé comme contraste de la situation présente et sa disparition est donnée comme explication des conduites des individus et des difficultés rencontrées ou des risques encourus par la société actuelle.

Encore aujourd'hui, dans une librairie ou une bibliothèque, amusez-vous à compter les livres dont l'argument central se ramène à expliquer les conduites sociales par la crise d'un ordre ancien, par les progrès de l'individualisme, les ravages de l'atomisation ou la disparition du lien social. De même, vous pouvez compter les éditoriaux de journaux tant de « droite » que de « gauche » qui voient dans l'individualisme les racines de la « décadence » ou de la « crise sociale ». (Ces discours aussi vieux que la modernité ont fait l'objet d'une belle analyse de l'économiste et philosophe Albert Hirschman). De fait, il s'agit là d'un raisonnement pratiquement spontanée dans les réflexions sur la vie sociale et d'un raisonnement structurel chez les sociologues. Ainsi, par exemple, les sociologues Thomas Luckmann ou Zygmunt Bauman s'interrogent-t-ils sur les conséquences de la « désinstitutionnalisation » pour l'identité individuelle dans le monde contemporain, se demandant s'il est encore possible de construire une identité unifiée dans une modernité « liquéfiée », ayant perdu ses structures morales que cristallisaient les institutions.

### **b. l'institution de l'ordre social**

Essayons maintenant de récapituler nos principales observations et d'en tirer les conséquences. Les sociétés nationales sont des sociétés d'individus. Elles succèdent au monde des communautés dans lesquelles l'ordre social s'imposait de l'extérieur. Au contraire, dans les sociétés nationales, plus aucun ordre ne s'impose a priori, plus aucune valeur n'a de légitimité évidente. Si l'individu l'emporte complètement sur le groupe, l'organisation sociale et le maintien d'une certaine unité deviennent des problèmes majeurs et la question de l'ordre devient centrale. De ce point de vue la relation individu société nationale pose deux problèmes liés : comment se forme la volonté individuelle et comment la stabilité sociale peut-elle être assurée ?

La société est une collection d'individus autonomes. Elle ne peut être autre chose qu'un « acte de leur volonté » . La société est alors le produit d'une convention. C'est une de ses caractéristiques essentielles. C'est d'ailleurs ainsi que la définit le sociologue Ferdinand Tönnies (1855-1936) :

« La société donc, par la convention et le droit naturel d'un agrégat, est comprise comme une somme d'individus naturels et artificiels dont les volontés et domaines se trouvent dans des associations nombreuses et demeurent cependant indépendants les uns des autres et sans action intérieure réciproque. ». L'ordre social relève du politique et non plus du «naturel» A la différence des communautés, la vie sociale et politique n'est pas imposée du dehors, elle est instituée par les individus libres et égaux. Elle est le produit d'un contrat. Autrement dit, les institutions politiques fondent et conditionnent la vie sociale. C'est en ce sens que la société nationale des individus est par essence «démocratique». Mais une convention, dans la mesure où elle ne comporte pas d'obligation, est toujours fragile. Pourquoi les individus sont-ils amenés à entrer en relation les uns avec les autres ? Qu'est ce qui les amène à passer un contrat et à le respecter ? Pourquoi ne s'enferment-ils pas totalement dans l'égoïsme ? Autrement dit, comment la société est-elle instituée et quel est le fondement de cette institutionnalisation ? »

Depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, la réponse dominante à cette question est la «philosophie» de l'intérêt. Cette forme de pensée sociale voit dans la poursuite «rationnelle» de ses intérêts par chacun le moyen de maîtriser les «passions» individuelles et la source de l'ordre public. La recherche du bonheur privé finit par créer les conditions du bonheur collectif, la société devenant un marché qui s'autorégule. Il suffit donc que chacun agisse «naturellement» et non plus «socialement» (en fonction de préjugés, d'attachements ou de traditions) pour être rationnel et que s'instaure un ordre social stable et moderne. La vie sociale se développe ainsi spontanément grâce aux progrès de l'économie, de l'échange et de l'industrie. La stabilité est le produit de la liberté individuelle et, inversement, elle permet à chacun de chercher son propre bonheur. Que l'harmonie entre le bonheur individuel et le bonheur collectif, entre la liberté et l'ordre, soit spontanée ou le produit d'une action politique de destruction des obstacles sociaux à l'équilibre, la stabilité sociale est dans tous les cas fondée sur la liberté de l'individu de poursuivre la recherche de son propre bonheur.

La «tradition sociologique» est une réaction à cette philosophie de l'intérêt. Comme l'a montré Robert Nisbet, elle a souvent puisé dans le passé et les idées réactionnaires, à la fois ses critiques de la société moderne mais aussi ses concepts propres. Tonnies, par exemple, que nous venons d'évoquer, valorise particulièrement la «communauté» allemande lieu de l'enracinement et de la culture par opposition au monde de la société dans lequel il voit la civilisation anglo-saxonne ou française. Cependant, même si elle a pu y trouver certains de ses thèmes, elle n'est pas un simple rejeton de la pensée réactionnaire. Ses interrogations sont aussi directement issues des courants libéraux du début du XIX<sup>ème</sup> siècle et prolongent celles de la philosophie politique : comment préserver les conquêtes de la Révolution, c'est à dire essentiellement la liberté individuelle, sans sombrer dans un utilitarisme ou une anarchie qui la videraient de tout contenu ou sans retourner à un régime autoritaire et répressif qui la nierait comme le prône alors une hiérarchie catholique fortement réactionnaire ? Autrement dit, comment assurer un ordre social à partir de l'affirmation et de la préservation de la liberté

personnelle et individuelle ? La réponse des sociologues n'est ni l'intérêt, (qui saperait les fondements de la vie collective), ni la communauté (qui est définitivement perdue). Elle est l'institution.

Les individus fondent politiquement l'ordre social parce qu'ils sont, avant tout, des êtres sociaux et moraux. Ils appartiennent à une culture. Les individus sont le produit de la société, ou plus exactement, de «l'état social démocratique», ou de la différenciation sociale. En même temps ils produisent la société. Il faut donc, dans un même mouvement, comprendre comment en tant qu'être sociaux déterminés, leur association volontaire est possible et pourquoi, malgré tout, elle existe comme association nécessaire.

Tocqueville a essayé de résoudre le problème par l'étude de la Démocratie en Amérique. A la différence des pays européens, en Amérique la démocratie a été directement proclamée et instituée. Elle n'a pas dû affronter la résistance du vieux monde qui a conduit inévitablement à la révolution comme en France. L'Amérique fut d'emblée une société moderne. Or, constate Tocqueville, l'esprit religieux n'y est pas opposé à l'esprit de liberté, il lui est au contraire fortement lié. Ce sont les «mœurs» et la «culture» qui expliquent le bon fonctionnement de la démocratie américaine. L'individualisme y est tempéré par la religion qui cimente les communautés et alimente la vertu, fondement de l'esprit civique. L'Amérique offre ainsi l'exemple d'un équilibre harmonieux entre un état social démocratique et individualiste et un régime politique stable préservant l'ordre et la liberté à travers le bon fonctionnement des corps intermédiaires. Les «institutions» permettent l'ajustement de ces deux niveaux de la démocratie : l'égalité des conditions et l'appartenance nationale. L'indépendance de chacun est à l'exacte mesure de sa vertu, c'est à dire de son implication et de son identification à la collectivité à travers les institutions.

La société associe l'individu à la Nation par le biais des institutions sur fond de culture commune. Individu et société sont définis par leur interaction réciproque, interaction médiatisée et rendue possible par les institutions. La société est ici inséparable de la «culture». Les institutions qui la composent n'ont de sens que si elles se fondent sur une culture commune qui crée les conditions de l'exercice de la liberté. Dès lors, «la société désigne le système d'interrelations qui lie l'ensemble des individus qui partagent une culture commune. Aucune culture ne pourrait exister sans une société. Mais également, aucune société ne pourrait exister sans une culture.» L'institution permet de concilier les deux affirmations apparemment contradictoires : la société nationale est à la fois contrat politique et culture commune, acte de libre volonté et état social déterminé.

### **c. la morale, l'éducation et l'intégration**

Durkheim a donné la formulation théorique et politique la plus achevée de cette réponse. Durkheim cherche à fonder les principes d'une intégration nationale moderne. Pour lui, la société succède au monde des communautés dont le principe d'intégration morale est la religion. Il ne peut donc accepter la solution «religieuse» de Tocqueville. Dans la société moderne, la morale doit être séparée de la religion et fondée sur des bases rationnelles et scientifiques. C'est le but que s'assigne sa sociologie : tout d'abord en «objectivant» la religion, de façon à la «désacraliser», à en faire une caractéristique des sociétés du passé ; ensuite en construisant une connaissance positive de la vie sociale dont on pourra déduire les fondements d'une morale laïque et rationnelle. La science doit remplacer le divin dans la société moderne et l'école doit succéder à la religion comme institution centrale de la vie sociale. La sociologie est ainsi à la fois vecteur de l'émancipation, guide de l'action et source de l'éducation morale.

Durkheim fonde son raisonnement et ses justifications sur l'opposition et la succession des sociétés anciennes et des sociétés modernes. En cela, sa pensée n'a rien de très original : il se contente de formaliser les idées dominantes de son milieu à son époque, idées dérivées de la théorie de l'évolution de Darwin. L'apparition des sociétés modernes est le résultat d'un processus général de différenciation. Les unités sociales des communautés traditionnelles se divisent au fur et à mesure qu'elles se spécialisent. Par exemple, dans les sociétés primitives, le sorcier est à la fois un médecin et un prêtre. On expliquera la maladie par une faute ou par la colère des Dieux et non par un désordre biologique dépourvu de sens moral. Il n'y a pas de séparation entre nature et culture. Dans la société moderne, ces deux rôles sont séparés et parfaitement identifiés. Par exemple encore, dans les sociétés traditionnelles, la famille est à la fois une unité affective et une unité économique. Dans la société moderne, affectivité et action économique se séparent, se différencient structurellement. Plus généralement, ce sont les fonctions sociales qui sont ainsi différenciées : elles sont séparées les unes des autres et sont remplies par des individus, des genres, des groupes ou des institutions différentes. Nous ne mélangeons plus la politique et la religion ou l'économie et l'éducation... La société moderne est une société complexe de différenciation fonctionnelle et structurelle. Ce processus est aussi à l'œuvre dans la séparation de plus en plus marquée entre les genres. Les hommes s'identifient au monde de l'action rationnelle, de la pratique, alors que les femmes, à l'inverse, s'identifient au monde de la nature, de l'affectivité et des émotions. L'univers des hommes est celui de la création, celui des femmes, l'imitation. L'institution du mariage repose sur une différenciation affirmée des rôles féminins et masculins, signe du progrès. Pour Durkheim, cette différenciation est aussi d'ordre biologique : plus la civilisation progresse, plus hommes et femmes se différencient physiquement, le cerveau

des premiers croissant, le cerveau des secondes se réduisant. C'est pourquoi, affirme-t-il, le cerveau d'une parisienne est très inférieur en volume à celui d'une mélanésienne. Cette « théorie » trouve son fondement dans sa conception globale des transformations des types de solidarité.

Dans les sociétés traditionnelles, faiblement différenciées, le lien social qui unit les individus est fondé sur la ressemblance. (Notons que quand Durkheim parle de ressemblance, il ne s'agit pas simplement de ressemblance morale, mais aussi physique. Pour lui l'univers traditionnel est constitué d'individus aux types peu différenciés) C'est un type particulier de lien que Durkheim nomme la solidarité mécanique. Les individus et les groupes se réfèrent aux mêmes croyances, aux mêmes valeurs, ont les mêmes activités et les mêmes rites. Dans ce type de société, le contrôle social est assuré par un droit répressif qui est fondé sur la punition infligée à tous ceux qui, par leurs conduites, menacent l'unité et la cohésion du groupe. Avec l'augmentation de la taille et de la densité des sociétés et le développement d'une division du travail de plus en plus poussée, apparaît un deuxième type de lien social que Durkheim appelle la solidarité organique. Dans ces sociétés, les différentes fonctions et la multitude des individus imposent des relations qui sont fondées sur l'interdépendance, un peu comme les différents organes du corps humain. La nature du droit va s'en trouver changée. Le droit aura pour principal objet de maintenir l'équilibre des différentes parties de la société. Par exemple, celui qui ne paye pas sa dette est condamné à la payer et n'est pas mis en prison. Il s'agit d'un droit restitutif.

La différenciation engendre aussi la disparition des croyances religieuses et magiques. Dans les sociétés modernes, nous séparons nos actions rationnelles de nos actions dominées par l'affectivité, l'émotion ou la croyance. Nous attendons du médecin qu'il traite notre maladie comme un problème biologique objectif et non pas comme un châtement divin, qu'il nous donne des médicaments et non pas qu'il nous dise de réciter des prières. Nous attendons aussi de lui qu'il exerce strictement sa compétence : nous serions effrayés s'il se mettait à pleurer en nous voyant malade. Pour nous, la maladie n'a pas de sens religieux ou divin. C'est une observation plus générale : nous n'accordons pas de signification à l'univers économique ou matériel. Par exemple, nous attendons du météorologue qu'il prévoit le temps en fonction de connaissances objectives et non pas qu'il nous dise comment interpréter les signes que nous pourrions déceler dans les nuages. La société moderne est ainsi une société de différenciation structurelle et de sécularisation culturelle.

Dans ces deux types de société, le statut de l'individu n'est pas le même. Dans les sociétés à solidarité mécanique, l'individu «ne s'appartient pas» écrit Durkheim. Au contraire, dans les sociétés de solidarité organique, l'individu n'est pas «absorbé» par la conscience collective. Il

n'empêche. L'individu moderne libre est aussi capable de fonder un ordre social stable et intégré. L'explication réside dans la conception duale de l'individu qui est celle de Durkheim.

L'individu est constitué de son organisme et son âme. Le corps est le lieu des sensations. Il est la source de l'individuation. L'âme, au contraire, est le réceptacle des idées et des sentiments. Elle est «éveillée» par la société. Si la passion nous individualise, elle nous asservit, explique Durkheim. Le seul moyen de lui échapper, et donc d'exister comme personne morale, est d'être capable d'agir en fonction de son «âme». C'est donc notre appartenance à une société qui nous le permet. Toute société est une «réalité morale» extérieure et supérieure aux individus qui s'impose à eux. Les individus en intériorisent les valeurs et ils existent ainsi comme être moraux parce que sociaux. Dans le monde ancien, c'est la religion qui jouait ce rôle moralisateur. Les croyances religieuses soudent le groupe et intègrent l'individu car il les partage avec les autres membres de sa communauté. Dans les sociétés modernes, au contraire, l'individu «s'appartient». Il existe donc une conscience individuelle source de la volonté autonome. Celle-ci ne peut trouver son origine ailleurs que dans l'appartenance des hommes à une collectivité morale. «La clef de voûte de la personnalité est la volonté. Or, la volonté est la faculté d'agir conformément à la raison, et la raison est ce qu'il y a de plus impersonnel en nous. Car ma raison n'est pas ma raison ; c'est la raison humaine en général... ce qui fait de l'homme une personne, c'est ce par quoi il se confond avec les autres hommes.» En d'autres termes, les individus sont d'autant plus des être moraux et libres qu'ils sont des êtres sociaux et la société est d'autant mieux intégrée que les individus sont divers et autonomes.

Par les biais des institutions et des corps intermédiaires, les individus apprennent et intériorisent les morales civiques et professionnelles qui permettent à la société de garder son unité et, surtout, qui leur permettent d'exister comme «personne» : «Si l'élément essentiel de la personnalité est ce qu'il y a de social en nous, d'un autre côté, il ne peut y avoir de vie sociale que si des individus distincts sont associés, et elle est d'autant plus riche qu'ils sont plus nombreux et plus différents les uns des autres. Le facteur individuel est donc condition du facteur impersonnel. La réciproque n'est pas moins vraie, car la société elle-même est une source importante de différenciations individuelles.» L'individu est libre parce qu'intégré moralement à la vie sociale. A l'inverse, son organisme, ses désirs et ses émotions restent hors de la société et constituent une menace permanente. Si l'intégration faiblit, l'infini des désirs sans bornes progresse et génère l'anomie, « mal de l'infini » écrit Durkheim : dépourvu de limites matérielles et morales imposées par la société, l'homme ne sait plus tracer les frontières de sa vie et se met à poursuivre des buts chimériques. La conséquence de l'anomie est alors de faire régresser l'espèce humaine à un stade de développement et de différenciation inférieur.

C'est pourquoi, il est essentiel que les hommes dominent les femmes, que le monde du public et de l'action qui libère domine le monde du privé et des sentiments qui asservit. Notons que ces idées n'ont rien d'anecdotique. Elles sont à la source de nos représentations modernes des genres, l'association des femmes, de la nature (les fleurs par exemple ou encore les nymphes dont est issu le terme nymphomanie) et de la passivité et celle des hommes du mouvement et de l'action. La peinture et la photographie ont largement contribué à la diffusion de ces représentations. Le cinéma en est encore largement irrigué : les hommes portent l'action qui est sans cesse ralentie par la présence féminine. Le terme de « vamp » a pour origine un film de « vampires » et désigne des femmes qui « détruisent » les hommes en absorbant leur virilité, les ramenant ainsi dans le règne de la nature. Il faut donc que l'action triomphe, que l'homme échappe à la tentation afin de préserver l'avenir de l'espèce. Bien des « westerns » racontent cette histoire dans laquelle le héros doit recourir à la violence, malgré sa « dulcinée » qui craint pour sa vie, et rétablir ainsi l'ordre social.

Ces idées ont aussi alimenté largement les conceptions de l'ordre social et de la Nation et se sont traduites non seulement par l'enfermement des femmes dans le privé, mais aussi par leur exclusion de la sphère politique, notamment de la représentation politique. Aujourd'hui encore, elles irriguent des formes de critiques sociales plus ou moins réactionnaires et d'appels à l'ordre qui voient dans la libération des femmes et du « désir » un signe de « décadence » ou de désorganisation de la société, une des sources du triomphe d'une idéologie « ultra-libérale » qui détruirait le lien social et ferait disparaître un monde social stable, moral et solidaire. (On peut penser par exemple au roman à succès de Michel Houellebecq, *les particules élémentaires*, paru en 1998, (dans lequel l'humanité est sauvée par la science et par la suppression de l'espèce féminine dont la libération avait engendré tant de malheur !), livre qui rappelle fortement par ces aspects les essais du tournant du siècle dernier comme celui de l'auteur autrichien Otto Weininger, *Sexe et caractère* paru en 1903 et qui avait connu un succès considérable à travers toute l'Europe. Weininger y écrivait :

« Cela signifie incontestablement que la femme doit disparaître... l'Homme doit se délivrer du sexe, car c'est de cette façon seulement qu'il pourra en libérer la femme ».

Sur un plan plus général, ces conceptions sont associées à des appels à l'ordre moral et social. Elles fondent aussi bien des appréciations sur la montée de la délinquance par exemple, dénoncée comme la manifestation d'une mauvaise intégration sociale. Ainsi, par exemple, lors du fameux colloque de Villepinte en 1997, le Ministre de l'Intérieur du moment, Jean-Pierre Chevènement, grand pourfendeur des « sauvageons » déclarait : la délinquance actuelle :

« est le résultat de deux décennies de laisser-aller économique et social, et j'ajoute moral... Le grand risque qui menace nos sociétés c'est l'anomie, l'absence de règles reconnues... Il faut qu'à un moment donné, le rapport à la loi s'opère. La règle seule est restructurante de la personnalité. ».

Les conceptions de Durkheim ne se sont pas toujours dégradées dans ces formes de moralisme et d'appel à l'ordre et il serait injuste de les ramener à une telle indigence intellectuelle. Mais en même temps, il faut noter qu'elles se prêtent à des interprétations opposées selon que l'on met l'accent sur le renforcement nécessaire des normes ou sur le respect de l'individualisme moderne. Même si l'on a pu voir dans son œuvre une « attaque massive contre les fondements philosophiques du libéralisme » et donc une des sources françaises du fascisme, Durkheim ne s'est jamais laissé emporté par les dérives d'un Sorel et n'a jamais été tenté par l'association de radicalisme social et de nationalisme qu'incarnait Boulanger. Libéral, il était proche de Jaurès. Il épousait une conception républicaine du socialisme et il cherchait à défendre l'individualisme contre l'Eglise catholique et les pensées réactionnaires mais sans pour autant souscrire à l'utilitarisme. Il cherchait à montrer que cet individualisme moderne pouvait être au fondement d'une société stable et solidaire. Pour lui, la société et l'État-Nation, (la République) doivent être la garantie du progrès, de la stabilité et de l'ordre social. Ils doivent nous protéger contre l'anomie et la régression. Par la promotion des valeurs de la culture moderne et de la « morale patriotique », ils permettent à la vie sociale de se rationaliser et de s'intégrer et aux individus de s'individualiser. « Le devoir fondamental de l'État, écrit Durkheim, est d'appeler progressivement l'individu à l'existence morale. » Pour exister comme « convention » d'individus, la société doit être aussi une « réalité morale » qui s'impose à ces mêmes individus. Il ajoute : « La morale est ce qu'est la société... La première n'est forte que dans la mesure où la seconde est organisée... Les États sont aujourd'hui les plus hautes sociétés organisées qui existent. » Dès lors, il pouvait concevoir la République de la même manière que Jaurès :

« Dans notre France moderne, qu'est ce donc que la République ? C'est un grand acte de confiance. Instituer la République, c'est proclamer que des millions d'hommes sauront tracer eux-mêmes la règle commune de leur action ; qu'ils sauront concilier la liberté et la loi, le mouvement et l'ordre... » déclarait ce dernier.

Une telle conception explique l'intérêt constant de Durkheim pour l'éducation et sa volonté de fonder des formes modernes de solidarité autour de l'activité professionnelle. L'éducation, parce qu'elle repose sur l'intériorisation de la morale et génère la participation active à la vie sociale, est l'institution essentielle de la société. C'est pourquoi, pratiquement, la société moderne nationale est d'abord construite par un système d'éducation unifié. Certes, par l'éducation la société nationale assure ainsi son intégration en tant que système, mais elle assure aussi l'intégration de ses membres en leur inculquant une morale collective nationale. L'intériorisation

de la «morale collective» qui constitue les individus autonomes et l'institutionnalisation de cette morale qui fonde la société sont une même et seule opération. De même, dans sa conception de la solidarité et du socialisme, le « corporatisme » devait permettre de trouver l'équilibre entre la morale professionnelle et le développement des revendications ouvrières. Pour Durkheim et ses successeurs la réalité sociale est d'abord une réalité morale. La question de la stabilité sociale est résolue par la société conçue comme une mécanique institutionnelle morale. Parsons écrit : «Durkheim a montré à la fois que la société est un phénomène moral et que la moralité est un phénomène social.»



## **Bibliographie complémentaire**

Pour compléter ce cours vous pouvez lire : Emile Durkheim, « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales », In : Emile Durkheim, *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970, pp.314-332. Sur la formation historique de la notion de personne, Marcel Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de « moi » » In : *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950 (Ces textes sont disponibles sur le net).

Pour préparer ce cours, j'ai utilisé les ouvrages et articles suivants dans lesquels j'ai emprunté encore beaucoup d'idées. S'ils ne sont pas signalés dans le texte, vous pouvez néanmoins les consulter.

- Zygmunt Bauman, *The Individualized Society*, London, Polity Press, 2001
- Bram Dijkstra, *Les idoles de la perversité : figures de la femme fatale dans la culture fin de siècle*. Paris, Le Seuil, 1986.
- Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Le Seuil, 1983.
- Emile Durkheim, *De la division du travail social* (1893), Paris, PUF, 1998. (Nb : vous pouvez trouver ce livre en intégralité sur le net ainsi que les autres ouvrages de Durkheim)
- Norbert Elias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991.
- Neal Gabler, « Seeking Perspective on the Movie Front Lines », *The New York Times*, 27 janvier 2002.
- Ernest Gellner, *Nations et nationalismes*, Paris, Payot, 1989.
- Albert O. Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris, Fayard, 1991
- Eric Hobsbawm, *Nations et nationalismes depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992.
- Thomas Luckmann, « The New and the Old in Religion », In : Pierre Bourdieu and James S. Coleman, eds, *Social Theory for a Changing Society*, Boulder, CO: Westview, 1991
- Marcel Mauss, *Ecrits politiques*. (Textes réunis et présentés par Marcel Fournier), Paris, Fayard, 1997.
- Talcott Parsons, *Sociétés, essai sur leur évolution comparée*, Paris, Dunod, 1973.
- John G. Pocock, *Le Moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997.
- Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, T1, (1835) Paris, Garnier-Flammarion, 1999. (Disponible sur le net)
- Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*. (1922). Paris, PUF, 1977. (Ouvrage disponible sur le net)
- Alain Touraine, *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984.
- Alain Touraine, *American versus European sociological traditions*, Princeton, The Charles M. Harr International Sociology Series, May 1991.
- Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959.



### 3. LA SOCIOLOGIE DE LA SOCIÉTÉ : LA SYNTHÈSE FONCTIONNALISTE

Je voudrais présenter aujourd'hui une des représentations de la vie sociale les plus fortes et les plus cohérente : la sociologie fonctionnaliste. Celle-ci repose sur une idée simple : les fondements de l'ordre social sont moraux. Concrètement cela veut dire que les relations entre les individus supposent l'existence d'un cadre moral affirmé et partagé. En l'absence de consensus normatif, les comportements deviennent difficiles à interpréter et les relations sociales plus aléatoires et surtout engendrent une sorte de guerre de tous contre tous ou chacun ne cherche plus qu'à faire valoir son intérêt ou à trouver son plaisir. Cette conception est loin d'être purement sociologique. Elle est à l'origine de discussion quasi quotidienne dans nos sociétés contemporaines. C'est par exemple le cas autour de la question de la courtoisie dans les relations entre hommes et femmes : celle-ci suppose un accord sur des normes concernant les définitions sociales de la féminité et de la masculinité, bref un cadre normatif accepté. Si ce cadre est mise en doute, il devient alors difficile de régler les comportements. La civilité peut être interprété de façon différente et aléatoire, notamment comme des avances ou du harcèlement, rendant les interactions difficiles et générant des malaises. Du coup, la courtoisie disparaît, et avec elle la dimension civile des interactions, la politesse si ce n'est les interactions elles-mêmes que chacun évite ou réduit de façon à échapper à l'incertitude.

L'affirmation selon laquelle la vie sociale est et doit être morale inscrit le fonctionnalisme dans ce que nous pouvons appeler la tradition durkheimienne. Les analyses et les conceptions de Durkheim ont été abondamment développées par les sociologues depuis le début du XX<sup>ème</sup> siècle. Elles reposent sur l'affirmation, largement partagée alors, de la nature strictement sociale de la moralité et de la liberté humaines. « L'homme est homme parce qu'il a une vie sociale » écrivait Durkheim dans des termes très proches de ceux de Marx, « l'homme est, au sens le plus littéral, un zôon politikon, non seulement un animal sociable, mais un animal qui ne peut se constituer comme individu singulier, que dans la société. » La sociologie de la société moderne est donc une sociologie de l'intégration : elle doit comprendre dans un même mouvement la constitution de l'ordre social et la formation de l'individualité puisqu'il s'agit de la même opération.

Les particularités politiques nationales ont lourdement pesé sur les interprétations données à ces affirmations. Durkheim a inscrit sa réflexion dans le cadre de la construction de l'État central français et conçu les institutions morales sur le modèle de l'Église catholique. Surtout, comme Européen, son problème concret essentiel est celui de l'histoire : pour lui, il s'agit de résoudre la question posée par le désordre et de trouver les bases stables d'une morale sociale.

Autrement dit, la société est la façon de stabiliser le changement. Il faut consolider la République. La société est doublement la source de la moralité : elle est une sorte d'autorité morale supérieure, une conscience collective ; elle est par ailleurs un ensemble de faits concrets qui ont une force obligatoire. Pour lui, les deux significations (le réel et le moral) ne sont pas séparables. C'est d'ailleurs le rôle du sociologue de les relier : à l'aide de la science, il peut dégager rationnellement le contenu moral des faits sociaux. D'une certaine façon, les intellectuels, et notamment les sociologues doivent détenir une autorité et inspirer un respect proches d'une « allégeance religieuse ». Surtout, l'État se doit d'être la garantie du possible développement harmonieux de la société et de l'individualisme moderne. Le problème est que la position de Durkheim était intellectuellement très fragile et son argumentation faible. La relation entre l'existence d'une société fondée sur une morphologie concrète et l'existence d'une conscience morale n'est jamais précisée. Il semble ne jamais croire complètement à l'un ou à l'autre. Les faits sociaux se voient dotés d'une force de contrainte sur les individus. Dès lors, si l'individualisme est un fait social, les hommes sont contraints de construire leur solidarité sur la base d'une morale dérivée de cet individualisme. Mais rien dans l'argumentation de Durkheim ne permet d'affirmer en quoi la solidarité sous forme de conscience collective et morale doit perdurer, sinon à la tenir pour acquise ou nécessaire. La Première Guerre Mondiale a extrêmement affaibli ses positions propres. Quoiqu'il en soit de ses faiblesses intrinsèques, il devenait difficile de soutenir l'idée d'un social agent de moralisation ou d'établir une adéquation entre société moderne et rationnelle et progrès de la civilisation.

C'est donc essentiellement de l'autre côté de l'Atlantique que l'héritage de Durkheim, ou tout au moins, la réflexion sociologique sur les institutions morales, va être développé. Les réflexions sur les conditions morales de la stabilité sociale vont s'y lier aux problèmes politiques et sociaux américains et aux traditions religieuses du protestantisme. Surtout, en Amérique, la réflexion ne portera pas sur l'histoire qui sera « ignorée » pour reprendre l'expression de Geoffrey Hawthorn. Celui-ci fait observer que la sociologie américaine s'est formée sur l'idée d'une perfection déjà acquise : la modernité est déjà là, inscrite dans la constitution. La perfection n'est pas dans le futur. Le futur est dans le présent. Dès lors la question n'est pas de favoriser le progrès, elle est de savoir « comment réconcilier les effets de l'accumulation matérielle et du développement technologique avec l'idéal d'une société parfaite dans un état d'innocence primitive. » A la différence de l'Europe, il n'y a donc pas d'interrogation critique sur la société et son mode de construction, pas de nostalgie pour un « avant » qui, de toutes les façons n'existait pas. Les fins morales, la liberté et l'égalité, sont constitutives de la société. Même quand elle est critique ou radicale, la pensée sociale ne remet donc pas en cause la

« société ». Elle est en quelque sorte toujours interne. La sociologie fonctionnaliste qui est le produit de la synthèse de ses préoccupations a dominé la sociologie américaine, mais aussi européenne, tout au long des années cinquante et soixante. Elle a donné lieu non seulement à des œuvres empiriques considérables, mais aussi à des constructions théoriques majeures, surtout celles de Parsons et Merton. Ces œuvres constituent encore le pivot intellectuel autour duquel s'organise l'ensemble de la réflexion théorique et des débats aujourd'hui.

### **a. les rôles sociaux**

Dans les années trente, aux États-unis, le sociologue Talcott Parsons (1902-1979) reprend l'effort de Durkheim dans un contexte de crise sociale intense, de doutes intellectuels sur la rationalité et de domination de la pensée libérale utilitariste. Comme Durkheim, il veut combattre la philosophie de l'intérêt et retrouver les fondements de l'ordre social dans les progrès de la rationalité et de l'autonomie individuelle. Il va infléchir la pensée sociale et la réflexion sur les institutions morales sur deux plans. Tout d'abord, il va imprimer un très fort optimisme aux sociologies européennes dont il se veut l'héritier par l'identification des succès économiques et militaires des États-unis, malgré « l'accident » de la crise de 29, avec les progrès de la « civilisation » moderne dans son ensemble. Par ailleurs, Parsons va lier de manière plus directe que Durkheim, les progrès de la société aux efforts actifs des hommes pour réaliser l'idéal moral de la civilisation. La question de l'ordre social est centrale pour lui dans la mesure où il y voit une des conditions du perfectionnement moral de l'individu. La société moderne et le progrès ne sont pas le produit d'une évolution indéterminée mais plutôt la conséquence « de l'engagement des hommes dans la réalisation active de leurs valeurs » morales les plus hautes. C'est pour cela que Parsons et les autres sociologues « fonctionnalistes », notamment Merton, ne conçoivent pas la société comme une entité indépendante de l'individu ou comme une sorte de « personne » morale supérieure comme Durkheim. Ils définissent la société comme une réalité active. La société n'existe pas en dehors des conduites sociales, de nos comportements et de nos actions. C'est donc dans les conduites sociales que nous pouvons la saisir et la comprendre. Insistons : la société est une dimension des conduites sociales.

(On peut comprendre ici la nature de certains débats contemporains. En Europe, dans la tradition inaugurée par Durkheim, la société possède une réalité en soi, différente de l'individu. A partir de là, le problème que va rencontrer la sociologie est celui du lien existant entre les « structures sociales » et les « agents » ou « acteurs » sociaux. Inversement, dans la tradition plus proprement fonctionnaliste, la société est une dimension des conduites sociales. Dès lors la

question devient celle du lien entre les interprétations « macro-sociologiques » et les interprétations « micro-sociologiques ».)

Pour comprendre le raisonnement fonctionnaliste et la représentation de la vie sociale qui lui est liée, le plus simple est de prendre un exemple concret. Tous les jours, dans notre société, des individus tombent malade et appellent un médecin pour se faire soigner. C'est un comportement réflexe qui nous est devenu naturel. Aussi, nous ne prêtons pas garde à l'extrême complexité de ce simple geste ou, encore à celle de la relation totalement banale qui s'établit entre le médecin et nous lorsqu'il nous examine et nous soigne. De plus, ce que nous accomplissons spontanément et individuellement, au même moment, est accompli par des dizaines de gens qui appellent ou rencontrent un médecin. Il s'agit donc d'un geste d'une étonnante régularité dans notre société. Sans se concerter, des individus, tous particuliers, se trouvent placés dans une situation qu'ils interprètent tous de la même façon (ils sont malades), ils veulent tous en sortir (guérir) et adoptent tous la même solution : ils effectuent tous les mêmes gestes, ils appellent un médecin, et obtiennent tous la même réponse, la venue du médecin. Au-delà de toute coordination explicite, il existe donc un ordre social qui se manifeste dans la régularité et la généralité de nos conduites.

Si nous réfléchissons à ce type d'acte, nous pouvons en noter trois caractéristiques. Tout d'abord, quand j'appelle le médecin, c'est bien moi, individu particulier, qui appelle. Mais je ne peux le faire légitimement que parce que je suis malade. C'est donc que j'appelle en tant que malade. C'est «moi comme malade» qui appelle un autre individu particulier «comme médecin». Ensuite, je ne peux agir de la sorte que parce qu'il existe un corps de spécialistes capables de guérir les gens et identifiés comme tels. Je vais payer un service à ce spécialiste dans le but d'obtenir une guérison. Je n'appelle pas un sorcier ou un prêtre. Enfin, quand je suis malade, et que je me déclare tel, je suis animé par la volonté de ne plus l'être, de ne plus le rester et de guérir.

Quand j'appelle le médecin, j'ai donc un certain nombre d'attentes vis à vis de lui et, inversement, il attend de moi un certain type de comportement. J'attends que l'individu X me réponde en tant que médecin et qu'il me considère comme un malade qui a besoin de lui. Comme spécialiste détenteur d'un savoir scientifique, il doit utiliser ses compétences pour obtenir ma guérison et traiter mon cas le plus objectivement possible. Je serais totalement interloqué s'il se mettait à pleurer ou à prier. Réciproquement, le médecin attend de moi que je me comporte comme un malade. Je dois accepter de me laisser examiner, de me laisser soigner et manifester le désir de guérir. Pour que je puisse entrer en relation avec le médecin, il faut donc que nous soyons en accord sur les conduites que nous allons tenir l'un vis à vis de l'autre. La relation que

nous engageons se place dans un cadre qui est au fond très strict et parfaitement réglé. Quand nous entrons dans ce cadre, il n'y a guère de surprise, chacun va se comporter de la manière attendue. Bien plus, toute déviation hors du cadre sera jugée négativement : le médecin ne peut abuser de moi, profiter de ma faiblesse pour me soutirer de l'argent ou exploiter mon corps.

C'est une remarque que nous pouvons généraliser à toute relation sociale. Dans la vie sociale courante, chacun d'entre nous perçoit plus ou moins spontanément ou instinctivement les attentes des autres et cherche à y répondre. Mais pour pouvoir répondre correctement, nous devons avoir les mêmes grilles d'interprétation et de compréhension, autrement dit, nous devons partager les mêmes règles et les mêmes codes, nous référer aux mêmes normes, bref nous placer dans le même cadre. Si quelqu'un s'avance vers moi en me tendant la main, pour lui répondre, je dois pouvoir décoder la signification de son geste (il veut me saluer) et interpréter la situation pour agir de manière appropriée (je peux me lever pour lui serrer la main ou rester assis, faire semblant de ne pas le voir ou lui manifester ma joie, me détourner ostensiblement si je veux l'humilier etc.). Pour que la relation sociale s'établisse, il faut que les normes soient connues et acceptées par les deux individus en présence et que chacun oriente son action avec autrui à la lumière de ces règles. Il faut un consensus minimum. Dans l'exemple de la main tendue, nous devons être d'accord sur les règles de la civilité afin d'interpréter correctement nos actes, anticiper les attentes et juger du comportement (correct s'il reste dans le cadre ou grossier s'il en sort).

Toute action et toute relation sociales s'inscrivent dans un cadre normatif qui prescrit les comportements de chacun, donne les clefs d'interprétation des situations et trace les limites du bien et du mal. La vie sociale, et plus généralement l'existence concrète de la société, supposent la présence de tels cadres. Et si nous suivons les prescriptions normatives de ces cadres, nous faisons vivre la société. Quand je suis malade, je ne peux accomplir mes activités sociales habituelles. Je suis donc dans une situation anormale de déviance. Vouloir en sortir, c'est vouloir revenir dans la normalité, redevenir conforme et apte à remplir mes obligations sociales. La société me prescrit ce qui est bien pour elle, qui est aussi bien pour moi et comment je dois faire. En mettant à ma disposition un corps de spécialistes, une profession, elle m'offre aussi les ressources nécessaires à mon comportement normal. Son fonctionnement génère des formes de comportements que je me dois d'adopter et qui s'imposent à moi comme un devoir moral. Ces comportements sont des rôles sociaux.. Le rôle social se place exactement là où le comportement individuel devient une conduite sociale. Il lie l'individu à la société.

Le terme de rôle évoque le théâtre. Au théâtre, l'acteur joue un rôle, c'est à dire qu'il adopte les attributs et le comportement d'un personnage dans une situation. On peut se représenter la vie

sociale de la sorte : les individus que nous sommes, en fonction des situations sociales, adoptent spontanément des comportements réglés. Nous disposons d'une certaine liberté, mais celle-ci est très exactement délimitée par le cadre normatif et les attentes que les autres ont vis à vis de nous. A la suite de Siegfried Nadel (1903-1956) Soulignons quatre caractéristiques des rôles sociaux :

1. Le rôle renvoie au comportement, et plus exactement à un comportement distinctif. Même s'il est désigné sous une catégorie «naturelle» (la soeur, le vieillard), de fait, c'est du comportement distinctif des individus désignés de la sorte dont il s'agit.

2. Ce comportement distinctif est pertinent dans l'analyse des rôles que dans la mesure où il vise autrui. Plus exactement, le rôle n'a de sens que dans une interaction : A se comporte avec B de telle façon et, en retour, B se comporte avec A de telle façon. Quand on parle de rôle on se réfère à la fois aux comportements d'ego et au comportement d'alter.

3. Ce comportement pertinent est toujours intentionnel, mais il est aussi répétitif, récurrent et régulier. Dans la mesure où il ne s'actualise que dans des situations d'interaction, le rôle constitue pour les autres acteurs un ensemble de données sur lesquelles il se fonde pour organiser leurs propres comportements intentionnels. Le rôle renvoie à une conformité normative : les attributs communs aux acteurs qui jouent ce rôle sont conçus comme produits par des règles sociales ou comme indiquant des règles sociales. Les acteurs attendent les uns des autres, et la société attend d'eux, qu'ils se comportent en fonction de droits et d'obligations liés à leur rôle.

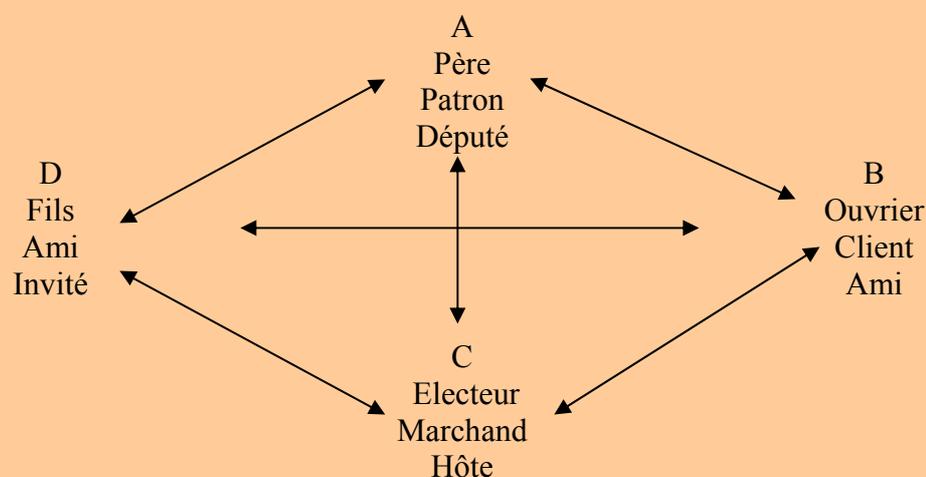
4. Dernière caractéristique. Le rôle ne peut être défini par un seul attribut. Le rôle suppose la présence d'une série de caractéristiques liées entre elles. Par exemple, le rôle de «prêtre» signifie que l'individu qui officie aux cérémonies religieuses est supposé avoir par surcroît un certain âge (ce n'est plus un enfant), mener une vie convenable, jouir d'une position plus ou moins élevée et renoncer au mariage et à la sexualité. Pour Parsons, le rôle se rapporte à une «définition institutionnalisée, explicite ou implicite, des attentes, normes et sanctions qui conditionnent la conduite d'un acteur, par suite de la position qu'il occupe dans la structure sociale.»

Le rôle social est donc inséparable du statut social. Celui-ci est «l'ensemble des comportements qu'un acteur peut attendre légitimement de la part des autres ; son rôle est l'ensemble des comportements que les autres attendent légitimement de sa part.» «Le médecin, de par son statut, est en droit de penser qu'il aura dans le groupe social une certaine position, qu'il bénéficiera d'un certain prestige, et se malades comptent sur lui pour qu'il les soigne, car c'est son rôle.» Il n'y a pas de rôles sans statuts, ni de statuts sans rôles, le rôle constituant l'aspect dynamique du statut. Parsons affirme même que le rôle est le statut en acte, ou son aspect processuel tandis que le statut serait l'aspect positionnel du rôle.

C'est toujours dans et par un rôle qu'ego est en interaction avec alter, qui lui-même est en interaction avec d'autres à travers des rôles. Même nos relations les plus intimes sont structurées par des rôles sociaux. L'interaction implique nécessairement des «acteurs-dans-des-rôles». Il ne peut y avoir de mise en rapport de deux individus en dehors des rôles sociaux. Ce qu'on appelle

une institution n'est en définitive rien d'autre qu'une pluralité de rôles et de statuts complémentaires et coordonnés comme par exemple la famille, l'école ou l'église.

Ainsi conçue, la société n'est rien d'autre qu'un gigantesque réseau de rôles sociaux organisé en un ordre spécifique cohérent et rationnel, à travers des institutions. Tous les individus d'une société sont impliqués dans des réseaux de relations qui sont aussi des réseaux de rôles. En théorie, nous pourrions reconstruire ainsi la société dans sa globalité. Pour plus de simplicité, en suivant toujours Siegfried Nadel nous pouvons prendre une société à quatre individus en relation les uns avec les autres. Nous pouvons représenter cette structure sociale de la façon suivante :



Chaque individu est lié par un «système de rôles» à un autre individu : A est lié à D par une interaction père fils. D est lié à B par une interaction amicale. C est lié à A par une interaction politique etc.... Évidemment, si l'on passe de cette société «théorique» à la société globale, tous les individus ne sont pas liés entre eux. La cohérence de la société est moindre. Mais ce que cette représentation nous indique est que toute interaction doit passer par la structure des rôles. Chaque individu, du point de vue social, est constitué par la somme des rôles qu'il joue ou qu'il est amené à jouer en fonction des interactions dans lesquelles il se trouve impliqué.

### **b. culture, personnalité et société**

Ainsi, toutes nos conduites adoptent-elles toujours une forme dont l'origine est dans les normes collectives et les cadres dans lesquelles elles sont organisées. Dans une société, les institutions sont ces cadres normatifs. Elles «constituent des cristallisations relativement stables

des forces de comportement, si bien que l'action peut-être réglée de façon à être compatible avec les exigences fonctionnelles d'une société.» Au fond, la société n'est rien d'autre que l'ensemble des institutions qui prescrivent les comportements de chacun de façon à ce qu'ils soient fonctionnels, qu'ils contribuent à la bonne marche de la vie sociale. Ces comportements fonctionnels sont les rôles sociaux. Concrètement, la société est la somme des interactions de rôles sociaux. Ces rôles sont structurés par des normes et organisés en institutions.

Les normes peuvent être comprises comme la traduction pratique des idéaux moraux et des systèmes d'interprétation correspondants aux exigences fonctionnelles de la vie sociale. Les modèles symboliques de significations et les valeurs forment la culture qui est donc «au-dessus» de la société. Mais les normes sont mises en pratique activement par les individus, avec chacun leur particularité. La personnalité désigne les dispositions essentielles de la personne individuelle. Ces dispositions sont une combinaison des besoins organiques et émotionnels, largement non sociaux. Elles s'organisent en une identité individuelle tout au long de l'expérience sociale de la personne. La personnalité des individus se constitue ainsi dans l'interaction entre les dispositions et les valeurs par l'intermédiaire des rôles institutionnalisés qu'ils sont amenés à jouer. «L'individu, c'est l'acteur qui joue des rôles ; c'est aussi la personne qui coordonne des motifs et des orientations.» L'individu exerce de manière autonome des «activités spécifiques institutionnellement définies». Il est un «individu institutionnel». Dans la société moderne, sa liberté repose sur la multiplicité et la diversité des institutions auxquelles il est lié. Corrélativement, la société peut donc se définir comme «une collectivité, c'est à dire un système d'individus humains concrets en interaction qui constitue le support essentiel d'une culture institutionnalisée spécifique...»

La personnalité, la culture et la société sont des distinctions analytiques et non pas des réalités concrètes. Elles correspondent à des niveaux différents de la vie sociale. Toute conduite sociale peut être interprétée et analysée à partir des relations entre ces trois niveaux. Dans notre société moderne, la rationalité est une valeur centrale. Elle est traduite dans des normes de comportement, un rôle social, qui s'impose à tout individu qui est médecin : il doit être objectif, utiliser ses compétences techniques pour traiter la maladie en laissant de côté toute l'affectivité qui pourrait le lier au malade et, surtout, faire passer l'efficacité de son travail avant ses propres intérêts. La rationalité se traduit aussi dans les impératifs du rôle du malade : il doit interpréter son état comme un désordre biologique et faire appel à un spécialiste doté de savoir pour être guéri car lui-même est incompetent. S'il faisait appel à un sorcier, il serait non seulement inefficace, mais de plus le malade se comporterait mal car il ne suivrait pas les normes de la

société et probablement, refuserait plus ou moins consciemment d'interpréter rationnellement son état et n'accepterait pas d'en sortir.

Cette différenciation entre culture, société et personnalité, peut être illustrée à l'aide d'un exemple emprunté à Jeffrey Alexander : prenons la valeur symbolique « liberté ». Cette valeur implique une orientation du système culturel vers un idéal de liberté pour les individus. Comme tel, cet idéal est très général et diffus. Il peut être partagé par des sociétés et des personnalités profondément différentes. Sur le plan du système social et des institutions, nous pouvons penser à des modèles d'organisations très différents permettant de garantir la liberté économique. Les premières sociétés capitalistes mettaient l'accent sur la liberté d'acheter et de vendre. Plus tard, avec l'apparition des États Providence, la liberté a été organisée d'une autre façon afin de permettre aux plus démunis de contrôler leurs propres ressources et leurs propres mouvements. Au départ, la liberté était surtout celle des classes supérieures alors que par la suite, cette liberté a été réduite pour augmenter celle des classes populaires. De fait, ces deux modes d'organisations sociales sont parfaitement compatibles avec la valeur générale de liberté.

Si nous descendons encore d'un cran, au niveau de la personnalité, nous observons la même diversité. La liberté peut devenir une disposition de la personnalité de multiples façons. Elle peut, par exemple, être articulée avec une personnalité fortement rigide et un autocontrôle personnel très strict. Dans ce cas, la liberté est une question d'autodiscipline et de contrôle de ses propres passions ou pulsions. Inversement, une personne peut agir librement en obéissant à ses désirs et ses pulsions de façon spontanée.

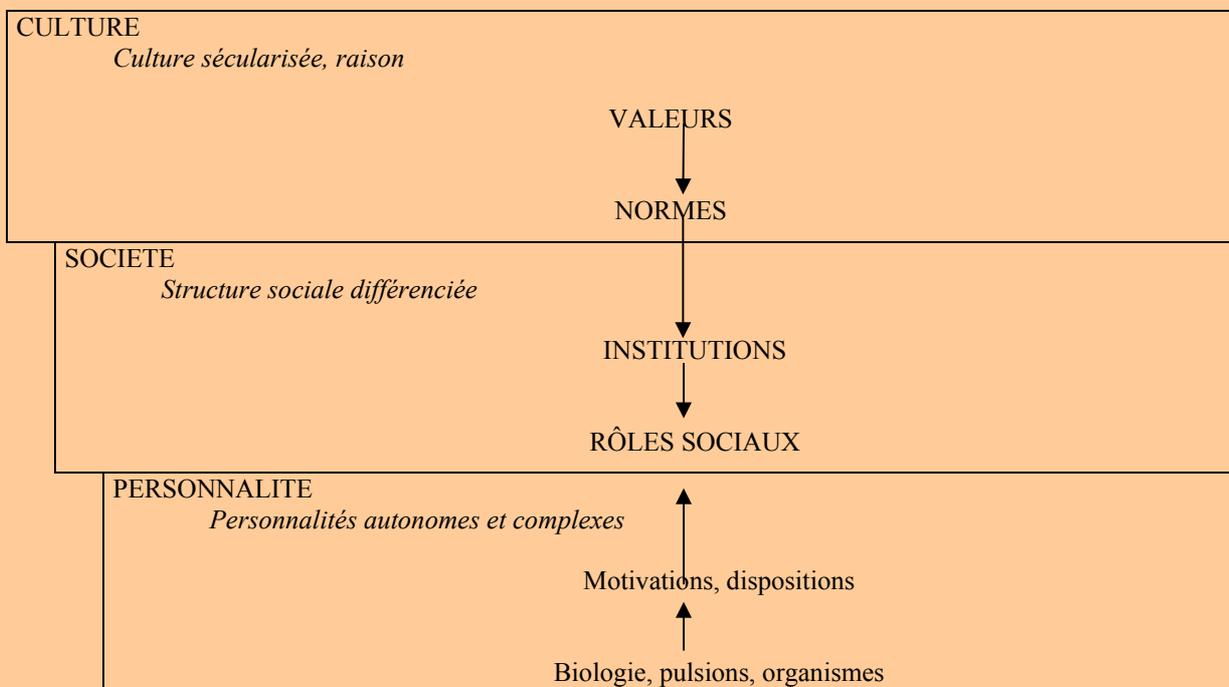
L'autonomie relative de ces niveaux ne doit pas nous masquer le fait qu'il existe presque toujours une correspondance entre eux. L'organisation de la société est affectée par l'univers culturel des significations sur lequel les gens s'appuient pour comprendre le monde qui les entoure et pour agir. De même les personnalités que développent les gens se fondent sur les interactions qu'ils entretiennent avec leur environnement culturel et social. L'idéal symbolique de la liberté tend à se développer dans des systèmes sociaux capables de l'organiser, et ces sociétés interagissent avec des personnalités aptes à agir librement.

Cependant, si nous regardons l'histoire des sociétés occidentales nous pouvons percevoir un certain nombre de déséquilibres et de tensions entre ces niveaux. Par exemple, au XVIII<sup>ème</sup> siècle, une grande partie des intellectuels français, appartenant au système culturel, ont été influencés par l'idéal de la liberté. Au même moment, la société est restée largement organisée selon des structures féodales et aristocratiques qui s'opposaient à toute forme de liberté économique et politique, notamment pour ceux qui étaient le plus imprégnés de cet idéal, les

bourgeois et les intellectuels. Cette tension entre culture et société peut être comprise comme une des origines de la Révolution française.

Un autre exemple est la Révolution anglaise. Un petit groupe religieux, les Puritains, a encouragé la formation de personnalités qui ont valorisé l'autodiscipline et l'autonomie contrôlée des individus. Cet ascétisme s'est directement heurté à une société et une culture anglaises du XVII<sup>ème</sup> siècle qui étaient organisés sur de toutes autres bases. Comment ce décalage s'est-il résolu ? La personnalité puritaine a progressivement changé le climat culturel anglais afin de le rendre plus compatible avec l'ascétisme religieux. Ce changement culturel, à son tour a contribué à une réorganisation fondamentale du système social anglais, réorganisation marquée par une Révolution.

L'analyse du processus d'intégration et de « constitution » de la société des individus et de son fonctionnement à travers des institutions est l'objet central de la sociologie fonctionnaliste. Le lien entre culture, société et personnalité permet de comprendre l'intégration de la vie sociale dans son ensemble. La transformation des valeurs de la culture en « ensembles structuraux concrets », autrement dit en institutions, assure l'intégration sociale : elle permet de mettre en correspondance les normes du système avec les motivations des individus à travers les rôles sociaux ; elle assure l'équilibre général et fonctionnel des structures différenciées de la collectivité.



La sociologie fonctionnaliste ne considère pas seulement la vie sociale ou la société comme un espace de pur équilibre dans lequel n'existerait pas de tensions. Dans son acception la plus simple, elle cherche à rapporter l'ensemble des faits sociaux ou des conduites aux nécessités de l'équilibre et de l'ordre social. Par là elle est aussi une sociologie morale : les conduites sociales peuvent être jugées en fonction de leur contribution positive ou négative à l'équilibre ou, plus précisément, à l'intégration sociale. Prenons deux exemples simples.

Les conflits sociaux peuvent présenter une dimension pathologique et relever du mauvais fonctionnement des structures sociales et des institutions. Mais on peut considérer qu'ils sont aussi nécessaires à l'équilibre social. Un conflit entre deux sociétés peut générer une cohésion plus grande, chacune se définissant contre l'autre. A l'intérieur d'une même société, un conflit oblige les acteurs à se reconnaître l'un l'autre et donc à admettre qu'ils partagent la même appartenance sociale et le même enjeu. Selon Lewis A. Coser (1913), dans une société, quand ils ne sont pas trop intenses et violents, les conflits permettent d'accroître l'innovation sociale, déchargent l'agressivité avant qu'elle ne se cristallise dans un système polarisé, génèrent des formes de régulations normative, accroissent la participation sociale et la conscience collective. Les conflits sociaux peuvent ainsi remplir des fonctions sociales positives, c'est à dire contribuer au renforcement de l'équilibre. Il faut bien entendu qu'ils restent dans certaines limites.

Il en est de même pour les inégalités sociales. Dans une étude fameuse portant sur les inégalités, Kinsley Davis et Wilbert E. Moore se sont interrogés sur la signification de la stratification dans les sociétés. Ils observent que toute société est stratifiée, autrement dit, qu'il existe entre les individus et les groupes des différences qui tiennent aux positions qu'ils occupent. Certaines positions confèrent aux individus du prestige, de l'aisance financière, un accès plus important aux divertissements et aux loisirs, mais aussi, et peut-être surtout, des ressources pour une affirmation et une réalisation de soi plus importante. En même temps, ces positions comportent aussi des obligations en termes de responsabilité, de travail ou de compétences. Elles sont liées à des fonctions essentielles pour la survie et l'équilibre de la société. L'inégalité peut alors être considérée comme fonctionnelle. Elle contribue au bon fonctionnement de la société pour deux raisons : les récompenses liées à une position font que les individus chercheront à l'atteindre ; une fois celle-ci atteinte, ils rempliront leurs obligations avec compétence et zèle. C'est pourquoi, dans toute société la hiérarchie des inégalités s'établit en fonction de deux facteurs. Les positions les plus hautes sont celles qui ont le plus d'importance pour la société et celles qui requièrent le plus de formation ou de talent. Les prêtres, par exemple, occupent une position importante dans les sociétés traditionnelles parce que la religion est une nécessité vitale pour l'équilibre et la cohésion sociale, les sociétés humaines

trouvant leur unité dans le partage de valeurs communes. La religion est une institution : les valeurs et les buts sont des réalités subjectives qui se traduisent dans les comportements personnels, mais elles permettent aussi à la société de fonctionner comme un système. Aujourd'hui, cependant, la religion tend à décliner. Dans une société sécularisée, les prêtres perdent leur statut. Les membres de gouvernement possèdent aussi du prestige : alors que la religion fabrique de l'intégration en termes de croyances et de rituels, ils construisent l'unité sociale à partir des lois et de l'autorité. La conclusion de Davis et Moore est qu'il faut comprendre la stratification sociale comme une institution. Pour eux, l'inégalité sociale est le moyen inconscient par lequel une société s'assure que les positions les plus importantes seront occupées par les personnes les plus qualifiées agissant le plus consciencieusement possible. Dès lors, il apparaît indispensable au bon fonctionnement d'une société qu'elle possède un certain niveau d'inégalités institutionnalisées tout comme elle doit posséder un certain niveau de conflit.

### **c. la socialisation**

La différenciation entre culture, personnalité et société nous permet de reprendre le problème de la relation et de l'interpénétration entre individu et société. La société n'est pas ici conçue en termes de structures matérielles ou d'institutions concrètes, mais comme un ensemble complexe de rôles. Les rôles, nous l'avons vu, sont des modèles normatifs de comportement liés à une situation sociale qui « obligent » l'individu à se conduire de telle ou telle façon. Le rôle social se situe là où le comportement individuel devient une conduite sociale. Les structures concrètes de la société, comme les institutions ou les organisations sont définies par les types de rôles sociaux dont elles sont constituées. Par exemple, l'institution familiale est définie par les rôles réciproques de parents et d'enfants, de mari et de femmes, de frères et de sœurs etc. Chaque rôle prescrit très exactement les obligations de celui qui le joue. Le rôle n'est pas le produit de la personnalité individuelle ni une émanation directe de la culture. C'est un ensemble précis et détaillé d'obligations permettant d'entrer en interaction avec autrui dans le monde social. En même temps, pour reprendre la conception de Davis et Moore, le rôle social implique que celui qui le joue, le joue bien et qu'il ait voulu le jouer.

Mais si le rôle social est un comportement normé obligatoire (un devoir), comment peut-il être en même temps une conduite individuelle active et particulière (une volonté) ? Comment peut-il être compris autrement que comme quelque chose de complètement étranger aux individus qui s'imposerait à eux de l'extérieur ? Si nous observons la vie sociale courante, nous devons noter que les individus remplissent leurs rôles sociaux le plus souvent sans difficultés et parfois semblent y trouver une véritable satisfaction comme si les besoins et les dispositions

personnelles venaient s'ajuster avec les obligations du rôle. Nous le disons souvent à propos de telle ou telle personne : « il a vraiment trouvé sa voie... » « il est fait pour ce qu'il fait », etc. Généralement, il existe une correspondance entre la façon dont l'individu se voit et se définit, l'image de lui et sa personnalité d'un côté et, d'un autre côté, la place qu'il occupe dans la société dont il fait partie et dans laquelle il agit. Mais nous connaissons tous aussi des individus dont la personnalité et les dispositions ne correspondent pas aux rôles qu'ils jouent : par exemple des enseignants qui ne veulent pas enseigner, qui ne se sentent pas qualifiés, ou, au contraire, trop qualifiés pour s'occuper des étudiants, et qui ont d'autres objectifs dans la vie. Pour ces enseignants, l'engagement dans leur rôle est incompatible avec leur caractère ou leur psychologie. Ces incompatibilités sont fréquentes. Aussi, la société s'emploie-t-elle à les réduire. Les enseignants agressifs ou mécontents devront démissionner ou être «resocialisés» par l'université, ils seront soumis à une discipline, parfois renvoyés. Ils seront sanctionnés par les étudiants ou par leurs pairs auprès desquels ils auront mauvaise réputation. Parfois, bien sur, le décalage continue d'exister, se traduisant par des déséquilibres personnels (paranoïa, alcoolisme etc.) et le mécontentement des étudiants et des autres enseignants.

Comment donc éviter de tels déséquilibres ? Et si nous observons la société dans son ensemble, comment comprendre qu'ils soient finalement si peu nombreux ? En termes plus sociologiques : comment les obligations liées aux rôles et les personnalités sont-elles coordonnées ? Cette mise en correspondance est un problème complexe et central pour toute la vie sociale. Sans elle, il n'y aurait pas de vie sociale.

De manière générale, il existe tout d'abord une relation entre la nature des rôles prescrits et les processus qui font entrer l'individu dans la société. Comment passe-t-on de l'enfant à l'enseignant ? Il existe pour cela tout un processus formé de rôles sociaux successifs qui vont de l'enfant à l'écolier, puis au collégien, au lycéen et à l'étudiant. En parallèle, l'enfant devient progressivement un adolescent, puis un jeune et enfin, un adulte. Cette séquence de rôles interfère avec d'autres, comme par exemple celle qui permet de passer de membre d'un groupe de pairs à la citoyenneté... Il s'agit là du processus de socialisation : l'apprentissage conjoint des rôles sociaux et la formation de la personnalité. Ces deux dimensions sont intrinsèquement liées. Chaque rôle appris et joué par l'individu est un élément dans la formation de sa personnalité et de son identité individuelle. En grandissant, la personne, à chaque étape de sa formation, apprend et intériorise des facultés sociales différentes, de plus en plus complexes et de plus en plus générales. L'individu se socialise dans les interactions, en jouant des rôles : il y apprend une certaine compétence sociale (à s'adapter à son environnement) et en «pratiquant» le rôle, il intériorise progressivement les valeurs culturelles qui le structurent. Au fond, ce que l'individu

apprend par la socialisation, ce n'est pas telle ou telle pratique particulière, c'est d'abord à se situer vis-à-vis de partenaires réels ou potentiels, selon quelques grandes références ou quelques modèles qui lui permettront d'agir et d'interagir dans la vie sociale. Ensuite, l'intériorisation des valeurs par la socialisation lui permet de contrôler ses pulsions et ses émotions qui sont non sociales. Plus la socialisation est longue, impliquant des rôles sociaux plus nombreux et plus complexes, plus il devient ainsi un individu libre, capable d'agir selon sa volonté et à la personnalité affirmée. Plus il est apte à agir dans la société, plus il est un individu moral. Durkheim le disait déjà : « un homme moral, d'une moralité positive et active ne peut manquer de constituer une forte personnalité. »

Robert Merton (1910-2003) définit la socialisation comme

« le processus par lequel les gens acquièrent sélectivement les valeurs et les attitudes, les intérêts, les qualifications et le savoir, en bref la culture, du groupe auquel ils appartiennent ou souhaitent appartenir. Il se réfère à l'apprentissage des rôles sociaux. »

Le processus de socialisation est un facteur essentiel de stabilité et d'équilibre de la société. L'individu socialisé est certes un individu libre. Il n'en est pas moins raisonnable. La socialisation est aussi pour lui l'apprentissage de ce qui est socialement possible et de ce qui ne l'est pas. Parsons écrit : « Le processus de socialisation dans la famille, à l'école, dans les groupes de pairs et dans la communauté oriente les dispositions de façon à réduire les aspirations et les revendications à ce qui est socialement possible dans des conditions normales. De cette façon les demandes des populations n'excèdent jamais beaucoup ce qu'elles reçoivent en réalité. » Inutile donc d'espérer de changements radicaux !

Il reste néanmoins un problème. Chacun d'entre nous est amené à jouer de multiples rôles dans des espaces sociaux les plus divers. Nous n'avons pas toujours appris le rôle nécessaire. Pourtant, en général, tout se passe « normalement ». Dans les sociétés modernes, le nombre de rôles à coordonner est immense. Dans une université comme celle-ci, par exemple, il y a des centaines d'enseignants. Ces enseignants viennent d'un peu partout et pourtant ils doivent avoir été socialisés de manière suffisamment similaire pour jouer le même rôle. Cette coordination entre les rôles et les dispositions personnelles n'est possible dans une société moderne complexe que s'il existe des valeurs communes à l'ensemble de la vie sociale et que si celle-ci est structurée par une culture fortement intégrée. Si tous nos rôles sociaux passés ainsi que l'environnement social peuvent être référés à une seule et même culture, alors notre expérience personnelle devient pleinement cohérente et cela renforce notre engagement dans les rôles que nous jouons. Dans une société moderne très complexe, où coexistent de multiples institutions et dans laquelle la différenciation ne cesse de progresser, pour éviter la fragmentation sociale, il est nécessaire

qu'existe une culture commune permettant la communication sociale entre tous les individus et offrant des références suffisamment générales pour s'appliquer à des situations sociales innombrables. Seule, au fond, la Nation moderne, imposant une culture et des valeurs fondées sur l'universalité de la rationalité, à l'ensemble de la collectivité sociale répond pleinement à ces exigences fonctionnelles.

Encore une fois, les valeurs culturelles et leur traduction institutionnelle dans la société et la personnalité sont centrales. Une société fonctionne parfaitement si les exigences des rôles sociaux correspondent aux idéaux et aux valeurs de la culture ainsi qu'aux dispositions des personnalités. Inversement, ce dont la personnalité a besoin pour s'affirmer doit correspondre aux contenus de la culture. Tout ceci, enfin, doit se traduire dans les obligations et les significations liées aux rôles sociaux, elles-mêmes correspondant aux ressources matérielles et sociales nécessaires. Parsons écrit : « Le même système de valeurs est institutionnalisé dans le système social et intériorisé par les personnalités. » Les institutions sont au centre de la vie sociale et surtout, elles en assurent l'équilibre et l'harmonie. Elles ont une fonction de socialisation et plus généralement de contrôle social dans la mesure où elles prescrivent à chacun d'entre nous le comportement le plus adapté et le plus conforme aux nécessités de la stabilité. En intériorisant ces exigences, nous les transformons en une morale qui nous permet de donner des significations positives ou négatives à nos actions en fonction de leur conformité aux obligations institutionnelles. De cette façon, nous voulons moralement ce que nous devons faire socialement.

A travers les rôles sociaux, notre conduite devient « sociale » et donc morale dans la mesure où elle contribue directement à l'intégration de la société. Nos pulsions, nos désirs, nos passions, nos envies, sont limitées par les exigences des « autres » et donc de la société, telles que nous en faisons l'expérience à travers nos différents rôles sociaux. Nous apprenons à nous contrôler, à nous maîtriser et donc à agir selon notre volonté en nous conformant à ces rôles institutionnalisés. Pour cela, nous devons travailler, faire des efforts, afin de devenir des individus plus parfaitement sociaux, tempérés et équilibrés, accomplissant leurs tâches du mieux possible en se conformant aux exigences de la société. En faisant notre devoir, nous finirons ainsi par réaliser notre personnalité morale. Nous agissons avec toute la créativité que peut nous donner notre personnalité singulière, mais nous le faisons dans le cadre moral de la recherche de la perfection dans la conformité sociale. Réciproquement, c'est en acceptant de chercher à remplir parfaitement nos rôles sociaux que nous pouvons parfaire notre personnalité afin qu'elle soit réellement la source de notre volonté libre. Dans cette conception, l'individu pleinement accompli est « l'individu qui boit la ciguë quand le geôlier la lui apporte » a ironisé Alvin W. Gouldner. De fait, cet individu intégré s'identifiant à la moralité, à l'inverse, toute forme de

marginalité doit être interprétée comme un défaut d'intégration, un dysfonctionnement, et donc, doit être condamnée moralement.

#### **d. Du modèle à la complexité sociale**

Toute cette sociologie ne peut se comprendre en dehors du contexte historique des années cinquante et soixante. Les Américains sont en pleine Guerre Froide mais aussi en pleine croissance. Ils pensent un peu naïvement que leur « modèle » de développement économique et de démocratie est non seulement juste et bon, mais aussi universel. C'est une période quelque peu euphorique qui balaie les derniers doutes d'avant-guerre nés de la grande dépression. Comme le souligne Jeffrey Alexander, une grande partie des constructions théoriques des sociologues est le produit direct de ce contexte national : un ordre social stable et rationnel apparaît réellement envisageable et presque à portée de main. Il s'agit donc d'en définir les conditions sociales de possibilité. C'est ainsi qu'il faut comprendre les grandes théories d'alors, notamment celles de Parsons : en aucun cas elles ne visent à donner une représentation fidèle de la réalité. Elles cherchent plutôt à spécifier les exigences de l'équilibre d'une société moderne, libre et développée. Parsons élaborera dans cet esprit son grand modèle théorique et très abstrait des fonctions du système social (le fameux modèle AGIL). Il précisera ainsi les quatre grandes conditions de l'équilibre d'une société moderne différenciée et sécularisée, adaptation, poursuite de buts, intégration et latence. Au fond, pour lui, une société moderne se doit d'associer une économie de marché, un système politique démocratique, un système juridique autonome et, enfin, un système d'éducation unifié.

En confondant les modèles théoriques et la description de la réalité sociale, une approche trop rapide de cette sociologie pourrait en donner une image excessivement conservatrice et idéologique. Dominante dans les années d'après guerre, elle fût aussi à la source de grandes enquêtes empiriques et de prises de positions extrêmement critiques vis-à-vis de la réalité sociale. De ce point de vue, il ne faut certainement pas la concevoir comme une théorie formelle unifiée. Il s'agit plutôt d'un espace intellectuel de recherches et de discussions qui repose sur quelques affirmations et présupposés de base que nous avons essayés de mettre à jour. Les grands sociologues américains de l'après-guerre, Parsons, Merton, Lipset, Bell, Lazarsfeld, Smelser, Coser, se situent dans cet espace sans pour autant adopter tous le même point de vue sur leur société. Ils ont toujours bien pris soin de distinguer la réalité qu'ils analysaient et le modèle théorique des conditions de stabilité de la vie sociale. Dans son ensemble leur sociologie a donc une extrême souplesse. C'est ce qui explique sa force et son dynamisme.

Il faut nous arrêter quelque peu sur cette distance entre la théorie et l'analyse empirique de la réalité. Prenons un exemple simple. Les rôles sociaux ont été définis comme des modèles de comportement structurés par des normes sociales. Mais dans la réalité sociale, il est très rare que l'ensemble des normes qui s'attachent à un rôle soient complètement compatibles entre elles. Une telle affirmation serait à la fois trop simple et trop naïve. Reprenons notre exemple du médecin et de son malade. Face au malade, le médecin doit faire face à des attentes contradictoires auxquelles il lui est bien difficile de satisfaire simultanément. Par exemple, le médecin, affirme la théorie, doit être neutre affectivement. Il doit être détaché sur le plan émotionnel de son patient. Certes, nous pouvons concevoir que c'est préférable. Mais imaginons un instant un médecin qui serait absolument neutre vis à vis de nous. Il se montrerait d'une indifférence totale. Nous aurions alors le sentiment de ne plus être considérés comme un individu ou une personne humaine, mais comme le site d'un désordre biologique. La relation serait probablement impossible à vivre. Comme malade, nous sommes aussi des personnes qui attendent du médecin la manifestation d'un minimum de compassion, un comportement humain.

Autre exemple. Merton cite cette phrase d'un révolutionnaire français à propos d'une manifestation : « Je dois les suivre, je suis leur chef. » Cette phrase s'explique parfaitement par la contradiction entre deux normes qui structurent le rôle de « chef politique ». La première affirme qu'un tel rôle est de représenter les aspirations, les buts et les souhaits de ceux que l'homme politique dirige. La seconde affirme que l'homme politique doit diriger, c'est à dire définir des aspirations et fixer des objectifs. Très souvent, les hommes politiques sont ainsi pris dans des attentes contradictoires que nous manifestons à leur égard : nous représenter et en même temps décider. (A titre d'exemple, il suffit de penser à la cohabitation de Jacques Chirac et de Lionel Jospin : quand Lionel Jospin décidait, Jacques Chirac en appelait à l'opinion et quand Lionel Jospin cherchait l'assentiment de l'opinion, Jacques Chirac lui reprochait de ne pas décider)

Ces exemples d'attentes contradictoires de comportement, d'attitudes ou de normes, manifestées simultanément à l'égard d'une personne, interdisent de considérer que la structuration normative des rôles sociaux est a priori cohérente et stable. Dans la réalité sociale, la coordination et l'intégration des normes ne sont pas données. Un rôle social réel doit donc être conçu comme une organisation dynamique et normes plus ou moins cohérentes.

Cette observation peut être généralisée aux paquets de rôles que sont les institutions. La encore, la mauvaise intégration est plutôt la règle que l'exception. Prenons encore un exemple courant. Chacun d'entre-nous s'est heurté un jour à l'absurdité des règles bureaucratiques. Nous n'entrons jamais dans la bonne case et il est souvent impossible de le faire comprendre à la

personne derrière le guichet. Même si nous nous fâchons, nous sentons bien que cette personne n'est pas directement responsable. C'est que, la bureaucratie est un exemple d'institution profondément ambivalente. Elle fonctionne sur des normes rationnelles de standardisation, de routine et d'impersonnalité. Ces normes sont indispensables. Mais elles sont très générales et s'appliquent très difficilement aux cas particuliers. Elles bloquent même, très souvent, les solutions à apporter aux cas individuels. C'est le paradoxe profond de toute bureaucratie : les normes qui permettent l'efficacité en général, produisent de l'inefficacité en particulier. La seule façon d'échapper à ce paradoxe serait d'instaurer des relations particulières avec les administrés ou les clients. Mais, dans la mesure où la bureaucratie est définie par des normes impersonnelles, toute dérogation suscite de l'hostilité de la part de ceux qui s'y identifient le plus. Ils y voient du favoritisme ou de la corruption. Au fond, cela signifie aussi que ce sont nos propres exigences morales et pratiques vis à vis de la bureaucratie qui sont contradictoires et engendrent sa paralysie. C'est peut-être pour cela que nous avons parfois des difficultés à nous mettre en colère face à un bureaucrate.

Robert Merton a donné une analyse classique du fonctionnement de la bureaucratie. Pour lui, le mécanisme de son inefficacité est relativement simple à comprendre. Il repose sur l'enchaînement logique de quatre facteurs :

1. Pour être efficace, une bureaucratie nécessite la sûreté des réponses et une stricte obéissance aux règles.
2. Cette obéissance aux règles conduit les bureaucrates à les ériger en absolu ; elles sont de moins en moins conçues comme un moyen de réalisation des fins et de plus en plus comme une fin en soi.
3. Cette évolution se heurte rapidement aux nécessités de s'adapter aux cas particuliers et à des conditions sociales nouvelles qui n'avaient pas pu être prévues par ceux qui ont défini les règles.
4. Alors, les mêmes éléments qui devaient assurer l'efficacité en général, produisent de l'inefficacité en particulier.

Si jouer un rôle social a un effet de socialisation, il est facile de comprendre que la bureaucratie produit ainsi un type particulier de personnalité, un caractère social, le bureaucrate. Les bureaucrates développent un modèle de comportement sur-conforme aux règles de l'organisation. La discipline qui leur est imposée conduit au transfert de leurs motivations des objectifs de la bureaucratie vers les détails particuliers du comportement exigé par les règles. L'adhésion aux règles, conçue d'abord comme un moyen, se transforme en une fin en soi. Plus encore, la règle peut-être érigée en morale au détriment de tout souci humain. Ce déplacement des buts, l'oubli de l'objectif pour se concentrer sur les moyens, aboutit finalement à la rigidité de la personnalité bureaucratique : plus le bureaucrate devient un virtuose du règlement, capable de

n'oublier aucune des règles qui doivent guider son action, moins il est capable de répondre aux demandes de ses clients ou de ses administrés. Bien plus, au fond, leur existence finit par le déranger. (L'éducation serait mieux sans les élèves ou l'hôpital sans les malades) La répétition des situations auxquelles doit se soumettre le bureaucrate finit par produire une personnalité bornée et timide qui le conduira à toujours essayer de ramener toute situation nouvelle à la routine. Plus elle engendrera indifférence morale à l'égard des personnes et irresponsabilité.

Tous ces exemples montrent que les rôles sociaux qui constituent la vie sociale réelle sont par nature ambivalents, contradictoires et sources de conflits. L'intégration n'est pas donnée. Elle n'est jamais acquise. Elle est construite par chacun d'entre-nous dans sa vie quotidienne. Elle relève pratiquement du bricolage, chacun se débrouillant pour résoudre les tensions auxquelles il doit faire face. (Nous aurons à revenir sur cette observation. Pour certains sociologues, il s'agit de la caractéristique centrale de nos sociétés modernes).

Ce type de contradictions explique la permanence de conduites déviantes dans des sociétés modernes et riches normalement organisées pour les empêcher. Robert Merton explique la déviance par l'anomie :

« Les conduites déviantes doivent être comprises sociologiquement comme le symptôme de la dissociation entre les normes culturelles prescrites et les moyens socialement définis pour les atteindre. »

En Amérique, la valeur dominante est le succès. Le rêve de l'égalité des chances pour tous est solidement implanté dans toutes les couches de la population, et avec lui l'idée que le succès viendra à ceux qui le voudront vraiment. Ce mythe encourage les individus dépourvus d'éducation, d'argent et d'influence à espérer la réussite malgré tout. Il faut comprendre aussi que l'adhésion au mythe et à la valeur du succès est synonyme d'une pleine participation à la vie américaine. Elle définit une grande part de l'identité nationale. L'échec, c'est cesser d'essayer, c'est admettre la défaite. Et admettre la défaite c'est confesser sa propre incapacité car l'échec ne peut être dû à l'absence de possibilité de promotion. Il ne peut, dans ces circonstances que résulter d'un manque personnel de capacités ou d'ambitions ou d'une déficience personnelle. Et renoncer et admettre la défaite, c'est ne pas être un véritable Américain. Les moyens légitimes pour parvenir sont donc l'autodiscipline et le travail. Or la réalité sociale est toute différente du mythe : les individus des classes inférieures vivent dans un monde où les chances sont très limitées. La sociologie des années cinquante aux États-unis a montré dans des études célèbres que la probabilité réelle de promotion sociale est très réduite pour les classes inférieures malgré les représentations sociales. Dans cette situation, la pression sociale sur les individus est très forte : beaucoup vont employer des moyens illégaux et enfreindre les normes pour réaliser

malgré tout cette valeur du succès matériel et, surtout, pour ne pas être déconsidérés aux yeux des autres et d'eux-mêmes. Ils choisiront ainsi une conduite déviante afin de résoudre le dilemme. Le crime et la déviance sont des réponses normales à la contradiction entre l'expérience vécue et les valeurs, entre les inégalités sociales et le mythe américain. Ils sont donc une fonction de l'intégration sociale.

La théorie de Merton a eu une extraordinaire influence sur l'étude des conduites délinquantes. Son essai, «structure sociale, anomie et déviance» a été la théorie dominante dans le champ de la sociologie de la déviance pendant très longtemps, jusqu'à la fin des années soixante. Même aujourd'hui où les théories de l'étiquetage ont pris une grande importance, la théorie de Merton reste finalement centrale. Depuis les années cinquante, elle a été développée essentiellement dans deux directions. Sur le plan normatif sont apparues des théories de la sous-culture délinquante, notamment celle de Albert K. Cohen en 1955. Cohen part de l'idée que la structure normative est pluraliste. Conformité et déviance sont donc relatives au cadre de référence. Certaines structures normatives, qui sont non-conformes du point de vue de la société dans son ensemble, peuvent très bien constituer la conformité pour un groupe particulier. La délinquance est parfois une conduite parfaitement conforme à une sous-culture particulière, sous-culture sans cesse renforcée par les interactions entre pairs, par exemple un gang. De ce point de vue, la conduite déviante est moins une adaptation individuelle qu'une forme de réponse collective, réponse amplifiée par les relations et les loyautés à l'intérieur du groupe concerné. Une autre extension de la théorie a été proposée par Cloward et Ohlin en 1960. Ceux-ci observent que Merton a considéré que l'accès à des moyens illégitimes était évident, libre et facile. Cloward et Ohlin vont s'attacher à montrer que cet accès est lui-même contrôlé par un certain nombre de critères, tout autant que les moyens légitimes. Pour eux, la motivation à employer des méthodes déviantes ou criminelles n'est pas la même que la motivation à commettre effectivement des crimes. Pour commettre des crimes avec un peu de régularité, il faut au moins avoir appris un certain nombre de techniques. Pour voler quelque chose sans être pris, il faut non seulement vouloir voler, mais il est aussi préférable de savoir s'y prendre et de savoir à quel moment agir. Pour Cloward et Ohlin, il ne peut y avoir déviance effective, s'il n'existe pas des «structures d'apprentissage», un environnement approprié permettant l'acquisition des compétences nécessaires.

L'explication de Merton et de ses successeurs est la formalisation d'une idée centrale de la sociologie américaine dans sa grande tradition fonctionnaliste. Elle est au cœur des études sur le monde ouvrier et de la sociologie industrielle, comme elle fut au cœur de la sociologie de l'éducation et particulièrement du monde étudiant. On la retrouve aussi dans la sociologie du

racisme et des conflits entre Blancs et Noirs. Elle fournit à cette sociologie sa principale explication de la persistance des conflits et des tensions, en même temps qu'elle lui offre sa principale dimension critique : plus l'individu est au bas de l'échelle sociale, plus il vit une contradiction entre sa condition et les valeurs de la société, entre sa réalité et ce que la société lui promet. Au fond, la société n'est pas ce qu'elle prétend être et en fait payer le prix aux plus faibles. On peut noter que le cinéma américain a longtemps alimenté le mythe : celui de l'homme seul et démuné, qui, parce qu'il est courageux, malin, mais surtout tenace, parvient au succès et se fait reconnaître. Mais il a tout autant fourni des attaques acerbes de ce mythe, donnant de nombreuses illustrations de cette critique sociale. Dans les années récentes, le film de Gus Van Sant, « To die for » (Prête à tout, 1997), avec Nicole Kidman, en est une des illustrations les plus récentes et les plus acerbes. Mais on peut penser à d'autres films comme celui de Mike Nichols « Working girl » (1988) avec Mélanie Griffith, Sigourney Weaver et Harrison Ford pour une version enchantée dans les années quatre vingt, ou encore au classique d'Arthur Penn, « Bonnie and Clyde » (1967) pour une version tragique.

La correspondance entre les valeurs et les moyens est donc plutôt exceptionnelle. Ce n'est pas la règle. Merton se réfère avec nostalgie à ces «circonstances heureuses» dans lesquelles les obligations morales et l'intérêt coïncident. Au contraire, le plus souvent, dans nos sociétés, nous avons affaire à la disjonction entre les aspirations culturellement définies et les moyens structurés socialement pour les réaliser. Ce n'est ni un conflit culturel, ni un conflit social, mais une contradiction entre les normes et les chances dont chacun dispose qui engendre l'anomie. Un exemple classique est celui de l'analyse des processus révolutionnaires ou de la frustration relative. Le point de départ est une observation banale : les révolutions ont souvent lieu non pas dans des périodes de profonde misère mais lorsqu'une période de récession brutale fait suite à une longue période d'expansion économique et sociale. C'est le cas pour la Révolution française selon Tocqueville. L'explication est à chercher dans le décalage qui se produit entre ce que les gens désirent à la suite d'une longue période pendant laquelle leurs intérêts sont venus renforcer leurs obligations morales et ce qu'ils ont réellement à la suite de la récession. Il se produit alors une situation d'anomie caractérisée par un brusque écart entre les normes et les chances, décalage qui engendre une très forte frustration.

A partir de ces réflexions sur les problèmes de la persistance de la criminalité et des conflits dans une société riche et rationnelle, Merton a considéré que dans la réalité, la correspondance entre les valeurs et les normes n'étaient jamais ni donnée ni assurée. Pour lui, la structure sociale n'a pas d'unité. Dès lors, il est possible de distinguer les conduites sociales en fonction de leurs rapports distinctifs aux normes et aux valeurs.

		Valeurs	
		+	-
	+	Conformisme	Ritualisme
Normes	-	Innovation	Retrait

Nous pouvons distinguer quatre types de conduites sociales, conformisme, ritualisme, innovation et retrait. On le voit, la bureaucratie favorise les comportements ritualistes. La délinquance est une forme d'innovation : le délinquant adhère aux valeurs de la société mais ne peut en respecter les normes. La criminalité provient d'un dysfonctionnement de la société. Il suffirait de donner les moyens aux gens de réaliser les valeurs pour que la déviance diminue. Dans ce modèle, les individus demeurent libres : ils ont le choix. Certes les contraintes sociales pèsent sur eux, mais elles ne les déterminent pas. Chacun d'entre-nous doit trouver ses propres solutions. Mais ses solutions ne sont pas socialement arbitraires. Nos choix sont disponibles dans la structure sociale, ils existent préalablement, et ils sont largement influencés par notre position. La complexité de la vie sociale, son absence d'unité et ses contradictions sont aussi la garantie de la liberté personnelle. Le fait que chacun de nous ait à faire face à de multiples attentes, attentes différentes selon les moments et les lieux, permet de pas s'identifier à un rôle social et de définir ou de préserver une intériorité. C'est parce que la personne peut combiner, à sa façon, de multiples rôles qu'elle est particulière et unique. Par exemple, telle personne peut-être à la fois, étudiante, catholique, née dans un pays de l'Est, avoir été élevée en Angleterre par ses grands-parents, jouer du piano etc.... Cette combinaison d'attributs sociaux et de rôles, chacun ayant son influence, est unique. Aucun individu ne peut lui ressembler complètement.

Ainsi, pour la sociologie fonctionnaliste, notre univers social est un lieu complexe et paradoxal, relatif, difficile à vivre. Il est très loin d'être tranquille et simple. En même temps, ce n'est pas un monde figé : rien n'est prédéterminé et tout y est contingent. La société est aussi ce que nous en faisons à travers les conséquences de nos choix et de nos actions. L'incertitude, l'ambivalence, les contradictions, le risque sont inhérents à la vie sociale moderne et à notre condition. C'est ce qui explique que cette sociologie a aussi une dimension critique : nous avons la capacité de faire évoluer la société, de la rendre moins dure et moins injuste. Cela ne va pas sans une certaine distance car nous ne pouvons construire une société idéale parfaitement

intégrée. Cela serait d'ailleurs une véritable catastrophe, nous y perdriions tout ce qui fait le «sel de la vie», c'est à dire, l'ambivalence, les contradictions et les incertitudes, bref la liberté et l'angoisse qui va avec. Toute cette sociologie fonctionnaliste est à la fois conservatrice et critique. Elle se situe clairement dans l'optimisme modernisateur des années cinquante. Elle croit à l'intégration de plus en plus poussée de la société américaine autour d'un modèle unique. Elle légitime les normes sociales et l'institution des valeurs pour éviter l'anomie et ses désagréments. Elle valorise le conformisme et l'équilibre social. Mais elle affirme aussi que la déviance est le produit de dysfonctionnement sociaux, que le racisme est une pathologie de l'intégration sociale, bref, encore une fois, que la société n'est pas ce qu'elle prétend être et qu'elle peut-être changée par la réduction des inégalités et l'accroissement de la liberté personnelle. Mais en même temps, cette sociologie affirme qu'une définition strictement « fonctionnelle » de la vie sociale mènerait les individus au ressentiment et à la déprime s'ils devaient être entièrement conformes et intégrés. L'individu doit trouver un équilibre personnel entre le conformisme et la créativité, de même que l'ordre social doit être suffisamment souple. Bref, il existe toujours, et il doit toujours exister, une distance entre la réalité sociale et le modèle théorique définissant les conditions de la stabilité de la vie sociale et ouvrant l'espace à la critique. Le modèle est une fonction asymptotique de la réalité.

Mais malgré sa force et sa souplesse, malgré les diverses interprétations politiques à laquelle elle se prête, la pensée fonctionnaliste a mal résisté aux violentes critiques dont elle a été l'objet. Surtout, aux États-Unis, elle s'est véritablement effondrée dans les années soixante face aux grands mouvements sociaux qui ont secoué le pays. L'idée d'une société intégrée autour d'un consensus normatif a été brisée par la contestation puis par l'évolution même des pratiques sociales. Les mouvements étudiants et surtout les mouvements féministes se sont développés au cœur même des universités américaines les plus prestigieuses et ont été portés par les personnes les plus intégrées. Elles ont remis en cause une représentation de la vie sociale jugée conservatrice parce qu'elle définissait une norme d'intégration identifiée à une population bien particulière, celle des hommes américains blancs, anglo-saxons et protestants ainsi qu'une définition de la société calquée sur une image idéale et très institutionnelle des États-Unis d'Amérique ou même de la côte Est de ce pays. En conséquence, les autres catégories de populations et les autres pays étaient perçus négativement : ils étaient moins intégrés et devaient se conformer au modèle central. Dans les pays « périphériques », les processus de décolonisation ainsi que la diversité des modes de développement ont aussi amené à la remise en cause l'idée d'un modèle unique de modernisation et d'organisation sociale et ont amené à voir derrière ce modèle une forme d'impérialisme culturel et économique.

## Bibliographie complémentaire

La sociologie fonctionnaliste ou d'inspiration fonctionnaliste comprend une immense littérature. Il est quasiment impossible d'en aborder tous les aspects. Pour compléter ce cours, vous pouvez lire : Robert Merton, « Structure sociale, anomie et déviance », In : *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965. De manière générale, la lecture de Merton est indispensable. Nombre de ses inventions de « théorie moyenne » irriguent toujours la sociologie et bien des analyses ou des constructions théoriques contemporaines sont des reformulations plus ou moins explicites et avouées de ses idées. Les notions de groupe de référence, d'ambivalence, son analyse de la déviance ou de la bureaucratie, ou encore de manière plus générale sa tripartition de la structure sociale entre la structure des chances, la structure normative et la structure idéale, en sont des exemples parmi d'autres. De ce point de vue, son influence est bien plus importante que celle de Parsons.

Je n'ai pas évoqué le modèle AGIL de Parsons. Cela ne me semblait pas nécessaire. Vous pouvez en trouver une présentation dans Danilo Martuccelli, *Sociologies de la modernité, l'itinéraire du XX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1999 ou dans d'autres manuels comme celui de George Ritzer, *Modern Sociological Theory*, Boston, McGraw Hill, 2000.

Par ailleurs, j'ai utilisé les ouvrages et articles suivants :

François Bourricaud, *L'individualisme institutionnel, essai sur la sociologie de Talcott Parsons*, Paris, PUF, 1977.

Richard A. Cloward and Lloyd E. Ohlin, *Delinquency and Opportunity: A Theory of Delinquent Gangs*, New York, The Free Press, 1960.

Albert K. Cohen, *Delinquent Boys: The Culture of The Gang*, New York, The Free Press, 1955.

Lewis A. Coser, ed, *The Idea of Social Structure. Papers in Honor of Robert King Merton*, New York, Harcourt Brace, 1975.

Lewis A. Coser, *Les fonctions du conflit social*, Paris, PUF, 1982.

Kinsley Davis and Wilbert E. Moore, « Some Principles of Stratification », *American Sociological Review*, Vol.10, April 1945, pp.242-249.

Geoffrey Hawthorn, *Enlightenment & Despair. A History of Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Robert Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965 (1949).

Robert Merton, Goerge G. Reader and Patricia L. Kendall, eds, *The Student Physician: Introductory in the Sociology of Medical Education*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

Robert Merton, *Sociological Ambivalence and Others Essays*, New York, The Free Press, 1976.

Siegfried Frederick Nadel, *La théorie de la structure sociale*, Paris, Minuit, 1970

Guy Rocher, *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, Paris, PUF, 1972.

Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, Paris, Le Seuil, 1974.

Piotr Sztompka, *Robert Merton: an Intellectual Profile*, London, Macmillan Press, 1986.

Talcott Parsons, *Eléments pour une sociologie de l'action*, Paris, Plon, 1977.

Talcott Parsons, *Sociétés, essai sur leur évolution comparée*, Paris, Dunod, 1973.



## DEUXIÈME PARTIE

# LES CLASSES SOCIALES

### 1 - LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE ET CAPITALISTE

Jusqu'à présent, nous avons défini la société moderne comme une société nationale construite autour d'institutions morales permettant d'ajuster les motivations des individus aux nécessités fonctionnelles de l'unité sociale. Dans cette interprétation, la Nation apparaît comme le principe de l'unité morale et fonctionnelle, garantissant la société de ce qui la menace le plus directement, c'est à dire l'anomie, la disparition des normes et règles collectives. Par-là même, l'ordre social stable permet le développement de la personnalité individuelle dont la structure se forme par l'intériorisation des normes. Réciproquement, des individus à la personnalité fortement structurée sont la garantie de la stabilité de l'ordre social : leurs désirs seront contrôlés et leurs actions orientées volontairement et rationnellement. Ainsi, l'intégration désigne le processus simultané de socialisation par lequel la société assure sa stabilité normative en incorporant les individus, et d'ajustement ou de coordination des structures différenciées, par lequel la société assure sa stabilité fonctionnelle. Le monde social est ici fondé sur un système de valeurs, sur une culture commune et une conscience collective. De cette conception générale, dérive une orientation des sciences sociales et de la sociologie : celles-ci doivent travailler à la formation, voire à la création, d'une morale spécifiquement moderne succédant à celle du monde ancien. Il s'agit d'une morale laïque et rationnelle à partir de laquelle il est possible de définir les conditions sociales de stabilité des sociétés modernes et de construction d'une personnalité autonome. Cet ensemble fortement articulé et cohérent d'idées a été développé par tout un pan de la sociologie et reste encore aujourd'hui un point de référence, tant dans les sciences sociales que dans les discours non-scientifiques tenus sur la société.

Largement dominante, cette représentation de la vie sociale n'est pas la seule. La sociologie s'est aussi développée autour d'une autre représentation, qui, si elle n'a probablement pas la même cohérence, est d'une tout aussi grande importance car elle apporte une autre réponse au défi de la modernité : non plus renforcer le contrôle social et chercher un ordre permettant de maîtriser le changement mais trouver dans le changement lui-même, dans la modernité, son énergie et ses tensions, les ressources du développement social et personnel. Ici, la société moderne n'est pas seulement une société nationale, constituée autour d'un ordre social. Elle est

aussi une société industrielle et capitaliste, formée autour d'un mode particulier de domination et constituée d'inégalités plus ou moins fortes. Pour comprendre les dimensions de cette deuxième représentation ou deuxième réponse aux questions posées par la modernité, il nous faut reformuler nos questions initiales.

### **a. la « tragédie » de la modernité**

Revenons au cinéma. Tout le monde a certainement vu Titanic, le film de James Cameron. Je laisse de côté toute considération sur la qualité de cette production pour me concentrer exclusivement sur son « intérêt » sociologique. Le film est structuré par une double histoire : celle de l'émancipation d'une jeune femme qui, à travers la tragédie, voire grâce à la tragédie, va conquérir sa liberté contre un ordre injuste et cynique ; celle d'une ambition industrielle et commerciale qui s'autodétruit précisément parce qu'elle repose sur un ordre injuste et cynique. Deux images de la modernité se télescopent sur ce bateau allant du vieux monde vers le nouveau monde. La première est celle des promesses de la société moderne : l'émancipation non seulement sociale, mais aussi des contraintes matérielles. La technique nous permet de voyager, d'intensifier notre vie, de nous ouvrir à d'autres horizons, de rêver, de nous « découvrir » nous même comme l'héroïne du film. Malgré le récit du naufrage, le film affirme une vraie foi en la modernité et au progrès. Par les prouesses techniques affichées, il en est explicitement une incarnation. Plus encore, l'héroïne qui a gagné le nouveau monde a eu une vie pleine et passionnante tout autant que libre et indépendante. Mais la seconde image est beaucoup plus noire et pessimiste : cette société s'est lancée dans une course infernale à l'argent et à la puissance et détruit la vie des plus faibles. Et malgré l'obstacle annoncé, il est impossible de l'arrêter. Dans sa folle volonté de dominer la nature ou de ne plus en tenir compte, la modernité conduit au drame et dévore ses propres enfants : les immigrants. Pour des raisons d'économie, les armateurs n'avaient pas prévu assez de canots de sauvetage et les avaient concentrés près des premières classes. Lors du naufrage, 60% des passagers de la première classe ont été sauvés, 36% de la seconde classe et 24% de la troisième classe, statistique d'autant plus cruelle que beaucoup de ces victimes auraient pu être des ouvriers constructeurs du bateau.

Le film met en scène ce que nous pouvons nommer la « tragédie de la modernité ». La société moderne permet de se construire soi-même, d'affirmer une conscience autonome et réflexive, bref de choisir sa vie et de définir son identité. L'héroïne trouvera dans le nouveau monde les structures matérielles et symboliques lui permettant de vivre ses choix et son indépendance. Elles lui offriront la liberté et la dignité. La conquête de cette liberté passera pour elle notamment par l'affirmation d'une sexualité libre transgressant les normes et les barrières

sociales, sexualité conquise au plus fort du danger. Comme dans nombre de films ou de romans ou encore de pièces de théâtres modernes, Titanic nous montre que le désir sexuel des femmes fait exploser la société traditionnelle qui ne peut le tolérer. La vie érotique et sentimentale est le premier lieu de l'individuation. Dans la sexualité, l'héroïne puise les ressources pour construire un nouveau sens d'elle-même, par l'amour et le désir qu'elle suscite elle-même et non plus comme expression d'un statut social ou familial. Elle y trouve la force morale de devenir différente et de se « développer ». Mal à l'aise dans son monde social, elle rompt définitivement avec lui (en perdant sa virginité) et ne peut plus retourner vers une identité traditionnelle. De toutes les façons, si elle le souhaitait, elle ne le pourrait : sa société n'accepterait pas une femme ne « restant pas à sa place ». Mais plus profondément, elle ne le peut parce qu'elle a perdu sa mauvaise conscience, cette conscience qui la tenait prisonnière. En acceptant son désir et surtout le désir qu'elle suscite, elle est devenue plus intelligente. Elle comprend que, grâce à son intelligence, elle peut traverser cette aventure, affronter ses émotions et ne pas laisser ses potentialités inexprimées. Elle mesure aussi le prix du développement ou le coût de la liberté, la mort du jeune héros dont le sacrifice lui permet de vivre parce qu'il l'a aimée et « reconnue ». Dès lors, elle sera ce qu'elle se fera, son corps et sa vie lui appartiennent. C'est ici un aspect essentiel, au fondement de ce deuxième grand pan des sciences sociales : l'individualité ne se construit pas par l'intériorisation des normes et la conquête de la volonté et de l'autonomie sur les penchants personnels. Elle est auto création et le produit de la reconnaissance. Elle est lutte pour la reconnaissance et de ce point de vue, elle passe nécessairement par une forme de rupture avec les normes. Pour l'héroïne du film, il ne s'agit pas de contrôler ou normaliser une sexualité qui menace l'ordre social, mais bien de vivre une sexualité qui soit sa sexualité et reconnue comme telle dans une relation, et, par-là, une des sources essentielles de son développement personnel.

Telle est la promesse de la modernité : la force du désir, quand elle est reconnue, y est mise, ou peut y être mise, au service de notre développement ou de notre individuation, et fonder des rapports sociaux nouveaux.. De manière générale, dans le monde moderne, nous ne sommes plus ce que nous sommes, nous sommes, ou nous pouvons être, ce que nous faisons de nous. Nous nous créons par l'action et les relations. Ceci n'est pas seulement vrai sur le plan individuel. L'émancipation est aussi collective. Un des aspects fondamentaux de cette histoire est évidemment le lien entre le développement personnel et le développement économique. Les hommes se sont affranchis de nombreuses contraintes matérielles et naturelles. Ils ont accumulé des richesses et du travail. Ils se sont développés. S'arrachant aux dépendances naturelles, ils ont pris le pouvoir sur leur propre vie collective au point d'en décider. Ils ont la volonté de maîtriser

l'histoire et de fabriquer ou de « produire » la société. Leur capacité individuelle et collective d'intervention sur eux-mêmes ne cesse de croître.

Mais d'un autre côté, cette poussée de la modernité se révèle brutale et cruelle. Finalement, elle ne tient pas toutes ses promesses. L'émancipation ne s'offre pas à tout le monde. Les coûts du développement sont immenses en termes de vies humaines et de destructions. Malgré l'emballement du progrès technique, les inégalités persistent et s'aggravent. Plus encore, la société se développe sur fond de désastres sociaux et techniques. Les passagers de la troisième classe du Titanic sont enfermés derrière des grilles et meurent tout autant à cause de l'échec technique que de l'injustice et de la domination qu'ils subissent. Ce n'est pas tant la vieille société traditionnelle qui résiste à sa destruction mais la modernité elle-même qui se révèle être une force destructrice. Elle ne cesse de bouleverser l'ordre des choses, de tout transformer sans plus rien respecter. Titanic est tout entier construit sur cette tension : jamais le développement personnel n'a été aussi grand et les potentialités individuelles autant favorisées. Mais ce développement n'est pas offert à tous. Il est distribué de façon profondément inégalitaire et plus encore, il semble reposer sur ces inégalités : les pauvres et les classes populaires sont enfermées et privées de vivre leur vie (condamnés à mort par les grilles) par le nouvel ordre social. L'injustice est d'autant plus vive que ce sont ces mêmes classes populaires qui apportent l'énergie et le travail nécessaires au développement social et personnel, comme c'est le jeune prolétaire qui fait découvrir l'amour et la sexualité à la jeune aristocrate et la révèle à elle-même.

Dans la modernité, bonheur et malheur se côtoient et s'entremêlent. La tension entre les potentialités d'émancipation et la brutalité des injustices et des désastres, entre les promesses de l'avenir et la nostalgie d'un passé saccagé, donne à cette société une énergie et une puissance qu'aucune autre société n'avait connue, en fond une société « chaude » pour employer une expression de Claude Lévi-Strauss. Tous les observateurs de la modernité naissante et de l'apparition du capitalisme industriel sont fascinés par cette double logique de la destruction et de la création qui leur semble à son comble. Non seulement la vie sociale, individuelle et collective est contradictoire à sa base, mais plus encore, elle leur paraît bien souvent « volcanique », un mélange de crises et de révolutions, de brusques irruptions d'inventivité et de chaos. A la suite du Faust de Goethe, les philosophes allemands, de Hegel à Marx et Nietzsche n'ont cessé de souligner cette ambivalence de la société moderne mêlant les potentialités du développement et le gâchis des destructions, de la misère et des affrontements, donnant à cette société une énergie difficilement contrôlable et ouvrant un espace sans limites aux désirs personnels.

« Comme le cavalier sur une monture qui s'emballe, nous lâchons les rênes devant l'infini, nous autres modernes, nous autres semi-barbares, et nous ne goûtons notre béatitude qu'au moment où notre péril est à son comble » écrit par exemple Nietzsche (1844-1900). Il ajoute : « A ces tournants de l'histoire, apparaît une prolifération multiple qui tient de la forêt vierge et dont les manifestations se mêlent inextricablement, une sorte de rythme tropical dans l'impétuosité de la croissance, une lutte meurtrière née d'égoïsmes sauvagement antagonistes, aux heurts explosifs, qui s'affrontent pour le « soleil et la lumière », dans un conflit sans borne, sans frein et sans ménagement que la morale antérieure ne vient plus tempérer. C'est cette morale qui a accumulé cette formidable réserve de forces, qui a tendu l'arc d'une façon si redoutable : maintenant, elle est « dépassée ». Le point dangereux et inquiétant est atteint lorsque la vie plus élevée, plus complexe et plus ample s'aventure au-delà des normes de la morale ancienne. L'« individu » est alors contraint de se donner ses propres lois, de découvrir les procédés et les ruses qui lui permettront de se conserver, de s'élever, de se libérer. Alors surgissent de nouveaux pourquoi ? et de nouveaux comment ? il n'est plus de formules communes ; l'incompréhension s'allie étroitement au mépris ; la déchéance, la corruption et les plus hautes aspirations tissent entre elles d'horribles liens ; le génie de la race déborde de toutes les cornes d'abondance du bien et du mal ; le printemps voisine avec l'automne dans une coexistence désastreuse, pleine de charmes inconnus propres à une dépravation encore jeune, qui ne connaît ni la satiété ni la fatigue. »

Aujourd'hui, nous nous sommes éloignés de cette image « énergétique » de la vie sociale au point de ne plus trop la comprendre. Mais nous pouvons parfois la retrouver dans les mégapoles des pays émergents, dans l'expérience de villes comme Sao Paulo au Brésil mêlant l'immensité urbaine, le rythme effréné de la vie sociale et la brutalité des relations humaines auxquels s'ajoute une richesse démesurée qui s'étale au contact d'une misère absolue. Pour les Européens du XIX<sup>ème</sup> siècle, cette expérience est évidente. L'industrialisation et l'urbanisation bouleversent leur univers social et culturel. Le changement est permanent et l'intervention des hommes sur la vie sociale ne cesse de croître. Mais, en même temps, si la possibilité est ouverte de créer une société entièrement humaine, fondée sur la liberté et l'égalité, offrant à tous les ressources à l'éclosion de ses potentialités, force est de constater que le chemin semble long. Malgré toute leur bonne volonté, les hommes ne maîtrisent pas leurs forces et la société qu'ils fabriquent. Visiblement, si les hommes fabriquent la société, ils ne savent pas quelle société ils construisent. Et comme ils sont eux-mêmes le produit de cette société, il faut bien convenir que, dès lors, la société est largement autonome par rapport à eux et finalement, si l'on en juge par les désastres collectifs et individuels, se retourne contre-eux. Le monstre de Frankenstein, issu du roman de Mary Shelley (1797-1851), illustre parfaitement cette double réalité. Le docteur Frankenstein affirme son autonomie totale par rapport à la nature et son pouvoir de création divin en fabriquant un être humain. Mais dès que celui-ci est en vie, il lui échappe totalement, il ne peut ni le contrôler ni l'orienter et bientôt, c'est le monstre qui impose sa loi. Bien plus, plus grande est la capacité créative des humains, plus dangereux et contraignants paraissent les effets négatifs de leur création sociale. La société pourrait être différente, mais les hommes n'arrivent pas à la contrôler. Au contraire, leurs actions se transforment en une réalité objective qui leur

échappe, génère les inégalités et prive la plus grande partie de la population d'un développement qui semble pourtant à portée de main.

### **b. la société industrielle et la question sociale**

La société moderne n'est donc pas seulement le résultat des transformations de la culture et d'une poussée de l'individuation. Elle est aussi le produit d'un formidable développement technique et économique, d'une accumulation sans précédent de travail et de capital. Pourtant, en regardant autour d'eux, dès le XIX<sup>ème</sup> siècles, les sociologues, comme les écrivains, perçoivent le contraste singulier entre ce développement économique et industriel et la généralisation de la misère. Et comme les écrivains ou les philosophes, ils vont l'interpréter comme le produit d'un « retournement » : l'action collective des hommes fruit de leur émancipation se retourne contre eux et provoque misère et asservissement. « La société bourgeoise moderne qui a fait surgir de si puissants moyens de production et d'échange, ressemble au magicien qui ne sait plus maîtriser les puissances infernales qu'il a évoquées » écrit Karl Marx (1813-1883). Bien plus, après 1848 et peut-être plus précisément 1849, la stabilité même de la société est menacée par les mouvements sociaux, populaires ou ouvriers qui, dans leur grande majorité luttent contre l'émancipation. Et de fait, ont-ils intérêt à l'émancipation ? Le progrès ne serait-il pas qu'une illusion ? La question sociale est donc inscrite au cœur de ce monde moderne, capitaliste et industriel. Quelle en est la nature et quels sont ses rapports avec l'émancipation ?

C'est dans cette perspective et à partir de ces questions que s'est développée la réflexion sur les classes sociales et les inégalités. Elle va consister à inscrire la « tragédie de la modernité » dans la réalité sociale et économique. Le développement et la division croissante du travail ont une contrepartie : la construction d'une nouvelle société a fait éclater les cadres anciens qui protégeaient les individus les plus faibles et les a laissés démunis face aux forces de la modernisation. Karl Marx ne cesse de l'affirmer. Dans le manifeste qu'il publie en 1848, il trace un portrait admiratif de la bourgeoisie nouvelle, celle du capital et de l'industrie, et souligne à quel point elle a bouleversé les institutions traditionnelles et détruit les anciennes sociétés.

« La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire. Là où elle prit le pouvoir, elle détruisit toutes les relations féodales, patriarcales, idylliques. Tous les liens complexes et variés qui unissaient l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié pour ne laisser rien d'autre entre l'homme et l'homme que le froid intérêt, les dures exigences du paiement comptant. Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité à quatre sous dans les eaux glacées du calcul égoïste... La bourgeoisie a dépouillé de leurs auréoles toutes les activités qui passaient jusqu'alors pour vénérables et que l'on considérait avec un saint respect... Ce bouleversement continu de la production, cet ébranlement ininterrompu de tout le système social, cette agitation et cette perpétuelle insécurité distinguent l'époque bourgeoise de toutes les précédentes. Tous les rapports sociaux traditionnels et figés avec leur cortège de notions et d'idées antiques et vénérables se dissolvent ; tous ceux qui les remplacent vieillissent avant

même de pouvoir s'ossifier. Tout ce qui avait solidité et permanence s'en va en fumée, tout ce qui était sacré est profané et les hommes sont enfin forcés de jeter un regard lucide sur leurs conditions d'existence et leurs rapports réciproques. »

Le début du XIX<sup>ème</sup> siècle, qui voit se développer la pensée sociale, est la période du « décollage » industriel et économique, en Angleterre d'abord, en France et en Allemagne ensuite. Pour les observateurs, l'impression est d'assister à un bouleversement social sans précédent. Tout s'accélère. Surtout, la période est d'une brutalité sociale elle-aussi sans précédent pour ceux qui la vivent. L'industrialisation massive et le développement des échanges ont plongé des pans entiers des sociétés dans la misère. Les inégalités explosent. Le règne de la bourgeoisie est celui de la puissance des financiers et des industriels et de l'émergence de fortunes immenses fondées l'exploitation du travail des hommes mais aussi des femmes et des enfants. Tout au long du XIX<sup>ème</sup> siècle, en Angleterre ou en France, la misère ouvrière est une réalité massive. La littérature notamment en est un témoignage direct, dénonçant l'exploitation des enfants, l'abrutissement au travail, des conditions de vie désastreuse, l'insalubrité des quartiers dans lesquels s'entassent les ouvriers et les classes populaires. En France, Eugène Sue (1804-1857) avec les *Mystères de Paris* (1842) ou, surtout, Victor Hugo (1802-1885) avec *Les Misérables* (1862) en sont les exemples les plus célèbres. En Angleterre, après 1834 et les nouvelles « lois sur les pauvres » qui, de fait, suppriment toute forme d'aide pour les remplacer par des maisons de travail, Charles Dickens (1812-1870) publie *Oliver Twist* (1837) véritable réquisitoire contre la situation faite aux pauvres et surtout aux enfants, maltraités, battus et souvent torturés dans les usines. Enfants qui ne peuvent échapper à l'usine car la faiblesse des salaires impose aux familles entières de travailler. Cette littérature souligne l'injustice et le scandale de la condition ouvrière. Elle vient renforcer la multiplication des grandes enquêtes sociographiques, souvent impulsées par le Parlement en Angleterre. En France, Louis-René Villermé (1782-1863) publie son fameux *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers dans les fabriques de coton, de laine et de soie* (1840) à partir d'enquêtes menées à Lille et Rouen ou Mulhouse. Il y décrit ainsi l'arrivée à l'usine :

« il faut les voir arriver chaque matin, les femmes maigres, pâles, marchant pieds nus au milieu de la boue ; les enfants sales, hâves, couverts de haillons, tout gras de l'huile des machines, portant à la main le morceau de pain qui doit les nourrir. »

En Allemagne, en 1845, Engels publie « *La situation des classes laborieuses en Angleterre* », livre dans lequel il montre les conséquences désastreuses pour les ouvriers de la révolution industrielle. Il y insiste sur la dichotomie des classes sociales, sur la séparation de plus en plus forte entre riches et pauvres qu'il compare à « deux nations », utilisant la même métaphore que Benjamin Disraeli (1804-1881) qui, pourtant placé à l'autre bout de l'échiquier

politique, dénonçait lui aussi dans un de ses romans, l'existence de deux nations « séparées, hostiles et inégales » (Sybil ; or, The Two Nations (1845)). Mais si nombre d'écrivains, de philosophes, de philanthropes ou de parlementaires sont indignés, moralistes et industriels refusent toute concession. En Angleterre, par exemple, au milieu du siècle, un révérend propose que l'on refuse tout secours aux enfants de six ans qui ne savent pas tricoter. En France, un industriel lillois écrit en 1836 :

« Le sort des ouvriers n'est pas mauvais : leur travail n'est pas excessif puisqu'il ne dépasse pas 13 heures. Celui qui est à plaindre, c'est le manufacturier dont les profits sont faibles. »

De fait, jusqu'au milieu du siècle surtout, les ouvriers ne voient pas la plus petite amélioration. Comme l'ont montré les historiens, ils sont un monde de « malades » : la malnutrition chronique, la fatigue due à des rythmes et des temps de travail accablants et l'insalubrité de quartiers surpeuplés font des ouvriers les premières victimes des épidémies de choléra ou de tuberculose. La mortalité infantile est de l'ordre de 300‰. En France, signale Jean-Pierre Rioux dans son ouvrage sur la Révolution industrielle (1971), sous la Monarchie de Juillet, les conseils de révision écartaient quatre hommes sur dix dans les régions rurales, neuf sur dix dans les régions industrielles. En 1878, une enquête britannique révèle que les jeunes ouvriers, à onze ans, mesurent 12 cm de moins que les jeunes bourgeois.

Pour les contemporains, il s'agit là d'une véritable déchéance : la situation des ouvriers et des pauvres dans le monde industriel s'est fortement dégradée matériellement, mais plus encore culturellement voire moralement. En 1840, dans le Gloucestershire, région artisanale, on comptait 7% d'illettrés, alors que dans le Lancashire, région industrielle, ils étaient 55%. Dans ces classes populaires, la déculturation, le crime et l'alcoolisme ne cessent de progresser. Ils gangrènent la vie sociale et hypothèquent toute idée d'un développement personnel. A l'inverse, l'accumulation de richesses, de capital et de pouvoir financier établit un contraste d'autant plus évident qu'il se marque dans la vie urbaine : les villes se divisent entre quartiers populaires et « beaux quartiers », entre centre et banlieues, les premiers offrant sécurité et qualité de vie, les seconds souffrant de la mauvaise qualité des constructions, d'une densité trop importante et d'une criminalité galopante. Pour les observateurs, la « question sociale » montre que la réalité des sociétés modernes a pour conséquence la généralisation de situations qui génèrent la brutalité et la bestialité dans les groupes sociaux inférieurs et l'indifférence et le factice dans les groupes supérieurs. Les auteurs romantiques et populistes n'ont cessé de l'affirmer : les inégalités sont mauvaises car elles éloignent de la « civilisation ». Elles plongent les groupes inférieurs dans la grossièreté de leurs instincts et elles conduisent les groupes supérieurs, trop riches, à la débauche

et à la dépravation morale. D'autant que la conjoncture de cette première partie du XIX<sup>ème</sup> siècle est particulièrement défavorable : pendant plus de vingt ans l'Europe est en récession, la demande chute au fur et à mesure que les capacités de production augmentent, conduisant les patrons à réduire encore les salaires. La société moderne a ainsi tendance à se polariser : plus les hommes s'avèrent capables de faire l'histoire et de progresser, bref, plus ils se civilisent, et plus une partie d'entre eux est plongée dans la barbarie et la misère, se trouvant, de fait, exclue du procès même de la civilisation et plus les groupes dirigeants se révèlent incapables d'assurer la prospérité générale et confisquent les ressources à leur seul profit.

Avec l'émergence de la question sociale, la société moderne paraît fabriquer son contraire : ceux qui produisent les richesses le font au profit d'autres et ne bénéficient pas de leur travail, bien au contraire. L'industrie concentre le travail, accroît son efficacité, permet l'accumulation des ressources et, malgré tout, la misère et la dépravation se développent chez les ouvriers tout autant que les bourgeois apparaissent impuissants à gérer le système économique qu'ils ont eux-mêmes créé. Insistons : la polarisation de la société n'est pas simplement le résultat d'une inégale distribution des ressources. Elle apparaît ici comme une véritable antinomie interne, comme donnant forme à un antagonisme fondamental puisque le « développement personnel » de ceux qui bénéficient de la modernité se fonde sur l'exclusion de leur propre vie de ceux qui travaillent et donc produisent les ressources. Contradiction mortelle pour une telle société dans la mesure où elle est engendrée par son propre mouvement.

A ces brefs éléments d'histoire sociale, il faut ajouter l'émergence des mouvements ouvriers et la construction des associations ou partis politiques socialistes. Timidement, avec beaucoup de difficultés, naissent des actions ouvrières, grèves, bris de machine, et se forment quelques associations qui petit à petit parviendront à créer des syndicats vers la fin du siècle. En parallèle, toute une agitation politique conduit à l'apparition de divers mouvements démocratiques, puis socialistes et communistes. Les utopies se multiplient, notamment en France. Ces doctrines sont d'abord des critiques de l'ordre établi et en appellent à une société qui serait fondée sur l'égalité, la fraternité et la vertu. Elles naissent d'une appréhension de la réalité sociale à partir de la pauvreté et visent à réhabiliter l'homme « simple », le travailleur et son corps. Pour elles, l'homme se définit par sa matérialité, il travaille de ses mains, la terre ou la matière, et il cherche d'abord à satisfaire ses besoins matériels. Une société libre serait une société sans médiation, sans argent, dans laquelle tous les hommes travailleraient de leur main. Surtout, cette société de l'utopie serait une société de la transparence, sans mensonge. Le contraste entre la brutalité de la réalité sociale, l'évidence de la misère et le raffinement de la vie sociale, intellectuelle et morale des bourgeois amène à considérer cette vie comme « fausse » ou

mensongère, comme une sorte de « voile » jeté sur les intérêts les plus crus. La vérité ne peut apparaître que dans la simplicité, la « corporéité », voire la nudité. C'est ici un thème fondamental et récurrent de la critique sociale déjà présent chez Rousseau (Et qui est aussi fortement présent dans Titanic !). La délicatesse et les manières du monde bourgeois ou des catégories supérieures ne sont que le masque de leur sauvagerie, une sorte d'illusion dont ils sont les victimes et dont ils essaient de convaincre l'ensemble des groupes sociaux. A l'opposé, l'apparente simplicité des mœurs populaires ne masque rien. Elle est donc en réalité supérieure. L'émancipation est aussi la prise de conscience de ce mensonge, elle est « dévoilement » permettant d'appréhender la matérialité de la vraie vie.

En France, les événements de juin 1848 constituent la révélation tragique de cette réalité de la société bourgeoise. Après quelques mois « d'illusions révolutionnaires » et d'unité du « peuple », la bourgeoisie républicaine réprime violemment la révolte des ouvriers parisiens. En moins de trois jours, les gardes nationaux, commandés par Cavaignac (avec l'aide du poète Lamartine) perdent 1600 personnes. Mais ils massacrent 4000 insurgés dans les rues de Paris, procèdent à 1500 exécutions sommaires et raflent 11000 personnes qu'ils entassent dans les caves des Tuileries ou de l'Hôtel de ville en les privant d'eau et de nourriture. 4300 d'entre eux sont rapidement déportés en Algérie avec femmes et enfants. Pour les Républicains, il en est fini de la question sociale. Observateur attentif, Karl Marx écrit :

« Le voile qui cachait la République se déchirait... Les représentants officiels de la démocratie française étaient tellement prisonniers de l'idéologie républicaine qu'il leur fallut plusieurs semaines pour commencer à soupçonner le sens du combat de juin. Ils furent comme hébétés par la fumée de la poudre dans laquelle s'évanouissait leur République imaginaire... Les fusées lumineuses de Lamartine sont devenues les fusées incendiaires de Cavaignac. »

Pour Victor Hugo, qui a fait le coup de feu avec les gardes nationaux, il s'agissait de « défendre la société » contre la « terreur » et rien moins que de « sauver la civilisation et le genre humain ». Plus tard, dans les Misérables, il présentera ces événements comme une sorte de malentendu entre une République et un Peuple nécessairement destinés à s'unir, dans une sorte d'histoire républicaine consensuelle. « Il fallut la combattre (l'émeute) et c'était le devoir, car elle attaquait la république. Mais, au fond, que fut juin 1848 ? Une révolte du peuple contre lui-même. » Selon Flaubert et Baudelaire, au contraire, la République et la bourgeoisie ont montré leur vrai visage. Dans l'Éducation sentimentale, Flaubert se livre à une attaque féroce des bourgeois (« Je leur écrase le nez dans leur turpitude tant que je peux. ») mais aussi à une dénonciation du « sentimentalisme » politique des « bavards » et des « démagogues » qui, par leurs discours creux et grandiloquents, ont précipité les ouvriers dans la tragédie. La rhétorique fumeuse des romantiques qui n'ont que le mot « peuple » à la bouche (Hugo, George Sand,

Musset, la « racaille » ou les « saligauds », selon Baudelaire) doit être déchirée et rejetée pour faire apparaître le vrai visage de la République. « Tes petits orateurs, aux enflures baroques/ Prêchant l'amour, et puis tes égouts pleins de sang,/ S'engouffrant dans l'Enfer comme des Orénoques,... » écrit Baudelaire qui restera hanté par le massacre :

« Moi, mon âme est fêlée et lorsqu'en ses ennuis/ Elle veut de ses chants peupler l'air froid des nuits/ Il arrive souvent que sa voie affaiblie/ Semble le râle épais d'un blessé qu'on oublie/ Au bord d'un lac de sang, sous un grand tas de morts/ Et qui meurt, sans bouger, dans d'immenses efforts. »

Dans ce contexte social et économique se forment les idées qui vont irriguer toute une partie des sciences sociales et se développe l'analyse de la société en termes de classes sociales et de conflit de classe. Elle s'enracine d'abord sur la conviction (et c'est bien ce qu'a montré 1848) que la logique des idées ou de la culture ne peut expliquer les comportements sociaux et la nature de la vie sociale : il s'agit d'idéologies dont il faut faire la critique, un masque qu'il faut arracher. La juxtaposition et l'accroissement corrélatif de la misère et de la richesse, mais aussi l'explosion de la production amènent à penser que la société repose avant tout sur le travail et la production, les dimensions matérielles et concrètes de l'existence. Affirmant avoir remis Hegel sur ses pieds, dans sa fameuse introduction à la Contribution à la Critique de l'économie politique (1859), Karl Marx, développe explicitement cette idée :

« les rapports juridiques, ainsi que les formes de l'État, ne peuvent être compris ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain... ils prennent, au contraire, leurs racines dans les conditions d'existence matérielles... l'anatomie de la société civile doit être cherchée... dans l'économie politique. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social... »

La société trouve sa forme et surtout se définit par un mode spécifique d'organisation de la production. L'«infrastructure» des rapports de production commande largement la «superstructure» politique, institutionnelle et culturelle. La société est un ensemble hiérarchisé dans lequel différentes instances correspondent les unes aux autres : l'économie, la vie sociale, la politique et la culture. Elle est une société industrielle parce qu'elle est fondée sur la production industrielle et organisée autour des rapports qui se nouent au sein de l'entreprise.

« En produisant, les hommes ne sont pas seulement en rapport avec la nature. Ils ne produisent que s'ils collaborent d'une certaine façon et font échange de leurs activités. Pour produire, ils établissent entre eux des liens et des rapports bien déterminés : leur contact avec la nature, autrement dit la production, s'effectue uniquement dans le cadre de ces liens et de ces rapports sociaux...»

La société n'est plus envisagée comme une forme d'institutionnalisation d'une culture, elle se définit par la maîtrise de la «Nature». Elle n'est pas simplement intégration et institutions, elle est d'abord le produit du travail, de la conquête de la nature et de l'histoire qui en découle. Mais

elle est aussi devenue une réalité objective qui s'est retournée contre les hommes qui l'ont fabriquée. Il faut donc s'attacher à comprendre les mécanismes qui ont conduit à ce retournement, les « dévoiler » afin de pouvoir libérer les potentialités de développement personnel et de tenir les promesses de la modernité. La récupération des propriétés aliénées est l'objet de la dialectique.



## 2. CLASSES ET LUTTES DE CLASSES

Récapitulons les idées principales auxquelles nous sommes arrivés. Le monde traditionnel était fondé sur une unité forte entre les individus et leur groupe d'appartenance. Ces sociétés étaient organisées en états stables et immuables.

« Les états de la société et les différentes variétés de travailleurs qui y sont attachées, sont ordonnés par Dieu : chaque état à sa raison d'être particulière, chaque individu doit demeurer à la place où il a plu à Dieu de l'appeler ; il doit demeurer dans son propre état et à son propre travail » écrivait Thomas d'Aquin (1228-1274).

La bourgeoisie et la révolution industrielle sont venues bouleverser cet univers. Les individus ont été arrachés à des états qui les protégeaient et les asservissaient. L'unité enchantée ou divine du monde a été rompue. Les succès sont immenses : le développement et la liberté. La science et la technique progressent à grande vitesse. Les individus sont libres. Ils ne sont plus déterminés à faire ce qu'ils doivent faire. Ils sont ce qu'ils font. Mais les bénéfices de la modernité sont accaparés par une petite partie de la population alors que l'autre partie a vu sa situation se dégrader. Bien plus, les individus sont contraints par l'organisation de la société, le marché et la production, de se soumettre à des lois impersonnelles et de se montrer efficaces et utiles. Pour les plus démunis, la nécessité de se nourrir les contraint de travailler dans des conditions difficiles en échange de salaires misérables. La modernité les a libérés mais pour mieux les jeter sur le marché ou les enchaîner à l'usine. Enfin, les débris des sociétés traditionnelles sont irrémédiablement saccagés et détruits par l'industrialisation : non seulement les relations sociales et les traditions, mais aussi des paysages qui paraissaient immuables. La « verte vallée » devient petit à petit noire du charbon de la mine, comme le raconte Richard Llewellyn (1907-1983) dans un célèbre roman (Quelle était verte ma vallée ! (1939)) : la vie patriarcale fondée sur l'honneur de la famille, la bonté du père et le dévouement de la mère, l'autorité de la Bible et le travail de la terre était en parfaite harmonie avec la verte vallée. Tout ceci est perdu et ne subsiste plus que sous forme de nostalgie. Dès lors, l'individu est déraciné et, dans la société moderne, il se sent étranger à ce monde qui l'asservit et l'appauvrit.

L'émancipation est un leurre, voire une duperie dans la société telle qu'elle est. Comment comprendre cette séparation entre l' « homme » et le monde qui l'entoure et comment réconcilier cet homme avec le monde ? Comment faire pour que les promesses de la modernité soient tenues ?

### **a. le travail aliéné**

Reprenant toutes ces idées, Karl Marx en a fait la synthèse. Il a proposé une analyse du fonctionnement de la société de son temps à partir du souci de libérer les potentialités de la modernité. Pour lui, la bourgeoisie et le capitalisme jouent un rôle très positif dans l'histoire : ils ont permis d'en finir avec les liens de dépendance féodaux et ils ont libéré les forces du développement tout autant qu'ils ont émancipé les individus. De ce point de vue, Marx hérite d'abord de la conception de l'individu des romantiques : la liberté ne consiste pas en un contrôle moral et rationnel de nos penchants ; elle est la capacité de transformer ces penchants « spontanés » en une « authentique expression de soi, contre toutes les lois et toutes les règles. » Ensuite, pour lui, comme pour les économistes de son temps, la vie sociale s'organise autour de la maîtrise de la nature, c'est à dire autour du travail, seul producteur de valeur. L'Homme est Homme parce qu'il a la capacité de s'arracher au règne animal, moins par la réflexion ou la conscience, que par la production de ses conditions d'existence. L'« Homme » est un sujet agissant avant d'être un sujet connaissant. En réunissant ces deux idées, Marx considère que l'individu se crée lui-même par l'intervention sur la nature, autrement dit par son travail. Pour comprendre ce que veut dire Marx, il suffit de penser au travail de l'artiste : l'artiste crée en toute liberté et s'exprime grâce à ses œuvres. A travers les objets ainsi fabriqués, il peut se reconnaître et être reconnu en tant que pure individualité. Dans la vie sociale, le travail est donc un processus dans lequel l'ensemble de ceux qui produisent sont reconnus et se réalisent collectivement. Or, pour Marx, dans la société bourgeoise, avec le développement du travail industriel salarié, ce processus de reconnaissance et de réalisation collectives et personnelles est brisé. L'activité concrète du travailleur est remplacée par une contribution au processus de valorisation du capital. Dans le travail industriel, le salarié ne peut s'auto créer, obtenir à travers les objets qu'il produit la reconnaissance de son humanité et de son individualité. Il est donc aliéné, étranger à lui-même.

Quels sont les mécanismes sociaux qui génèrent cette aliénation ? Malgré les difficultés d'une telle pensée et la multitude d'interprétations et de débats qu'elle a suscités, nous pouvons essayer de reconstituer le raisonnement le plus simplement possible quitte à se montrer injuste et

certainement un peu caricatural. Imaginons un « bourgeois » qui dispose d'une somme d'argent importante. Il cherche à la faire fructifier. Pour cela, il investit.

Dans un premier temps, il s'adresse à un certain nombre d'artisans et leur propose d'acheter les produits qu'ils fabriquent. Il leur fournit les matières premières et se charge de vendre les produits de leur travail. Ainsi, il réalise des économies d'échelles substantielles et continu de s'enrichir. Dans tout ce processus, chaque artisan garde l'entière maîtrise de son travail. A l'inverse, il n'est plus totalement libre de choisir ce qu'il va fabriquer. Il perd le contrôle des objets qu'il fabrique car ils sont achetés par le bourgeois pour être revendus. Ils sont transformés en marchandises. Mais, notre bourgeois n'est pas le seul à avoir eu cette idée. Il se heurte à une concurrence de plus en plus forte au fur et à mesure que se constitue un véritable marché des produits. Il lui faut donc réagir en vendant moins cher tout en maintenant sa marge de bénéfice. Il accroît ses économies d'échelles en baissant les prix des produits achetés aux artisans. Très vite, il lui faut aller plus loin car la concurrence continue de se développer et il ne peut pas, en toute logique, obtenir ses produits pour rien.

Dans un deuxième temps, il s'aperçoit qu'il peut augmenter ses bénéfices en changeant l'organisation même du travail, en le collectivisant et en augmentant sa productivité. Il lui suffit de réunir ses artisans dans une même usine et de leur fournir des machines plus performantes. Il devient propriétaire des « moyens de production ». Le travail est découpé en fonction des machines. Au lieu que l'artisan fabrique séparément l'intégralité du produit, il n'en fabrique plus qu'une partie. Il devient un ouvrier et un salarié. Non seulement, il perd le contrôle de son travail puisqu'il ne peut plus décider seul de son rythme et de son orientation qui sont ceux des machines, mais plus encore, il perd une partie du sens de ce travail : il ne fait que contribuer à une production dont l'objet final lui échappe maintenant complètement. Déjà séparé des produits de son travail, l'ouvrier est maintenant séparé de son travail en tant que tel.

Dans un troisième temps, face à la concurrence, notre bourgeois, devenu capitaine d'industrie, peut jouer sur une multitude de facteurs pour continuer de s'enrichir. Il peut notamment intensifier le travail, le techniciser. Il peut aussi jouer sur les salaires. Mais, plus encore, il peut, en fonction de l'état du marché, avec la même usine et les mêmes ouvriers, changer la nature des produits qu'il vend. Pour lui, peu importe les objets, ce qu'il cherche à faire fructifier c'est son capital, c'est de l'argent. L'objet est une marchandise, c'est à dire qu'il n'a de valeur que du point de vue du marché. Le reste est accessoire. L'ouvrier et son travail lui importent peu. Il ne s'agit que d'un coût de production. Il est donc quantifiable comme n'importe quel autre élément qui entre dans la production. (A la limite, la production elle-même est un ensemble de coûts. L'idéal serait de pouvoir faire fructifier le capital sans passer par ce détour.).

Dès lors, ce qu'il échange contre un salaire n'est plus à proprement parler un travail mais bien la force de travail de l'ouvrier. Pour le bourgeois, l'ouvrier n'est pas un être humain, c'est un coût, un moyen et non une fin, une « ressource humaine » pour employer le langage euphémisé contemporain. Autrement dit, il est un « objet » et n'est plus un « sujet ». Il est une « marchandise » dont le prix peut être calculé qui doit s'insérer dans le processus d'échange et de circulation du capital. Déjà séparé des produits de son travail, puis de son travail, l'ouvrier est ainsi séparé de lui-même puisque, devenu objet, il n'obtient plus aucune reconnaissance à travers son travail.

Dans un quatrième temps, au terme de cette évolution, l'argent, c'est à dire le capital, et la concurrence, c'est à dire le marché, ont imposé leur loi. La logique de l'échange monétaire et de la rentabilité du capital commandent toute l'organisation de la production et le travail dans son ensemble. La concurrence aidant, cette logique finit par échapper à tout contrôle, y compris celui du bourgeois. Il lui est devenu impossible de ne pas appliquer le « lois » de l'économie monétaire, de la recherche de rentabilité et de l'efficacité gestionnaire. Les relations entretenues par les ouvriers et les bourgeois ne sont plus que des relations d'échanges monétaires. De proche en proche, toutes les relations sont mesurées et définies sous forme de leur équivalent monétaire. Ouvriers et bourgeois finissent ainsi par être séparés de la vie sociale ou de toute relation autre que celles de l'échange. En définitive, la société n'est plus une fabrication historique des hommes à travers leurs rapports sociaux. Son évolution est commandée par la seule logique du capital. L' « Homme » n'est plus le sujet de l'histoire, c'est le capital qui l'est désormais.

Notre petite histoire d'économie politique primaire est celle de l'aliénation. Du point de vue de l'ouvrier, l'aliénation est d'abord engendrée par la transformation en marchandise des produits de son travail. La transformation en marchandise l'atteint lui aussi car il est contraint de vendre, non plus les produits de son travail, mais sa force de travail elle-même. Dès lors l'ouvrier se trouve confronté à l'existence autonome du produit de son travail comme marchandise et à sa propre transformation en marchandise. Dès qu'il entre dans l'usine, il devient marchandise. Il n'est vraiment lui-même et il n'a de liberté qu'en dehors de l'usine. « L'ouvrier se sent auprès de soi-même seulement en dehors du travail ; dans le travail, il se sent extérieur à soi-même » écrit Karl Marx. Le travail ne répond plus à un besoin de travail, à la réalisation de soi-même, il est un travail extérieur et contraint, nécessaire à l'ouvrier pour satisfaire ses besoins hors travail, pour se maintenir en vie. La conséquence en est une déshumanisation de l'ouvrier puisque celui-ci se trouve placé dans une situation de contrainte dans les activités qui sont le propre de l'homme (le travail) et dans une situation de liberté dans ses « fonctions animales », c'est à dire la satisfaction de ses besoins élémentaires. Pour l'ouvrier, le travail alimente son contraire. Il valorise le capital

et n'est plus sa propre expression. Au lieu qu'il y trouve la reconnaissance, il alimente la non-reconnaissance. Il fait de lui un objet. De cette façon, le bourgeois peut accumuler de plus en plus de capital, concentrer de plus en plus de « marchandises », objets extériorisés du travail ouvrier, alors que l'ouvrier est dépossédé de lui-même en n'étant pas reconnu et appauvrit. L'aliénation du produit du travail engendre la propriété privée puisque le produit « extériorisé » peut être l'objet d'appropriation et de jouissance par un autre sous sa forme de marchandise. Le cercle se referme : l'aliénation engendre la propriété privée qui elle-même est à la source de l'aliénation. La logique des rapports marchands s'impose face à l'action (au travail) humain : « L'action propre de l'homme se transforme pour lui en puissance étrangère qui s'oppose à lui et l'asservit, au lieu qu'il la domine. » Toute la vie sociale devient étrangère aux hommes. Les institutions, l'État, la séparation de l'individu et du citoyen, de la vie publique et de la vie privée, bref l'organisation de la société sur la propriété privée sont donc les conséquences du processus d'aliénation. Dans un langage plus contemporain, pour reprendre des débats actuels, on dirait que la société est encastrée dans l'économie et subit sa loi dissolvante, alors qu'il faudrait que l'économie soit encastrée dans la société et fonctionne à son profit.

Pour systématiser quelque peu cette analyse, nous pouvons dégager quatre niveaux de l'aliénation. A un premier niveau l'ouvrier est dépossédé des produits de son travail, produits transformés en marchandises. A un deuxième niveau, l'ouvrier est dépossédé de sa propre activité, son propre travail lui devient étranger. A un troisième niveau, l'aliénation devient aliénation de la « vie générique » (la vie productive en tant qu'en maîtrisant la nature l'homme se produit lui-même) en ce sens que l'ouvrier devient étranger à lui-même comme homme, c'est à dire étranger à l'espèce. Enfin, à un quatrième niveau, le règne de l'argent pénètre toutes les relations, le marché règle toute forme d'échange. Le travail étant une activité sociale, si l'ouvrier est séparé de son travail, il est alors séparé de la société et, plus généralement du processus historique. Les bourgeois eux-mêmes sont aliénés en ce que les rapports qu'ils entretiennent sont de stricts rapports commerciaux, l'échange devenant la forme de l'intégration sociale alors qu'il est le « contraire du rapport social ».

Bien entendu, les analyses de Marx sont purement spéculatives. Il ne s'est pas rendu dans les usines pour interroger les ouvriers. Il n'empêche. Le thème de l'aliénation a donné lieu à une immense littérature philosophique et sociologique. Nous allons le retrouver constamment sous une forme ou une autre. Il a d'abord été au centre de nombreuses études « de terrain » menées par les sociologues du travail. Confrontés à la complexité des conduites ouvrières au travail, ils ont cherché à rendre le concept opérationnel pour comprendre et analyser l'expérience ouvrière et ses différentes dimensions. Empiriquement, le concept d'aliénation a donc été utilisé de façon

beaucoup plus limitée afin de décrire certaines dimensions de cette expérience. Le plus souvent, il désigne la transformation de la personne en une « chose », son objectivation par l'organisation du travail. La conséquence en est une fragmentation de l'existence et de la conscience ouvrière, fragmentation détruisant l'intégrité de l'expérience et de l'action. Associant « chosification » et fragmentation, l'aliénation est donc toujours définie par référence à son opposé, c'est à dire une sorte d'unité organique et de maîtrise de l'expérience. A partir de cette définition, quatre dimensions fondamentales ont été distinguées : l'impuissance, (powerlessness), le fait qu'une personne soit un objet contrôlé et manipulé par d'autres ou par un système impersonnel et ne peut contrôler les résultats de ses actions ; la perte de sens ou l'absurdité, (meaninglessness) quand les actes de la personne sont totalement déconnectés d'avec ses convictions ou ses projets ; l'isolement, (isolation), le sentiment d'être placé hors de la vie sociale, d'être dans la société mais de ne pas lui appartenir ; l'étrangeté à soi (self-estrangement) marqué par une rupture dans la continuité temporelle de l'expérience, un écart entre l'activité de travail et les espoirs placés dans le futur provoquant une dégradation de l'estime de soi. Chacune de ces modalités de l'aliénation est une manifestation de l'éclatement de la relation que l'individu entretient avec son expérience personnelle.

Reprenant en cela le sentiment même des ouvriers, les études sur le travail ont surtout lié l'aliénation à la division des tâches et à la mécanisation. C'est le « travail en miettes » plus que la marchandise qui est apparu comme la source de l'aliénation et ce, depuis les débuts de l'industrialisation. Aux États-unis, dans les années quarante et cinquante, les enquêtes de Robert Blauner ou d'Ely Chinoy ont montré que l'aliénation était surtout vécue par les ouvriers de l'automobile soumis à la chaîne. En France, pendant le même période, Georges Friedmann (1902-1977), puis Alain Touraine (1925-), ont aussi observé la force du sentiment d'aliénation dans les mêmes catégories ouvrières. Plus encore, au-delà des revendications de salaires, c'est la division du travail et sa mécanisation avec les transformations des modes d'organisation et de direction qui les accompagnent, qui engendrent l'insatisfaction et la lutte des ouvriers comme le montreront d'autres études célèbres, celles d'Alvin Gouldner (1920-1980) par exemple aux États-unis, ou d'Alain Touraine en France. Il faut donc chercher les racines de l'aliénation, et probablement aussi celles de la révolte ouvrière, dans le rapport au travail. « Pour que le prolétaire se dresse contre « ce qui s'apprête à le dévorer », ce n'est pas la connaissance de l'exploitation qui lui manque, c'est une connaissance de soi qui lui révèle un être voué à autre chose que l'exploitation... » écrit Jacques Rancière (1940-) dans son histoire de la naissance du mouvement ouvrier. Déjà en 1848, Anthime Corbon, ouvrier devenu Vice-président de

l'Assemblée Constituante, dénonçait l'asservissement des hommes à la machine et en appelait à la reconnaissance de la dimension humaine de l'ouvrier :

« Le travail étant arrivé à sa dernière limite de simplification, la machine prend la place de l'homme et l'homme reprend un autre travail plus compliqué, qu'il s'applique ensuite à diviser, à simplifier en vue d'en faire encore besoin à machine, et ainsi de suite. En sorte que la machine envahit de plus en plus le domaine du manouvrier et qu'en poussant le système jusqu'à ses dernières limites, la fonction du travailleur deviendrait de plus en plus intellectuelle. Cet idéal me va beaucoup ; mais la transition est bien dure puisqu'il faut, avant d'avoir trouvé les machines, que l'ouvrier, par le fait de la simplification du travail, se fasse lui-même machine et subisse les conséquences déplorables d'une nécessité abrutissante... Demandons pour les travailleurs de cette classe... un enseignement qui non seulement les sauve de l'hébétément, mais surtout qui les incite à trouver le moyen de commander à la machine au lieu d'être eux-mêmes la machine commandée. »

Sur un plan plus analytique, ces observations de la sociologie ont conduit à dissocier dans la compréhension de l'aliénation les dimensions qui relèvent de la « marchandise », autrement dit, du capital et de la logique du marché, des dimensions qui relèvent de l'organisation du travail, de sa simplification et de sa mécanisation. Ces deux logiques différentes ont été associées et mêlées dans les pays où la révolution industrielle a été menée par les bourgeois capitalistes comme l'observe Marx. Mais elles ont été dissociées là où l'industrialisation n'a pas été dirigée par des bourgeois mais par des États, sans passer par l'intermédiaire du marché et de la marchandise, comme dans les pays socialistes. Or l'industrialisation socialiste s'est aussi traduite par un fort sentiment d'aliénation chez les ouvriers, identique à celui des pays capitalistes et donc, de la même manière, par des révoltes ouvrières et des luttes ainsi que par l'organisation de syndicats quand la répression n'était pas trop violente. Sur un plan politique, le mouvement ouvrier, qui trouve sa source dans la révolte contre l'aliénation au travail, doit être soigneusement distingué de la lutte contre le capitalisme. Autrement dit, il n'y a pas de lien logique et nécessaire entre les luttes ouvrières et le socialisme, entre les luttes contre une forme d'organisation du travail aliénante et les tentatives de renverser un ordre économique et social. L'histoire des mouvements ouvriers fût constamment marquée par la méfiance des ouvriers vis à vis de la politique et par le déchirement entre la logique de l'action syndicale ou de l'action autonome « de classe » et la logique de l'action politique ou de l'action « de masse », en bref par les tensions, voire les affrontements, entre les syndicats et les partis « ouvriers ».

### **b. les classes sociales**

Revenons à Marx. Le travail aliéné a deux conséquences importantes. Tout d'abord, l'aliénation, explique Marx, est la « vraie intégration à la société bourgeoise ». La société en tant qu'elle est le produit du travail aliéné devient une réalité historique extérieure et supérieure aux hommes. D'une certaine façon, elle est ce qui s'interpose entre l'homme et l'Histoire. Par le

processus d'aliénation, la société émerge comme un « système » de plus en plus indépendant de la volonté des hommes et qui finit par leur imposer ses propres règles de fonctionnement. Ensuite, l'évolution incontrôlée de cette société la conduit inévitablement à une opposition de plus en plus tranchée entre deux grands groupes : d'un côté, la grande masse des ouvriers qui subissent le maximum d'aliénation en ce qu'ils sont réduits à la vente de leur force de travail, de l'autre, les bourgeois et les capitalistes qui sont les agents « involontaires » du processus de « déshumanisation ». La logique du développement de la société bourgeoise est d'accentuer cette polarisation, et donc de rejeter de plus en plus les ouvriers dans la déshumanisation. « Il est suscité une classe qui a toutes les charges de la société à supporter sans en jouir des avantages, qui, rejetée de la société est reléguée dans l'opposition la plus nette à l'égard de toutes les autres classes. » C'est à partir de l'usine et du travail aliéné que se constitue l'opposition des producteurs et des capitalistes sur laquelle repose l'ensemble des rapports sociaux de la société bourgeoise.

Pour Marx, il en résulte qu'il est impossible que l'aliénation puisse être rompue par une simple réflexion, une prise de conscience. Il faut pour cela que les rapports sociaux soient transformés. C'est le sens de la fameuse onzième thèse sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer. » Cette affirmation peut prêter à une certaine confusion. La suppression de l'aliénation, c'est à dire au fond le communisme, qui est la « réappropriation » de son humanité par chaque homme, sera le résultat de la logique même de la société bourgeoise dont les contradictions objectives éclateront. Mais pour Marx, l'homme est un être pratique et actif. Cette transformation viendra aussi de son action en ce sens que le travail productif alimentant son contraire aboutira nécessairement à l'abolition de l'aliénation par l'exacerbation de la contradiction. L'action transformatrice est ici celle du travail lui-même. Dans cette pensée, il n'y a pas d'opposition logique entre le déterminisme objectif, celui de contradictions du capital et l'action humaine subjective, celle de la classe ouvrière notamment, pour renverser ce même capital. Marx « n'envisage jamais aucun autre modèle d'action que celui du travail » observe justement le sociologue allemand Hans Joas (1948-). Dès lors, penser que le développement des forces productives aboutira à l'effondrement de la société bourgeoise n'est pas contraire à l'affirmation selon laquelle la classe ouvrière, par son action (travail), en abolissant la société bourgeoise, supprimera du même coup, la division en classes, permettant ainsi un plein épanouissement des potentialités de la modernité. L'unité de ces deux éléments est à la base de sa conception des classes et de la conscience de classe.

Marx n'a certainement pas inventé la notion de classe sociale. Comme toute la terminologie qui lui est liée, elle apparaît à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle en Écosse et en Angleterre avec l'industrialisation et l'urbanisation. En France, par exemple, le mot n'est pas utilisé par D'Alembert et Diderot dans l'Encyclopédie. Ils emploient les concepts d' »ordre « et d' »état « pour décrire la réalité sociale. La notion a petit à petit remplacé les autres catégories descriptives de la stratification sociale au fur et à mesure que s'impose la prise de conscience du fait que les positions sociales ne sont pas innées ou héritées, mais qu'elles sont construites et acquises. Elle est ainsi utilisée, par les économistes notamment, pour penser le changement survenu dans l'organisation sociale. Elle rompt avec l'image d'une continuité hiérarchique faite d'ordres, d'états ou de corps en introduisant l'idée d'une discontinuité et d'un conflit entre les groupes de la société. La notion de classe a été l'objet de multiples tentatives de définition et les débats qu'elle a suscités occupent une place centrale dans la réflexion sur les sociétés industrielles. La difficulté majeure provient des dimensions multiples qui entrent dans l'idée initiale de classe, comme catégorie pratique telle qu'elle apparaît chez Marx : elles se définissent à la fois par leur place dans une société donnée et par leur rôle dans l'histoire ; mais elles se définissent aussi comme la manifestation des contradictions du capital ou de la société bourgeoise et comme des acteurs politiques ou sociaux-historiques.

La force initiale de la catégorie de classe sociale fut d'abord d'unir dans un même vocable l'idée d'une division interne à la société et celle d'une évolution historique commandée par cette division. Les classes sociales sont définies par la place occupée dans la production, dans les « rapports de production », mais aussi par le résultat d'une histoire conflictuelle. Pour employer un langage simple, une classe sociale désigne un groupe particulier situé dans la société à partir de son rôle dans la production, mais groupe qui se situe aussi nécessairement dans l'histoire puisque, à travers cette production, il produit l'histoire. Une classe sociale est donc à la fois un « groupe socio-économique » et un « groupe historique ». Quand Marx et Engels analysent la bourgeoisie, ils la considèrent comme une classe du point de vue de la propriété des moyens de production mais aussi comme un « acteur historique » révolutionnaire qui bouleverse la société et les rapports sociaux et lutte contre le prolétariat. Pour Marx, les classes n'ont guère de sens du point de vue des seuls rapports de production ou rapports sociaux. La classe est avant tout une catégorie d'analyse du changement historique. Autrement dit, la catégorie de classe sert à décrire une « structure sociale », à opérer une coupe dans une société donnée. Mais en même temps, elle sert à expliquer la genèse et la forme du changement social. Dans la société capitaliste, nous pouvons repérer des groupes sociaux différents. Le premier est détenteur du capital, des moyens de production et dirige les usines. Le second vit du travail salarié et ne possède pas de moyens de

production. Le premier groupe est constitué d'individus riches, à haut niveau de vie, alors que dans le second, les individus sont pauvres et parfois misérables. Ces deux groupes ont donc des intérêts divergents puisque ce qui est accaparé par les bourgeois repose sur l'exploitation du travail des prolétaires. Dans cette société, il existe d'autres groupes que les bourgeois et les prolétaires. Les rentiers, les propriétaires fonciers, les paysans sont aussi définis par les moyens par lesquels ils amassent de la richesse et par leur niveau de vie. Mais, du point de vue de l'histoire de la société, ils sont moins importants : dans la société bourgeoise, en raison de la place de l'industrie, bourgeois et prolétaires sont les deux groupes centraux dans la mesure où ils ont un rôle historique. De fait, cette société évolue vers une polarisation accrue des classes et une homogénéisation de ces même classes.

Ainsi, Marx place les classes simultanément dans une organisation sociale (c'est un groupe social défini par une situation commune) et dans une évolution historique déterminée de la société bourgeoise. Les classes contribuent à « faire avancer » l'Histoire ou, au contraire, ont un rôle négatif en ce qu'elles s'emploient à freiner le développement historique. Sur ce plan, écrit-il, dans une formule célèbre : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes. » En d'autres termes, les classes ne luttent pas seulement pour améliorer une situation ou défendre des « intérêts » dans une société donnée. Elles luttent pour transformer globalement la société, pour la réconcilier avec elle-même, ou pour en maintenir la division. Les classes sont donc les acteurs de l'histoire à travers leurs conflits. Elles sont « les personnages centraux de l'histoire ». Dans une définition aussi célèbre que faible, Lénine juxtaposait ces deux dimensions : « On appelle classes des grands groupements humains se distinguant par leur position dans un système historique déterminé de production sociale, par leurs rapports (le plus souvent fixé par le droit) avec les moyens de production, par leur rôle dans l'organisation sociale du travail et, par conséquent, par leur capacité de recevoir leur part de richesse ainsi que par la grandeur de cette part. » Dans chaque société, s'il existe de multiples groupes sociaux, il ne peut y avoir que deux et seulement deux classes définies par la centralité de leur conflit dans le processus historique. C'est seulement dans la société industrielle capitaliste, parce que sa logique est celle d'une polarisation extrême et que l'économie l'a unifiée en faisant disparaître les « états », que ce conflit trouve son expression la plus directe.

Mais il convient de séparer deux dimensions supplémentaires : les classes sont une réalité objective mais aussi subjective. Pour exister en tant que classe, le prolétariat doit entrer en lutte contre la bourgeoisie. Il n'accède au véritable statut de classe que par la prise de conscience de ses intérêts et de sa « mission historique ». A l'opposé, les petits paysans français partagent des conditions d'existence commune relativement proches. Ils sont misérables et ont des intérêts

communs. Ils sont au bas de la hiérarchie sociale. Ils n'en constituent pas une classe pour autant car leur situation les individualise et les isole les uns des autres. Ils ne forment pas un groupe et ne peuvent, en conséquence, se doter d'une « conscience de classe » et construire une autonomie politique. Ils ne peuvent acquérir ni l'une ni l'autre car, s'ils ont une place dans la hiérarchie sociale, ils n'ont pas de place dans le conflit historique central. Ils sont donc dans une situation de forte dépendance politique. La catégorie de classe n'a pas sens pour eux. Dans *Le 18 Brumaire* de Louis Bonaparte (1852), Marx propose une analyse, qui, par bien des aspects, pourrait s'appliquer à la situation actuelle du monde paysan :

« Dans la mesure où des...millions de familles paysannes vivent dans des conditions économiques qui les séparent les unes des autres et opposent leur genre de vie, leurs intérêts et leur culture à ceux des autres classes de la société, elles constituent une classe. Mais elles ne constituent pas une classe dans la mesure où il n'existe entre les paysans parcellaires qu'un lien local et où la similitude de leurs intérêts ne crée entre eux aucune communauté, aucune liaison nationale ni aucune organisation politique. C'est pourquoi ils sont incapables de défendre leurs intérêts de classe en leur propre nom... Ils ne peuvent se représenter eux-mêmes, ils doivent être représentés. Leurs représentants doivent en même temps leurs apparaître comme leurs maîtres, comme une autorité supérieure, comme une puissance gouvernementale absolue, qui le protège contre les autres classes et leur envoie d'en haut la pluie et le beau temps. L'influence politique des paysans parcellaires trouve, par conséquent, son ultime expression dans la subordination de la société au pouvoir exécutif.»

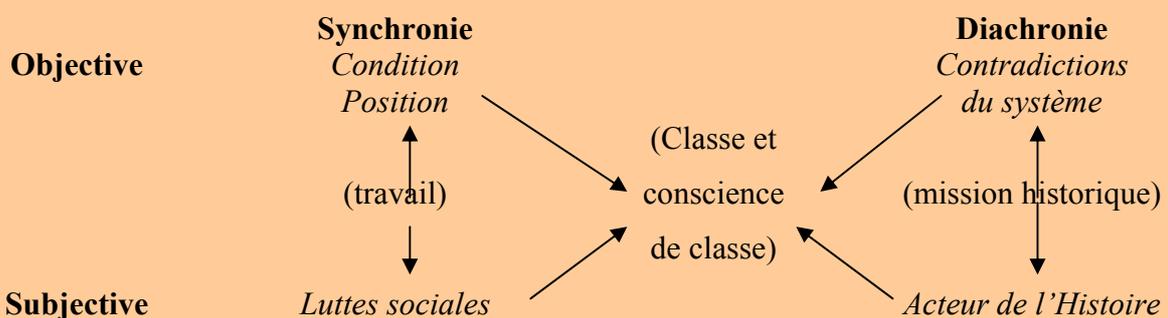
Les conditions matérielles de leur existence isolent les paysans. Certes, ils peuvent percevoir quels sont leurs intérêts immédiats et locaux. Mais ils ne comprennent pas le monde environnant qui leur paraît opaque et menaçant. Ils sont alors à la merci de forces politiques externes qui peuvent les manipuler aisément en prétendant les protéger ou les sauver. Enfermés dans leurs petits mondes locaux, les petits paysans sont comme des « pommes de terre dans un sac » écrit Marx : s'ils partagent une condition identique, ils ne peuvent pour autant construire aucune unité de classe. Face au conflit qui les oppose aux « négociants » depuis des siècles, les paysans ont toujours été incapables de s'organiser collectivement et ont toujours du faire appel aux pouvoirs politiques pour les protéger.

A l'inverse, dans le monde ouvrier, les liens sont tels que la conscience de classe peut se développer avec toute sa vigueur. Le capitalisme industriel a lui-même créé les conditions permettant aux anciennes classes populaires de construire leur unité et de sortir de leur isolement. Débarrassée qu'elle est de la « conscience d'état » qui l'entravait, la conscience ouvrière peut se référer, par la médiation du conflit, à la totalité sociale. Une classe sociale doit se définir « en soi » par sa place objective dans les rapports de production, ou par une situation de classe, mais aussi « pour soi », par sa conscience et sa lutte sociale et politique qui est autonome. La fusion de ces orientations est possible grâce à une référence externe au « sens » de l'Histoire. Economiquement inscrites dans le mouvement de l'histoire (produit de l'évolution des

forces productives), les classes sociales devaient du même coup prendre conscience de leur position historique, c'est à dire, au fond, du rôle politique que leur situation leur assigne. Les classes sociales, et notamment le prolétariat, n'existent donc en tant que classes qu'à partir de leur conscience de classe. Celle-ci n'est pas une conscience réflexive ou la découverte subite d'une communauté d'intérêts. Elle n'est pas non plus une forme de libération par la prise de conscience des déterminations sociales ou historiques. Dans la mesure où l'histoire est aliénée, la conscience de classe ne peut être que la compréhension pratique du processus historique. Elle est l'action même, le processus par lequel le prolétariat se « désaliène » et « conquiert son humanité » par la « transformation historique du monde ». Autrement dit, elle est le processus conflictuel par lequel les hommes se réapproprient la société et cessent d'être soumis à ses lois, pour la produire et non être produits par elle.

« La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect, que le jour où s'y manifestera l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social » écrit Marx dans *Le Capital*. Les classes sociales sont une catégorie pratique.

Résumons. Les classes sociales, catégorie pratique, sont définies selon deux axes : celui de l'objectivité et de la subjectivité ; celui de la structure sociale et de l'histoire ou de la synchronie et de la diachronie. Pour Marx, la classe ouvrière a ceci de particulier qu'elle synthétise ces quatre dimensions. En elle, par le travail, l'opposition entre situation de classe et action de classe s'efface tout autant que la tension entre l'organisation et le changement social. Les classes sont définies par leur place dans la division du travail et par leur lutte, par leur place dans les rapports de production et par leur mission historique. Si nous croisons ces deux axes, nous pouvons repérer les quatre dimensions de définition des classes, sources de raisonnements différents.



Les classes peuvent être envisagées par leur position objective dans la société, à partir de la distribution des ressources ou de la propriété privée. Elles sont ici des groupes qui partagent des conditions sociales communes. Elles peuvent aussi être envisagées du point de vue de l'évolution

du « système », comme la manifestation concrète et matérielle des contradictions du Capital, contradictions se traduisant par une polarisation inéluctable du monde social et son effondrement. Elles peuvent être aussi envisagées du point de vue de leurs luttes pour améliorer leurs ressources ou défendre leurs intérêts. Enfin, elles peuvent être définies à partir de leurs luttes contre l'aliénation pour transformer la société dans sa globalité et parvenir à faire que chacun « se réapproprie son humanité ».

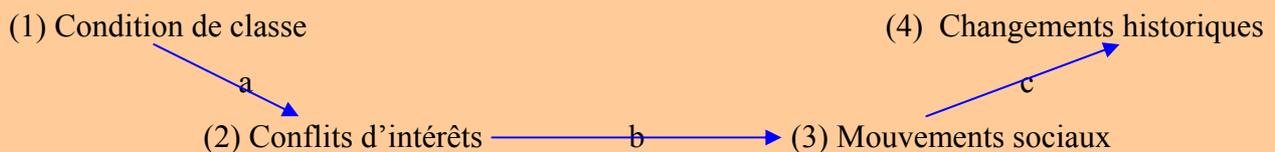
La réflexion sur les classes sociales s'est développée mais aussi déchirée autour de ces deux axes de la définition. Pour les uns, la société industrielle et le changement doivent être compris comme le produit d'une évolution constante résultant des contradictions objectives du capitalisme. Les classes sont définies par une position hiérarchique et des inégalités. Poussée à son terme cette conception amène à concevoir la division en classes comme un effet mécanique du système capitaliste ou de la société en tant qu'elle est une réalité autonome des hommes (la seule réalité) et donc à évacuer toute idée de luttes des classes au profit exclusif de celle de contradictions du capital. Pour d'autres, c'est au contraire la lutte des classes qui est centrale, et par conséquent la conscience de classe et l'action politique. Les classes sont définies par le conflit et, en ce qui concerne le prolétariat, la lutte contre la pauvreté ou la misère et la révolte contre la déshumanisation. Mais chacune de ces orientations tend aussi à se déchirer selon qu'elle mettra l'accent sur les dimensions synchroniques ou diachroniques de la définition. Un des enjeux fondamentaux de chacune de ces deux orientations est de passer de la société à l'histoire : comment comprendre le lien entre les inégalités et les contradictions du système ? Comment comprendre la relation entre les luttes sociales et les transformations historiques ?

### 3 LA SOCIOLOGIE DES CLASSES ET DES CONFLITS DE CLASSES

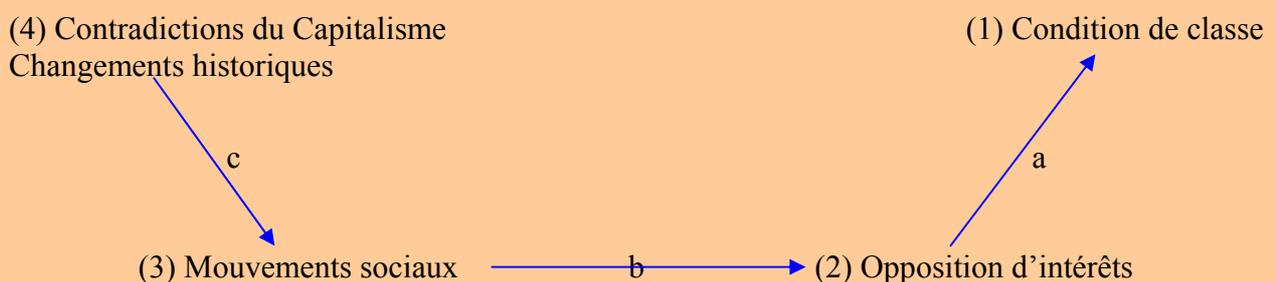
Malgré la complexité de la notion, les classes sociales ont été au cœur des interrogations et des analyses de la sociologie européenne et américaine. Elles doivent ce succès (?) à l'imprécision apparente de leur définition qui a ouvert la voie à une multitude d'interprétations. Elles le doivent aussi à leur inscription dans le débat politique. Le terme de classe appartient tout autant au vocabulaire politique qu'au lexique scientifique. Mais les reproches et les critiques qui ont été faits sur ce point étaient aussi totalement surchargés d'idéologie politique. Après tout, parler de « catégories socioprofessionnelles » ou de « partenaires sociaux » présuppose une forme d'engagement dans une perception particulière de la vie sociale et la notion de classe n'est certainement pas plus « politique » ou « idéologique » que celle d'institution. La difficulté majeure provient de la conception marxiste des classes comme catégorie pratique. Pour le dire simplement, les classes sont une construction intellectuelle qui sert à expliquer l'Histoire. Elles ne sont pas une réalité. Mais, par la lutte, elles se construisent comme acteur social et politique, rendant « réel » ce qui n'était que « théorique ». Elles sont donc aussi une catégorie qui sert à faire l'Histoire. (Ce petit détail d'interprétation est d'une importance politique considérable : si les classes sont considérées comme des groupes réels existant objectivement ainsi que certains « marxistes » l'ont affirmé et continuent de l'affirmer, il devient alors possible d'en déduire la « conscience de classe » telle qu'elle devrait exister et qui, évidemment, n'existe pas chez les ouvriers mais chez les intellectuels marxistes.) Les classes sont un phénomène « construit » historiquement dans les luttes et les relations sociales. Le terme de classe « *est défini par les hommes vivant leur propre histoire, et, au total, c'est la seule définition* » écrit l'historien britannique E.P. Thompson. Affirmer « l'existence » des classes, ou, au contraire, en nier « l'existence » est donc également non pertinent. Les classes relèvent d'une définition « nominaliste » et non « réaliste ».

La conséquence est qu'il faut distinguer les analyses en termes de classes des analyses en termes de stratification sociale : il s'agit là de toutes les descriptions de la « composition » de la société, toutes les façons de différencier la population en fonction de différents critères. La stratification consiste à établir une cartographie des inégalités et des ressources dans une société, indépendante des catégories explicatives du fonctionnement de cette même société, qui, le plus souvent sont institutionnelles. Elle est donc au plus loin des conceptions en termes de classes. Pour éviter toute ambiguïté, il est commode de distinguer entre les analyses de classes en termes de « structuration » qui expliquent le fonctionnement de la société et les analyses en termes de « stratification » qui décrivent la composition de la société à partir des inégalités.

Il reste que les analyses en termes de structuration, dérivées de Marx, ont généré deux grandes lectures et explications de la vie sociale. Si nous reprenons notre schéma de la conception des classes chez Marx, nous pouvons le lire selon deux enchaînements logiques. Nous pouvons partir de l'idée qu'il existe dans la société des positions et des conditions de classes différentes. Celles-ci génèrent des intérêts opposés qui débouchent sur des luttes sociales. Ces luttes sociales se transforment en mouvements sociaux qui cherchent à modifier les structurations générale de la société. Schématiquement, nous pouvons parler d'un raisonnement 1, 2, 3, 4.



De façon opposée, nous pouvons raisonner à partir de l'idée qu'il existe des contradictions historiques du capitalisme qui engendrent des mouvements sociaux qui s'opposent autour de la mise en forme de la société elle-même, l'organisation de la vie sociale découlant du rapport de force entre classes. Schématiquement, nous pouvons parler d'un raisonnement 4, 3, 2, 1.



Dans le premier raisonnement, les classes s'opposent dans une véritable compétition pour s'approprier richesse et pouvoir, cette lutte engendrant des changements historiques. Dans le second raisonnement, les classes sont en conflit autour de la définition même de la vie sociale et de son orientation. Au fond, dans le premier cas, nous avons une logique du type : structure, classes et conflits, histoire, alors que dans le second nous avons une logique du type : histoire, conflits et classes, structure. Dans les deux cas, le lien entre l'histoire et la structure de classe passe par la lutte des classes, sous la forme de conflits d'intérêts ou de mouvements sociaux historiques.

Ces deux types de raisonnements n'en demeurent pas moins très fragiles. Ils se heurtent à trois problèmes majeurs. Le premier problème est celui des enchaînements logiques et de leur

vérification empirique. Comment passe-t-on de la condition économique de classe à l'opposition d'intérêts (a), de l'opposition d'intérêts aux mouvements sociaux (b) et de ceux-ci aux changements historiques (c) ? Inversement, comment passe-t-on des contradictions du capital à la formation des mouvements de classes, (c) et de ceux-ci à la structuration politique (b) et à l'organisation de la vie sociale (a) ? De ce point de vue, il existe un écart constant entre les théories des classes sociales et les recherches empiriques ou, plus simplement, entre les raisonnements généraux sur la structuration de la vie sociale par les classes et les observations concernant les comportements individuels et collectifs. De là un deuxième problème, découlant en partie du premier : quel lien établir entre les conduites individuelles et les classes sociales, ou entre le niveau macro et le niveau micro. Saisies globalement, les classes peuvent se définir à partir d'un certain nombre de critères simples. Mais dès que l'on s'approche du niveau individuel, la connaissance fait exploser les « appartenances de classes » comme l'a noté depuis longtemps Erik Olin Wright (1947). Dès lors, comment peut-on préserver le concept de classe dans une société à la fois plus complexe et diversifiée et en même temps mieux connue ? Comment comprendre le développement des classes moyennes ? Plus généralement, le concept de classe est-il pertinent pour expliquer les conduites sociales et leur « reproduction » ? De manière plus complexe, quel lien établir entre les conduites sociales et la structuration de la société ou le changement historique ? Enfin, le troisième problème est celui du rapport entre structure et histoire. Quel lien peut-on établir entre les transformations historiques et les classes sociales ? La structure de classe et les mouvements sociaux peuvent-ils expliquer les transformations historiques ? en d'autres termes, peut-on maintenir le lien entre une sociologie historique des classes et une théorie des conflits sociaux ?

Toutes ces questions ont donné lieu à une abondante littérature sociologique et à une multiplication de « théories » générales et partielles qu'il est impossible de passer en revue dans leur ensemble. Certaines se sont consacrées à l'ensemble des problèmes essayant de proposer une représentation globale de la vie sociale à partir de l'analyse des classes ou des conflits de classes. D'autres sont plus limitées, se concentrant pour l'essentiel à l'étude des articulations entre les différentes dimensions de l'analyse (a, b, c).

### **a. les inégalités de classes et leur reproduction**

Dans une première représentation, la société moderne est perçue à travers ses inégalités. Celles-ci sont d'abord d'ordre économique. Elles se fondent sur la propriété des moyens de production et le pouvoir qui en découle. Les individus et les groupes sont distribués sur une échelle sociale en fonction de leur place dans la production. Ils sont différenciés par des revenus

inégaux ainsi qu'un accès inégal au pouvoir. De ces écarts naissent toute une hiérarchie des groupes sociaux et une ou des formes de stratification. Les classes sont donc ici des groupes de niveau, définies par le partage de conditions d'existence communes, une situation commune. Les disparités dans la répartition des richesses et du pouvoir engendrent une compétition pour une véritable égalité. Les membres des classes sociales essaient d'obtenir les biens dont ils sont privés, biens matériels ou biens symboliques. Ceux qui les possèdent essaient de garder leurs privilèges.

Cette conception resterait relativement pauvre si elle ne comportait l'observation d'un lien étroit entre les conduites sociales et individuelles et les positions occupées dans la hiérarchie sociale. Les conduites individuelles et collectives s'expliquent largement par l'appartenance des individus aux différents groupes économiques. Les pratiques sociales et culturelles ainsi que la conscience des individus et des groupes correspondent étroitement à leur position dans les rapports de production. La régularité des comportements d'un ensemble d'individus renvoie à une expérience commune dans les rapports de production. Une classe sociale

«détermine la conduite des membres qu'elle comprend, elle leur impose des motifs d'action bien définis ; elle leur imprime sa marque, une marque propre et bien distincte pour chaque groupe, avec une telle force que les hommes faisant partie des classes sociales séparées, bien qu'ils vivent dans un même milieu et à la même époque, nous donnent quelquefois l'impression qu'ils appartiennent à des espèces différentes» écrit Maurice Halbwachs (1877-1945).

Parmi les multiples analyses de la structuration des sociétés en classes, (on peut citer celle du sociologue polonais Stanislaw Ossowski (1897-1963) ) Maurice Halbwachs, élève de Durkheim, a construit une des théories des classes sociales les plus fortes et les plus cohérentes en replaçant la question dans la perspective de l'intégration sociale. Pour lui, une classe ne peut se définir indépendamment de représentations collectives ou d'une conscience de classe. Elle ne peut non plus se comprendre en dehors d'une place dans la hiérarchie sociale. « *Il n'y a des classes, par définition, que dans une société hiérarchisée... Prendre conscience de soi, pour une classe, c'est reconnaître à quel niveau social on se trouve, et c'est par suite, se représenter par rapport à quoi, à quels privilèges, à quels droits, à quels avantages se mesurent ces niveaux et se détermine cette hiérarchie.* »

Halbwachs utilise la métaphore du « foyer » pour représenter la société. Au cœur du foyer, se concentrent « tous les éléments de la vie sociale ». La hiérarchie des classes s'ordonne en fonction de la proximité et de la distance avec le foyer. Plus une classe sociale est proche de ce « foyer d'activité sociale par excellence », plus elle est élevée dans la hiérarchie sociale. Plus elle est éloignée du foyer, plus elle occupe un rang inférieur. Dans toute société, le « bien » collectif essentiel et le plus recherché est la « *vie sociale la plus intense* » c'est à dire la

participation à ce qui fait le cœur, le foyer, de la société. Il en résulte une hiérarchie entre les groupes sociaux qui est une hiérarchie de l'intégration : plus on s'élève sur l'échelle sociale, plus les groupes sont intégrés car leur « activité sociale » devient de plus en plus « intense ». Autrement dit, la structure de classes est une modalité de l'intégration sociale. Le niveau occupé par un groupe social « *est d'autant plus élevé que ses membres participeront davantage à la vie collective, telle qu'elle est organisée dans leur société.* » La signification des différentes caractéristiques d'une classe dépend ainsi des relations de cette classe avec les autres classes et pas simplement de leur contenu propre « *Le rang social d'un groupe est défini par ses rapports avec d'autres groupes* » écrit Halbwachs. Les classes sont des catégories relationnelles. Mais la nature de ces relations peut changer car le « bien le plus recherché » varie selon les sociétés. Ce peut être le pouvoir religieux, le prestige politique ou la richesse économique. Dans une société religieuse, par exemple, la classe dominante sera celle qui aura le contrôle des rites ou de la parole divine. Le rang des autres classes sera déterminé par leur degré de participation à la vie religieuse. Autrement dit, la nature des classes est elle-aussi variable. En définitive,

« Toute représentation de classe implique un double jugement de valeur : l'estimation du bien ou des biens les plus importants et les plus appréciés dans la société considérée ; l'estimation du degré jusqu'où il est permis aux membres de la classe de satisfaire les besoins qui s'y rapportent. »

Halbwachs a appliqué ce raisonnement à de nombreuses études sur la classe ouvrière. La classe ouvrière est au « bas » de l'échelle des classes parce que son activité la maintient à distance de la « vie sociale la plus intense ». La classe ouvrière « *se distingue des autres classes parce que ses membres pendant qu'ils s'acquittent de leur travail sont obligés de s'isoler des relations et du milieu social.* » Ils sont donc faiblement intégrés. Dans le monde industriel, les ouvriers sont placés dans une double situation : celle du travail ou de l'usine ; celle de la vie quotidienne hors travail. Selon Halbwachs, dans la situation de travail, les ouvriers « sortent » de la société. Ils « s'en éloignent ». C'est alors qu'ils sentent la distance qui les sépare de l'idéal de la société d'aujourd'hui, « la liberté, l'égalité et la fraternité ». C'est pourquoi, ce n'est pas dans le travail qu'il faut chercher le principe de séparation des classes, « *mais dans le rapport avec le foyer le plus proche de l'idéal de la société entière.* » Dès lors, l'étude des classes doit se concentrer sur la « vie », c'est à dire les domaines de ce que Halbwachs nomme les « besoins » matériels et sociaux. Dans chacune des classes, ces besoins « *ne sont ni aussi pleinement satisfaits ni hiérarchisés de la même manière* ». De cette façon, une classe se définit par son « niveau de vie » et son style de vie : la situation identique des classes les conduit à une certaine uniformité de leur mode de vie créatrice d'une identité les opposant aux autres classes. Ainsi se forme un « nous » qui se distingue du « eux » des classes moyennes ou supérieures. En fonction

de sa place dans la hiérarchie sociale, la classe ouvrière construit ainsi une représentation particulière de la vie sociale, une « idéologie », comme toutes les autres classes.

Dans les sociétés modernes, les ouvriers ont une conscience de leur unité comme groupe à partir de leur fonction dans la production. Les conditions de travail et le contact prolongé tout au long de la journée avec la « matière » font qu'ils « *perdent l'aptitude et la faculté de s'assimiler aux formes les plus complexes de la vie sociale en général* ». Mais si les différences trouvent là leur origine, elles se manifestent essentiellement par des « rapports de distinction sociale » dans l'ordre de la consommation. Avec Halbwachs, la théorie des classes bascule de la place dans la production au niveau de consommation :

« On ne peut pas comprendre comment naît la conscience de classe si l'on s'en tient au terme travail. C'est parce que ceux qui travaillent ont consommé ou consomment... que le caractère anormal de leur situation en tant que travailleurs leur apparaît par contraste. »

Et Halbwachs conclut :

« Les distinctions sociales ont leur origine dans la société en tant qu'elle ne produit pas, mais qu'elle consomme. »

La conscience de classe relie ces deux faces de la condition ouvrière : l'unité et la solidarité née dans le travail et le niveau relatif éprouvé dans la consommation y sont associés.

« Le passage alternatif de la zone de la consommation à celle de la production et inversement éveille en eux, entretient en eux, lorsqu'ils travaillent, le sentiment de leur infériorité sociale. »

Comme l'écrit encore Halbwachs,

« une partie des habitudes de penser ou de ne pas penser, qu'entraîne le contact exclusif avec la matière, reflue dans la zone de la société où vit l'ouvrier hors de l'atelier. »

Les membres de la classe ouvrière développent des comportements communs expression de leur situation et de leur identité. De cette façon, la structure de classe se maintient par delà les générations puisque chaque classe, et notamment la classe ouvrière, produit un mode de vie et un genre de vie qui la distinguent des autres et socialisent ses membres, les dotant d'une identité propre, réinvestie à son tour dans le monde du travail. C'est ainsi qu'apparaissent des « cultures de classe » liant des attitudes, des comportements spécifiques et un sentiment d'appartenance qui ont donné lieu à de multiples études. (La plus célèbre est certainement celle de Richard Hoggart (1918-), *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre* (1957). L'Angleterre, où la séparation et l'identification culturelle des classes sont très marquées, fût le terrain privilégié de ce type d'études.)

Les hiérarchies sociales, fondées dans la production, se manifestent donc essentiellement dans l'ordre de la consommation, de la culture et de l'identité des groupes sociaux et s'y

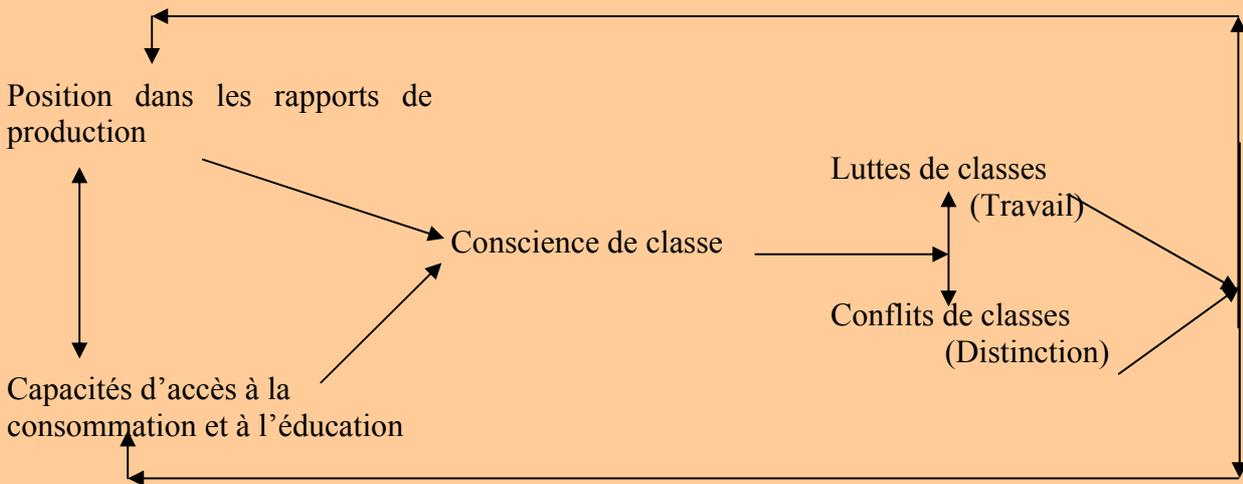
reproduisent. Chacun, en fonction de la place qu'il occupe dans la hiérarchie, est logiquement conduit à occuper une position professionnelle, alimentant le cercle de la reproduction de la structure de classe. Chaque classe construit son homogénéité et son identité en se distinguant des autres. Elle se distingue d'autant plus qu'elle garde une certaine unité et qu'elle définit ainsi ses frontières. « Toute démarcation sociale est à la fois *barrière* et *niveau* » explique la sociologue français Edmond Goblot (1858-1935). A l'intérieur des groupes, et singulièrement de la bourgeoisie, mais aussi du monde ouvrier, il faut être distingué et non pas se singulariser. L'éducation reçu n'a pas pour fonction de créer des individus autonomes. Elle vise à maintenir la hiérarchie sociale au fondement de l'ordre social.

« Avant tout, l'éducation crée et maintient la distinction des classes ; mais le mot éducation prend ici un sens nouveau et étroit : il s'agit de l'éducation qui classe, non de celle qui développe le mérite personnel. »

Plus récemment, Pierre Bourdieu a repris ces idées et cette image d'une société de classes constituée d'une hiérarchie de groupes sociaux, hiérarchie certes fondée sur les inégalités économiques, mais qui concerne tous les aspects de la vie sociale. Chaque espace de la vie sociale est l'objet d'une compétition entre des groupes dominants qui en contrôlent les ressources matérielles et symboliques et des groupes dominés qui cherchent à s'en emparer. Tous les lieux de compétitions entre groupes sociaux traduisent, sur un plan spécifique, l'opposition fondamentale de groupes définis par leur inégal accès aux richesses produites. Les pratiques sociales et culturelles des individus sont produites à partir de l'expérience durable de leur position sociale et du « conditionnement » qui en résulte. C'est ainsi que s'opère l'ajustement entre les « probabilités objectives » inscrites dans la position sociale et les motivations ou espérances subjectives des individus. En termes simples, la socialisation des individus a pour fonction d'ajuster les agents sociaux à leur place dans la hiérarchie socio-économique et de reproduire la structure de classe de la société. De cette façon, la structure de pouvoir fondée sur l'économie peut se maintenir tout en donnant l'illusion qu'elle change et qu'elle évolue. Pierre Bourdieu écrit :

« ... tous les groupes concernés courent dans le même sens, vers les mêmes objectifs, les mêmes propriétés, celles qui leurs sont désignées par le groupe occupant la première position dans la course et qui, par définition, sont inaccessibles aux suivants puisque, quelles qu'elles soient en elles-mêmes et pour elles-mêmes, elles sont modifiées et qualifiées par leur rareté distinctive et qu'elles ne seront plus ce qu'elles sont dès que, multipliées et divulguées, elles seront accessibles à des groupes de rang inférieur. »

Nous pouvons schématiser ce premier ensemble de raisonnements de la manière suivante :



### b. existe-t-il encore des classes ?

Ce schéma général de raisonnement suppose une attention empirique aux articulations entre les niveaux macro et micro de l'analyse. Autrement dit, il ne peut avoir de validité qu'à la condition de pouvoir établir un lien direct entre la position occupée dans la structure de classe au sein du travail, l'emploi notamment, et les comportements sociaux dans les sphères de la consommation notamment. De même, il faut pouvoir établir un lien entre la régularité des comportements sociaux, la formation d'une conscience de classe et l'action politique ou sociale d'un groupement en tant que classe. En s'inscrivant dans ce raisonnement global, pour répondre à ces questions, Erik Olin Wright a proposé une série de modèles d'analyse des sociétés contemporaines et de leur fonctionnement en termes de classes en essayant de rendre le concept directement opératoire. S'inscrivant dans ce qu'il est convenu de nommer le « marxisme analytique » et en s'inspirant des analyses de Roemer, l'objectif que se donne Wright est de garder la conception marxiste de l'exploitation comme fondement de la compréhension des classes sociales et de l'appliquer empiriquement à l'étude des sociétés contemporaines. Autrement dit, il s'agit de donner aux principaux arguments de Marx un fondement « scientifique » et empirique. Cependant, Wright se heurte à deux problèmes majeurs qui tiennent à l'évolution des sociétés contemporaines. D'une part, il faut expliquer la croissance et l'omniprésence de classes moyennes alors que le modèle historique de Marx prévoyait une bipolarisation de plus en plus forte de la structure des classes. D'autre part, il faut essayer de rendre compte de la multiplicité des appartenances individuelles qui ne peuvent se réduire à une

classe. Plus la connaissance progresse, plus les individus apparaissent divers et moins il est possible de les référer à une seule appartenance. Le concept de classe, à un niveau micro, risque ainsi de se dissoudre.

Dans une première étape de son raisonnement, dans la continuité de Marx, Wright affirme la centralité de l'exploitation dans la formation et le fonctionnement des sociétés contemporaines. L'exploitation suppose une relation entre groupes sociaux qui est à la fois une relation d'interdépendance mais aussi d'antagonisme, les intérêts des uns s'opposant aux intérêts des autres. Pour parler d'exploitation, il faut donc que soient réunis trois critères inter-reliés. Tout d'abord, la richesse des uns (les exploités) doit dépendre de la privation matérielle des autres (les exploités). Ensuite, les exploités doivent se voir dénier l'accès à certaines ressources, exclusion validée et confortée par le droit, notamment la propriété, mais aussi la force. Enfin, la privation repose sur l'appropriation des fruits du travail des exploités par ceux qui possèdent les ressources matérielles nécessaires à la production. Cela signifie que la richesse des exploités dépend directement aussi du travail des exploités. A partir de cette définition nous pouvons dégager une structure de classe simple des sociétés contemporaines. Elle oppose les propriétaires des moyens de production (les capitalistes) à ceux qui doivent travailler pour subsister et sont exploités (les ouvriers). Entre ces deux catégories se situent la « petite bourgeoisie », c'est à dire ceux qui possèdent des moyens de production mais n'utilisent pas de travailleurs, donc ne les exploitent pas. Le problème empirique auquel se heurte une telle analyse est que dans les sociétés capitalistes modernes, plus de 80% de la population qui travaille appartient au monde des salariés, c'est à dire qu'elle doit vendre sa force de travail. Dès lors, une telle classification est de peu d'utilité surtout si l'on constate que de nombreuses personnes vendent leur force de travail comme salariés mais ne sont pas pour autant des ouvriers. Ils appartiennent au vaste continent des classes moyennes. Pour les différencier, il faut faire intervenir d'autres critères, notamment, l'autorité et la qualification. Ainsi, certains membres des classes moyennes sont dotés d'une autorité mais ne possèdent pas de moyens de production : ils dominent les ouvriers sans pour autant les embaucher ou leur verser un salaire eux-mêmes. Ils sont situés dans une position d'autorité au sein de la structure des classes. Au fond, le problème, selon Wright, est que dans le capitalisme moderne, la logique de l'exploitation est souvent découplée de la logique de la domination. C'est pourquoi, les cadres appartiennent-ils simultanément à la bourgeoisie et au prolétariat. Ils sont dominants mais doivent travailler. Inversement, la petite bourgeoisie exploite directement le travail d'autrui mais ne domine pas. Nous pouvons ainsi donner un premier schéma très général des positions de classes dans les sociétés contemporaines :

		Propriété des moyens de production	
		+	-
Autorité/	+	capitalistes	dirigeants
contrôle du	+ / -	petits employeurs	cadres
travail	-	petits bourgeois	travailleurs

Cette représentation demeure cependant trop simple car certains travailleurs possèdent des compétences et des qualifications plus ou moins rares. Ils ont donc un certain pouvoir sur le marché du travail et ne peuvent être tout à fait assimilés à des ouvriers dépourvus de qualification. Il importe donc de distinguer parmi les salariés non seulement les positions d'autorité mais aussi les positions par rapport aux qualifications et à leur rareté. Si l'on croise cet ensemble de critères, nous pouvons représenter la structure de classes des sociétés capitalistes de la manière suivante :

Relation aux moyens de production			
Propriétaires		Salariés	
Capitalistes	Expert dirigeants	dirigeants qualifiés	dirigeants non q
Petits employeurs	Expert cadres	cadres qualifiés	cadres non q.
Petite bourgeoisie	Experts	ouvriers qualifiés	ouvriers non q.
	Experts	qualifiés	non qualifiés
		Relation aux qualifications	

A cet ensemble de classes, il faut ajouter dans nos sociétés contemporaines, ce qu'il est convenu d'appeler une « underclass », c'est à dire l'ensemble des personnes qui sont opprimées économiquement sans être exploitées.

A partir de cette représentation générale Wright procède à une étude précise du travail des individus et essaye de les « classer » en « classes sociales » en fonction de leur emploi. Il compare ainsi les sociétés contemporaines et essaye de mesurer l'évolution de la structure de leurs classes. Il montre notamment ce qu'il nomme une rapide « déprolétarianisation » de la société américaine mais aussi de certaines sociétés européennes dans les années 70 et 80. Si la classe ouvrière demeure importante, elle décline non seulement à cause du passage d'une économie industrielle à une économie de services, mais aussi à l'intérieur du secteur industriel lui-même. A

l'inverse les classes d'experts ou de cadres, dont l'activité est fortement qualifiée ou est liée aux nouvelles formes de l'économie ont eu tendance à croître fortement. D'une certaine manière, ce que constate Wright est le développement des classes moyennes. Du point de vue d'une analyse des classes, celles-ci sont très particulières dans la mesure où elles sont dans une « position contradictoire » au sein de la structure de classes : d'un côté, elles sont comme les ouvriers, dépourvues de la propriété des moyens de production ; d'une autre côté, elles ont des « intérêts » différents de ceux des ouvriers dans la mesure où elles possèdent des qualifications ou occupent des positions d'autorité.

A partir de la multiplication de ces positions de classes contradictoires, on peut comprendre que le processus de formation des classes et la lutte des classes sont plus complexes que Marx ne l'avait pensé à l'origine. D'autant qu'avec le développement de ces classes moyennes, le problème auquel se heurte très vite cette analyse est aussi évidemment celui de la mobilité et de la multi appartenance. Que faire aussi de ceux qui n'ont pas d'emploi mais sont liés familialement à un individu comme les époux ou les enfants ? Cela montre qu'il n'y a pas de lien direct entre la structure de classe à partir de l'emploi et l'organisation de classe dans la vie sociale. La structure de classe peut être définie comme une structure de relations sociales qui génère une matrice d'exploitation et d'intérêts. Mais dans la mesure où nombre de situations dans la structure de classes ont des liens complexes avec cette matrice, les intérêts doivent être compris comme le matériel de base pour une variété de formation de classes potentielles. Autrement dit, la structure de classe ne génère pas un modèle unique d'organisation de classes.

Pour passer de la structure de classes à l'organisation de la vie sociale en classes, Wright fait alors intervenir trois mécanismes : les intérêts matériels, l'expérience vécue et les capacités collectives. Chaque individu a des intérêts matériels largement déterminés par sa position de classe, intérêts qui peuvent se mesurer quantitativement mais aussi plus « sociologiquement » en termes d'habilitation. A-t-il la capacité sociale d'accéder ou non à tel ou tel bien ? Les intérêts sont ainsi définis comme une forme de pouvoir économique. Les intérêts d'un individu limitent ses chances et influent sur ses choix. C'est ce qui explique la convergence des comportements individuels et de leur orientation politique en général. La place dans la structure de classe détermine aussi largement l'expérience vécue de l'individu et la façon dont il va se représenter et comprendre la vie sociale. Selon qu'il sera placé à tel ou tel niveau de la hiérarchie sociale, il aura une perception différente de l'organisation de la société. L'organisation de classe découle ainsi du partage d'une expérience et d'une vision communes. A partir de là, les individus ayant des intérêts communs et une perception commune (une idéologie), possèdent, en théorie, des capacités d'action commune. Par exemple, en raison du développement et de la concentration du

Capital, de nombreux travailleurs se trouvent réunis dans les mêmes usines et partagent le même travail et les mêmes conditions de vie. En théorie, ce passage de la structure de classe à l'organisation de classe devrait se passer « harmonieusement ». Mais la situation des individus est plus complexe et il arrive souvent qu'il y ait des formes de désarticulation entre des trois dimensions. Encore une fois, ceci s'explique dans le capitalisme moderne par la montée des classes moyennes et l'apparition de « positions de classes contradictoires » : autrement dit, les individus se trouvent placés simultanément dans différentes classes. Par exemple, un cadre dans une entreprise vend sa force de travail au propriétaire de l'entreprise mais en même temps il est lui-même impliqué dans l'exploitation et le contrôle du travail des autres. Sa femme peut appartenir à la classe ouvrière et donc être directement soumise à l'exploitation. Il devient donc très délicat de « classer » le ménage considéré. L'organisation de classe dépend ainsi de facteurs historiques contingents.

« La structure de classes est le fondement de l'organisation des classes, mais c'est seulement à travers une analyse historique spécifique d'une société qu'il est possible d'expliquer la nature d'une telle organisation. »

En d'autres termes, pour comprendre l'organisation d'une société en classes, il faut bien sûr se référer à la structure de classe telle qu'elle nous est révélée par les relations d'exploitation, aux intérêts qui en découlent, à la formation d'une conscience commune à partir de l'expérience collective, mais aussi à la conjoncture historique et politique. C'est seulement l'analyse historique concrète qui peut permettre de comprendre et l'explicitier la logique de la lutte des classes.

C'est pourquoi, pour Wright, il faut distinguer, la structure de classe d'une société, la formation des classes, la conscience de classe, puis la lutte des classes. La formation des classes n'est en rien une conséquence directe de la structure de classe. La structure de classe est une sorte de « terrain » sur lequel peut se construire une formation de classes, une sorte de « matrice » générale. Mais à cause de la complexité croissante des positions de classes, la variation des intérêts est constante et donc la formation en classes n'est qu'une possibilité parmi d'autres d'organisation sociale. De ce point de vue,

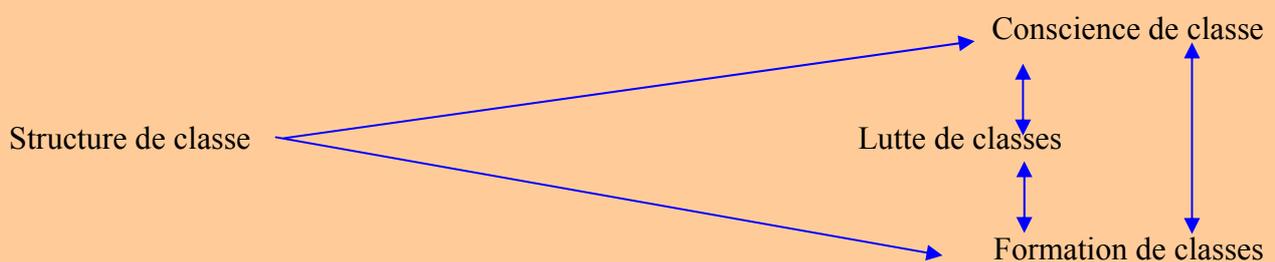
« la lutte des classes est d'abord une lutte sur les classes avant d'être une lutte entre les classes. Il est toujours problématique de savoir si les ouvriers vont se former en classes ou choisir une autre organisation fondée sur la religion, l'ethnicité, la région, le langage ou la nationalité... La structure de classe peut définir les intérêts matériels sur lesquels les essais de formation de classe peuvent prendre appui, mais elle ne détermine pas le résultat de ces tentatives. »

Wright ne raisonne pas en termes de déterminations directes. Pour expliquer le fonctionnement général de la société à partir des classes, il élabore ce qu'il appelle un « modèle

de détermination » : les relations entre les différents éléments et les différentes dimensions de l'organisation de classe d'une société.

« La lutte des classes est le principe de base des transformations à l'intérieur du modèle de déterminations. La conscience de classe, la formation des classes et les structures de classes sont l'objet de la lutte des classes et sont transformées par cette lutte ».

Cependant, ajoute Wright, ces transformations ne peuvent se faire que sous contrainte structurale. La lutte des classes est limitée par la forme de l'organisation des classes, elle-même limitée par la structure des classes existante. Pour Wright, il ne fait aucun doute que la logique de ce modèle se conforme à la théorie de Marx. On a ainsi un modèle qui explique le fonctionnement des sociétés à partir des relations d'exploitation.



« *La classe compte* » écrit Wright dans un livre récent où il s'efforce de montrer la persistance des classes malgré les changements ayant affectés les sociétés occidentales et le capitalisme. Ses analyses quantitatives rigoureuses montrent en effet la persistance des frontières entre les classes, notamment en ce qui concerne la propriété malgré des différences nationales qui peuvent être marquées : ainsi, par exemple, la probabilité de mobilité intergénérationnelle par delà les limites de la propriété sont deux fois plus importantes en Suède qu'aux États-Unis. Au fond, là où le capitalisme est le moins contraint et là où les relations de propriété font le plus de différences dans les intérêts matériels des acteurs, les barrières intergénérationnelles à la mobilité mais aussi aux relations d'amitié sont les plus fortes. Néanmoins, ces observations doivent être nuancées par le fait que les relations d'amitié et les mariages traversent largement les frontières de la propriété dans 25 à 30% des cas. De plus, les frontières liées à l'autorité sont extrêmement perméables au point de ne créer pratiquement aucune limite entre les groupes.

« La perméabilité des frontières de classe a des conséquences potentielles importantes à la fois pour les identités de classe et pour les intérêts des acteurs. Dès lors que les identités sont formées par les trajectoires biographiques et l'expérience vécue, la fréquence relative des expériences transclassistes devrait contribuer à diluer les identités de classes. De façon encore plus significative, dans la mesure où les frontières de classes sont perméables à la mobilité intragénérationnelle et aux liens familiaux, les intérêts de classes ne devraient plus être liés étroitement à la position de l'individu dans la structure de classes... »

Au fur et à mesure que la « conceptualisation » et la connaissance se développent, la complexité de la structure de classes et des appartenances de classes ne cesse de croître. Tracer des frontières entre les classes devient de plus en plus délicat : comment mesurer la part d'exploitation dans telle ou telle position occupée pendant un temps par un individu directement ou de façon indirecte comme époux, épouse ou enfant ? Les classes sont alors divisées en strates plus fines comportant elles-mêmes des positions contradictoires. D'autant qu'il est bien difficile de s'en tenir à la seule dimension directe de l'exploitation économique. Où placer les fonctionnaires et les travailleurs du « public » dans des pays où la moitié de la richesse nationale est prélevée pour être redistribuée ? Wright en vient à parler d'un mode de production étatique dans lequel il faut aussi distinguer des classes et des strates à l'intérieur de ces classes. De fait, toute la difficulté tient à l'application empirique du concept de classe dans la description des divisions de la société. A vouloir faire des classes une catégorie « réaliste » et donc à vouloir lui donner un caractère descriptif et analytique, le concept est petit à petit dissout dans de multiples raffinements qui finissent par l'invalidier.

\*\*\*\*\*

Que retenir de ces diverses théories ? Les classes sociales ont d'abord été définies à partir du travail et de l'économie. A l'évidence, en se décomposant, les réflexions que nous avons évoquées lui donnent des fondements sociaux plus généraux : on est passé ainsi d'une définition qui ancrerait les classes dans les rapports de production à des définitions qui ont étendu la portée du concept à l'ensemble des phénomènes de domination dans la vie sociale. Au fond, c'est le « déterminisme économique » qui est ici rejeté. Les classes et les rapports de classes gardent leur portée « explicative » dans l'analyse des conduites sociales, mais les sociologues n'établissent plus de « hiérarchie » des instances de détermination. Wright par exemple considère que l'économie génère des intérêts différents qui ne font que limiter et conditionner les possibilités de constitution des classes et d'organisation de la société en classes. D'une logique de la détermination, l'analyse des classes est ainsi passée à l'analyse des relations entre les différentes dimensions des classes sociales : économie, politique, idéologie, culture...

Au début du XX<sup>ème</sup> siècle, Max Weber (1864-1920) avait déjà souligné ces difficultés et proposé une « théorie » quelque peu différente des classes sociales et de la structuration de la société en classes. Weber observe qu'à l'intérieur d'une communauté, il existe différentes formes de pouvoir. Il existe à l'évidence un pouvoir économique (qui peut d'ailleurs être la conséquence

d'autres formes de pouvoir), pouvoir lié à la richesse, mais il existe aussi un pouvoir « social » déterminé explique-t-il par « l'estimation sociale de l'honneur », et un pouvoir légal lié à l'autorité détenue dans un ordre légal. Dans chacun de ces domaines apparaissent des groupements spécifiques : les classes, les statuts et les « partis ». Les classes sociales sont définies par la position d'un ensemble d'individus sur le marché :

« la connotation générique du concept de classe est la suivante : le type de chance lié au marché est le moment décisif qui met en évidence une condition commune aux destins de individus. En ce sens la « situation de classe » se ramène finalement à la « situation de marché ». »

Les individus placés dans une même position sur la marché ont des intérêts communs. Mais le concept d'intérêt de classe est ambigu explique Weber. L'existence de ces intérêts ne débouche pas forcément sur une action sociale de classe.

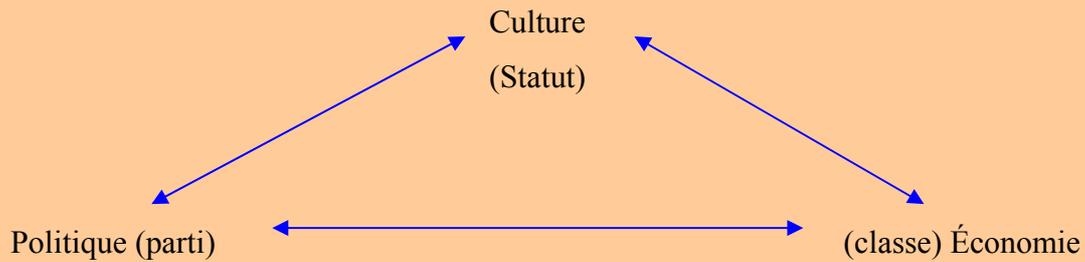
« La situation de classe et les autres circonstances demeurant les mêmes, l'orientation selon laquelle un ouvrier particulier, cherchera, par exemple, à réaliser ses intérêts peut varier beaucoup, selon qu'il est hautement, moyennement ou peu qualifié pour les tâches manuelles. De la même façon, l'orientation des intérêts peut varier, selon que, pour des individus se trouvant dans une même situation de classe...il existe ou non une action sociale ou même une association, par exemple un syndicat, issues de cette situation de classe et regroupant une faible ou une grande partie d'entre eux. »

Il s'ensuit que l'apparition d'une association ou d'une action sociale à partir d'une situation de classe n'a rien d'un phénomène universel. Si les classes sont potentiellement porteuses d'une forme d'action de classe, celle-ci est en aucune manière nécessaire. Par opposition aux classes, les « groupes de statut » sont des groupes définis par des valeurs non économiques, essentiellement par l'honneur, plus précisément par « *l'estimation sociale, positive ou négative, de l'honneur* ». Les groupes de statuts ne se fondent pas sur la propriété et sont donc distincts des classes même si de nombreux recouvrement sont probables et possibles : la richesse peut aider à conférer l'honneur. De fait, le groupe de statut se définit plus par un « style de vie » et les orientations sélectives des relations sociales : « *...un style de vie spécifique est attendu de tous ceux qui veulent appartenir au cercle. Des restrictions aux relations sociales sont liées à ces attentes.* » Ces restrictions peuvent conduire le groupe de statut à se refermer sur lui-même. Cette différenciation des groupes en fonction de leur statut génère une stratification qui est différente dans sa logique de la structuration en classes. Sur le marché, là où se définissent les classes, les intérêts matériels dominant. Le marché ne connaît rien de l'honneur écrit Weber. Le groupe de statut « *signifie précisément l'inverse : stratification en termes d'honneur et de styles de vie particuliers aux groupes de statuts en tant que tels.* » Weber synthétise l'opposition entre classes et groupes de statuts :

« En simplifiant de manière exagérée, on peut dire que les classes se différencient en fonction de leurs relations à la production et à l'acquisition des biens ; alors que les groupes de statut sont stratifiés en fonction des orientations de leur consommation donnant lieu à des styles de vie particuliers. »

Alors que les classes naissent de l'ordre économique, les groupes de statut de l'ordre social, les « partis » forment un troisième ensemble de groupes qui naissent dans la sphère du pouvoir et de la politique. Ils se définissent par une action qui vise la conquête du pouvoir. Il peut exister des « partis » tant à l'intérieur d'un club que dans un État nation. Mais pour Weber, à la différence des classes et des groupes de statut, l'action des « partis » implique toujours une forme d'association en lutte pour le contrôle du pouvoir politique. Du point de vue individuel, les « partis » peuvent représenter des intérêts de classes ou de groupes de statuts. De même, il peuvent recruter prioritairement dans tel ou tel regroupement. Mais ce n'est pas nécessairement le cas. A titre d'exemple, Weber cite l'opposition entre les Gibelins et les Guelfes, les premiers soutenant l'empereur, les seconds le pape, dans l'Italie du 14<sup>ème</sup> siècle.

Les conceptions de Weber ont eu une immense influence sur la sociologie de la stratification et sur celle des classes sociales : Halbwachs, Bourdieu ou Wright, chacun à leur manière, ont prolongé et développé ces analyses et ces distinctions conceptuelles. La sociologie des deux premiers place au centre de l'analyse non plus les classes mais, dans le vocabulaire de Weber, les groupes de statuts, non plus les conflits de classes mais plutôt la compétition pour la distinction dans le monde de la consommation. A partir de l'analyse de Weber, nous pouvons isoler trois dimensions de l'analyse des classes sociales : les classes, proprement dites, se définissent sur le plan économique, par la distribution inégale des moyens de production, les relations d'exploitation et les inégalités de revenus. Sur un plan socioculturel, les classes se définissent comme des groupes de statut qui sont identifiés par des styles de vie, des modes de consommation et de distinction ou d'opposition avec les autres groupes. Enfin, sur un plan politique, les classes se définissent comme des groupements politiques à l'intérieur de l'État nation, groupement ayant un accès variable au pouvoir. Ces trois dimensions des classes sont à la fois autonomes, elles possèdent leur logique propre, et sont liées entre elles, les groupes qui se forment dans un domaine influent sur la formation des groupes dans les autres domaines. Par exemple, un vêtement peut symboliser le pouvoir de celui qui le porte, il a le droit de le porter. Il peut symboliser aussi sa distinction, son goût « supérieur ». Enfin, il peut être une manière d'afficher sa richesse. Chaque conduite sociale renvoie ainsi à l'interaction des trois dimensions de la définition des classes. Nous pouvons schématiser ces trois dimensions de la manière suivante :



### *c. les luttes de classes et les mouvements sociaux*

Dans une deuxième représentation en termes de classes, la vie sociale est analysée à partir de ses conflits. La société est le produit des luttes de classes, ou pour le dire autrement, les « hommes » produisent la société à travers leurs conflits. L'état de la société à un moment donné, son organisation, traduisent le rapport de force entre les classes. De ce point de vue, l'intégration sociale est toujours comprise comme une forme de domination de classe et non comme un mécanisme d'unification. A travers l'intégration, la classe dominante :

« impose des conduites en accord avec ses objectifs et donc avec son système de pouvoir. » « Notre société est une société de l'aliénation, non parce qu'elle réduit la misère ou parce qu'elle impose des contraintes policières, mais parce qu'elle séduit, manipule et intègre » écrit Alain Touraine.

C'est pourquoi, les classes dominées luttent contre les formes dominantes de l'intégration :

« Un mouvement de classe dans nos sociétés se manifeste à la fois par une lutte directement politique et par le refus de l'aliénation, donc par la révolte contre un système d'intégration et de manipulation. »

Pendant longtemps, cette représentation a été associée à la société industrielle : au centre de la vie sociale, se placent l'entreprise et le travail. C'est là que s'enracine et s'organise le conflit des classes dont l'enjeu est le progrès social et économique. Le système politique assure la représentation des classes ainsi définies et traite sur un plan institutionnel leur opposition. Cette perception de la vie sociale a surtout été développée en Europe sous diverses formes après la seconde Guerre mondiale. Elle correspond à une période historique qui est celle de la reconstruction après les destructions de la guerre, de l'industrialisation en France notamment, et d'une véritable modernisation des sociétés. Le modèle « européen », celui de la social-démocratie, associant une économie industrielle et marchande, la lutte des classes, un système politique représentatif et un État providence prend véritablement forme et s'impose alors. Toute cette période est aussi marquée par l'importance des luttes ouvrières et des mouvements

syndicaux auxquelles ont été associés nombre de sociologues. En Angleterre, John Rex et David Lockwood sont fortement liés au mouvement syndical et s'identifient à la lutte de la classe ouvrière. En Allemagne, Ralf Dahrendorf, s'inscrit dans la tradition social-démocrate, et finira d'ailleurs par faire une carrière politique. En France, Alain Touraine, élève de Georges Friedmann, développe de longues enquêtes sur la conscience ouvrière et est lui aussi très proche du monde syndical. Tous sont aussi marqués par les révoltes ouvrières dans les pays socialistes, en particulier à Berlin et Leipzig en 1953, puis à Poznan en Pologne en 1956, révoltes provoquées à chaque fois par l'augmentation brutale des normes de travail industriel, rappelant en cela l'insurrection de Kronstadt en 1921 et, comme elle, noyées dans le sang par les Partis Communistes, comme le sera encore le soulèvement hongrois de 1956.

Ce contexte politique et social, l'enracinement de leurs réflexions dans l'étude du travail et de l'action ouvrière, ainsi que la proximité avec cette action, expliquent les orientations de ces sociologues. Ils se placent dans la filiation de Marx d'un double point de vue. Ils sont d'abord fortement modernisateurs et analysent l'action ouvrière comme une force historique de progrès. Ensuite, à l'instar de Marx, ils considèrent que la lutte des classes suppose un effort constant pour passer de la révolte contre la misère vécue, liée à une situation concrète, à la contestation d'un pouvoir dont la domination abstraite se donne sous une forme d'évidence ou de relations sociales naturelles nécessaires et indispensables à l'intégration de la société. La référence à la classe ou à l'appartenance de classe et, qui plus est, à la lutte des classes, catégories politiques abstraites, est en ce sens le résultat du mouvement ouvrier. Ainsi, pour eux, comme pour l'historien britannique E.P. Thompson, l'histoire de la classe ouvrière est celle du passage lent et difficile de la protestation morale contre l'injustice alimentée par la nostalgie de l'artisanat et d'un monde pré-industriel ou pré-capitaliste, à une action conflictuelle contre l'exploitation et l'aliénation au nom du progrès et du développement. Dans la logique de ce legs marxiste, il faut ajouter qu'ils ont aussi hérité du monde ouvrier une forte méfiance vis à vis du politique, un souci de favoriser l'action proprement ouvrière et un rejet des idéologies communistes ou gauchistes ainsi que des discours radicaux ou même de la pure logique des idées. S'ils conçoivent la sociologie comme une discipline critique, ils se tiennent à distance d'un marxisme alors très fortement marqué par la doctrine léninisme hostile aux mouvements sociaux et aux luttes ouvrières comme l'a montré l'histoire des pays socialistes.

(Ces caractéristiques expliquent bien des débats et des polémiques actuelles. Les sociologues proches du mouvement ouvrier et syndical se sont toujours montrés méfiants voire hostiles à toute résurgence du « populisme » proudhonien, indignation morale face l'économie capitaliste, reposant sur la défense du monde ancien contre le nouveau cours du capitalisme, que

Marx avait critiqué avec une extrême violence comme moralisme petit bourgeois, et dans lequel ils voyait une régression de la réflexion et de l'action. Pour Marx, fondamentalement, Proudhon est un réactionnaire : il considère que la révolution industrielle est un événement fâcheux qui n'aurait pas dû se produire. Il pousse des « jérémiades » et en appelle à la justice éternelle face à une société à laquelle il ne comprend rien. Un exemple récent de ce type de rhétorique réactionnaire, néo-proudhonienne et typiquement populiste est le pamphlet de Viviane Forrester, *L'horreur économique* paru en 1996 dont le succès de librairie est inversement proportionnel à la valeur intellectuelle. De même, héritiers en cela de la critique que faisait Marx de « *l'illusion politique* » et du jacobinisme, idéologies de la petite bourgeoisie selon lui, ces sociologues ont aussi rejeté la subordination des mouvements sociaux au politique dans la transformation sociale et donc les diverses formes du gauchisme et de la pensée léniniste qui, par définition, sont toujours venus de l'extérieur de l'action ouvrière, c'est à dire du monde intellectuel ou des classes moyennes.)

Parmi les théories sociologiques du conflit de classes, celle d'Alain Touraine présente la tentative la plus cohérente et la plus forte pour lier l'analyse des rapports sociaux au travail et les formes de l'action ouvrière et plus généralement pour analyser une société à partir de ses rapports de classes et de ses mouvements sociaux. Pour fonder sa théorie, Alain Touraine s'est appuyé sur ses travaux portant sur la conscience ouvrière et son histoire. Au point de départ de son analyse, il place le travail et la production de la société à partir des rapports de travail. Pour lui le travail industriel a été soumis à un processus de rationalisation et de technicisation progressive. Dans une première phase, la phase professionnelle, le travail reste encore très proche de l'activité artisanale. L'ouvrier en contrôle le rythme et l'organisation. Puis, par l'introduction de l'organisation scientifique de travail, le travail est petit à petit parcellisé et réorganisé en production de masse. Enfin, dans une troisième phase, plus technique, nous sommes entrés dans le monde de l'automatisation. L'ouvrier a de moins en moins de contact direct avec la matière, il est un élément d'un système technique et organisationnel de production. Pour parler concrètement, la première phase correspondrait par exemple aux usines traditionnelles de production de verre, la deuxième évoque plutôt les grandes entreprises de la métallurgie, enfin la troisième est celle de l'intervention des robots et des systèmes techniques, comme par exemple, certaines formes d'usines pétrochimiques. A chacune de ces phases, correspond une étape de la conscience ouvrière.

Au début de l'industrialisation, la conscience ouvrière est l'expression d'une identité commune et de l'isolement du groupe ouvrier par rapport au reste de la société. Elle a une forte tonalité communautaire. L'action ouvrière est essentiellement corporative. Avec l'organisation

du travail, apparaît la séparation des classes comme groupes concrets particuliers et des classes comme pôle conflictuel : l'organisation rationnelle du travail a rompu l'unité et l'isolement du monde ouvrier en tant que milieu. Soumis à la destruction du métier par la rationalisation, l'ouvrier développe alors une nouvelle forme de conscience, qui n'est plus seulement communautaire mais conflictuelle. C'est le « *moment de la conscience de classe* ». L'ouvrier en appelle moins à la solidarité communautaire qu'à un conflit fondamental entre ouvriers et patrons qu'il place au cœur de la société industrielle. C'est cette référence globale à un type de société et la définition d'un enjeu général, l'industrialisation, qui caractérisent la conscience de classe.

« La conscience de classe ne se développe que lorsque apparaît une référence directe à la société industrielle, lorsque le travail ouvrier et l'entreprise industrielle sont orientés par des modèles de rationalisation, tandis qu'ouvriers et patrons continuent de se référer à des objectifs privés. »

L'identification de la société au conflit de classes repose sur

« la combinaison de trois éléments : un principe interne, professionnel et communautaire, de défense de soi, la conscience des contradictions entre des intérêts économiques et sociaux opposés, la référence aux intérêts généraux d'une société industrielle. »

Ici aussi, la conscience de classe doit être comprise en termes pratiques :

« la conscience de classe n'est pas seulement la conscience d'une situation de classe et du conflit des classes, elle est l'ensemble des conduites qu'un groupe défini par sa situation dans le processus social de production adopte en fonction de tous les aspects de sa situation. Et l'avenir de notre société n'apparaît plus comme l'histoire d'un système économique mais comme l'histoire des mouvements sociaux nourris et orientés par toutes les expériences sociales et culturelles de ceux qui y participent. »

Les conduites ouvrières se comprennent par l'opposition des classes et leur action antagonique pour le contrôle des orientations culturelles (le progrès) d'un système social (la société industrielle). Enfin, avec l'entrée dans la troisième phase du travail industriel, la conscience de classe ouvrière entame son déclin. Elle devient une conscience plus politique mais ne porte plus la volonté d'une transformation globale des rapports de production. Les éléments qui composaient la conscience de classe se séparent et se décomposent.

La société industrielle est ainsi définie par le conflit du travail opposant le mouvement ouvrier au mouvement des entrepreneurs pour le contrôle de l'industrialisation. Les formes historiques et politiques de ces sociétés industrielles ont été extrêmement variables. Elles ont pu prendre la forme de sociétés capitalistes lorsque la classe des entrepreneurs a été une bourgeoisie indépendante de l'État ou une forme socialiste lorsque les entrepreneurs ont été identifiés à l'État. Dans ces deux types extrêmes de sociétés qui se différencient aussi par leurs systèmes politiques, démocratie et totalitarisme, les rapports de classes opposent toujours les ouvriers aux

entrepreneurs. Des mouvements spécifiquement ouvriers s'y sont développés sous des modalités elles aussi variées : syndicalisme autonome ou dépendant de l'État. Les luttes ouvrières et les mobilisations ont pris des formes diverses en fonction de l'espace qui leur a été laissé et de l'autonomie dont elles pouvaient bénéficier. Certaines ont été autonomes, d'autres ont été soumises à des orientations politiques exogènes, d'autres encore ont été fortement encadrées et ont servi de masse de manœuvre pour des groupes révolutionnaires. Mais la conscience de classe et le mouvement ouvrier ont partout été les mêmes.

Dans cette conception, dérivée de Marx, une société se définit par le conflit autour de la « *formation de l'action historique* » ou autour de la « *façon dont les hommes font leur histoire* ». Les classes supérieures et les classes inférieures s'opposent sur la mise en forme pratique des « conditions d'existence sociale ». Ainsi, la société se produit elle-même par son action sociale et historique. Le conflit social central donne à la société un caractère divisé (il existe une opposition des classes) mais en même temps en fonde l'unité dans la mesure où il y a une référence à un modèle culturel commun. Ce modèle culturel est « institué », transformé par le système politique en un mode particulier d'organisation sociale. Le système politique « traite » le conflit de classe et se fonde sur ce conflit. Les normes d'intégration sociale apparaissent ainsi comme la mise en forme d'une domination de classe, domination « légitimée » par le système politique, au niveau de l'organisation même de la société. C'est l'organisation de la société qui découle du conflit de classe et des mouvements sociaux et non le conflit de classe et les mouvements sociaux qui découlent d'un dysfonctionnement de l'organisation sociale.

« Les valeurs culturelles sont l'enjeu d'un conflit social dont le résultat est l'institutionnalisation partielle de normes qui se traduisent à leur tour en formes d'organisation sociale » écrit Alain Touraine.

Pour Alain Touraine, avec le déclin du mouvement ouvrier, notre société n'est plus une société industrielle, si elle reste une société capitaliste. Cela ne signifie pas la disparition des luttes de classes et des conflits de classes. Alors que la société industrielle était bâtie autour du conflit industriel et de l'organisation du travail, la société post-industrielle est construite sur un conflit portant sur les fins de la production et la culture. La raison en est que les modes de domination se sont étendus bien au-delà du travail. La classe dirigeante exerce son pouvoir non plus seulement par sa capacité d'organiser le travail à son profit, mais plus globalement, tous les aspects de la vie sociale, de la consommation à la formation de l'identité individuelle. C'est pourquoi, la société contemporaine est le théâtre d'un conflit de classe de type nouveau opposant les grands appareils de gestion ou la technocratie, aux publics et aux consommateurs ainsi qu'aux individus. Les conflits ne portent plus sur l'organisation du travail mais sur la gestion des

besoins, l'orientation de la consommation, les rapports à la nature ou la construction de l'identité personnelle. Le propre du conflit social dans notre société

« est que la classe dirigeante y semble régner sur l'ensemble des domaines de la vie sociale, ce qui empêche les dominés de parler et d'agir en s'appuyant sur une autonomie sociale et culturelle. Ils sont donc forcés de s'opposer à la domination sociale au nom de ce qui seul peut lui échapper encore, c'est à dire la nature. »

Ceci explique l'apparition de mouvements sociaux qui s'appuient sur des catégories biologiques (les femmes, les jeunes) ou ethniques (les noirs), ou encore des catégories « personnelles », l'identité, pour s'opposer à des formes dominantes de construction et de définition des rôles sociaux qui infériorisent ou aliènent. L'enjeu du conflit de classe n'est plus alors l'égalité et la justice sociale, il est plutôt le bonheur, ou la subjectivité, c'est à dire « *une image de l'ensemble de l'organisation de la vie sociale, à partir des besoins exprimés par les individus et les groupes les plus divers.* » Le conflit est donc de moins en moins porté par des groupes réels. En d'autres termes, les classes sociales ne peuvent plus être identifiées avec des collectivités concrètes ou des communautés car la domination ne porte plus sur un domaine central, le travail, mais concerne tous les domaines de la vie sociale et particulièrement la construction de l'identité individuelle.

Plutôt que de classe, Alain Touraine est conduit ainsi à parler de mouvement social. Le *mouvement social* est constitutif de la lutte des classes, c'est à dire qu'il est l'action des acteurs de classes visant à contrôler la façon dont une société se « produit » à travers son histoire, ce que Alain Touraine appelle l'historicité :

« Le mouvement social est la conduite collective organisée d'un acteur de classe luttant contre son adversaire de classe pour la direction sociale de l'historicité dans une collectivité concrète. »

Le concept de *mouvement social* prend alors une place centrale dans l'analyse sociologique car, dans une telle société, moins il peut être confondu avec des conflits particuliers et encore moins avec des formes historiques, plus il informe l'ensemble des conduites et des catégories d'action. La société contemporaine ne peut se définir comme une société de niveau plus élevé d'intégration et de participation. Elle doit être comprise comme une société de niveau plus élevé d'intervention sur elle-même, dans laquelle la lutte des classes traverse la culture et donc, une société dans laquelle les *mouvements sociaux* touchent tous les domaines de la vie sociale.

#### **d. Conflits de classes et conflits sociaux**

Si Alain Touraine a tiré l'analyse des rapports de classes vers la formation de ce qu'il appelle le « sujet historique » et la façon dont une société est produite historiquement, un certain

nombre de sociologues ont développé l'analyse des luttes de classes à l'intérieur de la structure sociale, ouvrant la voie à une sociologie non plus des mouvements sociaux mais du conflit que l'on retrouvera par exemple chez Randall Collins aux États-unis ou John Rex en Grande-Bretagne et surtout Ralf Dahrendorf en Allemagne. Le travail des sociologues du conflit comme Rex ou Dahrendorf est important dans la mesure où il a consisté à découpler l'analyse des processus historique de celle du changement induit par les conflits sociaux.

Le point de départ des réflexions de Dahrendorf ou de Rex est l'échec de la Révolution soviétique et plus généralement du projet révolutionnaire de fabrication de l'Histoire.

« Les révolutions sont des moments mélancoliques dans l'histoire. L'émergence brève de l'espoir est vite submergée par la misère et la désillusion »

écrit Dahrendorf. De là découle, la nécessité d'un renouvellement stratégique de la social-démocratie. Il ne s'agit pas d'abandonner toute volonté de promouvoir l'égalité, bien au contraire. L'échec du projet révolutionnaire est aussi du à une conception trop limitée et unilatérale de l'égalité. L'égalité simple ne saurait suffire. Elle doit s'accompagner d'une ouverture de la structure sociale qui permette l'habilitation, c'est à dire le pouvoir et le droit qu'ont les gens d'accéder aux ressources. C'est là la dimension essentielle. Comme l'a montré Amartya Sen dans son étude sur les famines, c'est l'ordre social ou les normes et les privilèges qui leur sont attachés qui produisent l'inégalité la plus radicale : même quand les besoins sont vitaux les gens ne transgressent pas ou ne peuvent pas transgresser les normes sociales pour accéder aux ressources. En d'autres termes, les inégalités dans une société donnée ne résultent pas de l'organisation de la production mais de celle du pouvoir : c'est la concentration du pouvoir qui génère les inégalités économiques.

Il est donc important pour Dahrendorf de garder l'idée que la lutte des classes et les conflits qui en découlent sont une force de progrès en ce qu'ils peuvent promouvoir des changements dans la structure sociale et les normes. Seulement, à la suite de l'échec de la révolution soviétique, il faut pour cela que le conflit soit en quelque sorte « domestiqué » par les institutions, qu'il génère le changement et permettent d'abaisser les niveaux d'habilitation sans pour autant détruire un ordre économique qui a prouvé en ce qui concerne le capitalisme son efficacité.

« Ma thèse est que dans les sociétés industrielles post-capitalistes le conflit est devenu moins violent parce que son existence a été acceptée et ses manifestations ont été socialement régulées. »

En d'autres termes, le conflit de classe a été « institutionnalisé », incorporé dans le système institutionnel et politique au sens large.

Dahrendorf procède à une double critique. Il rejette d'abord le fonctionnalisme dominant dans les sciences sociales auquel il reproche sa focalisation quasi exclusive sur les questions d'ordre social, de normes et de consensus. Les sociétés ne sont pas statiques, consensuelles et intégrées comme le prétendent les fonctionnalistes. Elles sont aussi profondément conflictuelles car l'unité de la société n'est pas seulement normative, elle repose aussi sur la coercition. Le tort du fonctionnalisme et des raisonnements en termes de normes est de ne pas voir cet aspect de la vie sociale. Mais inversement, deuxième critique, le marxisme en se focalisant exclusivement sur la lutte des classes, les contradictions du Capital et les processus historiques ne perçoit la nécessité de l'ordre social et surtout, s'est montré aveugle aux progrès et aux changements des sociétés occidentales modernes. La paupérisation de la classe ouvrière n'a pas eu lieu de même que l'accroissement des tensions entre les classes. Bien au contraire, on a assisté historiquement à une reconnaissance du conflit des classes et à son institutionnalisation à travers les mécanismes de la démocratie industrielle et plus généralement de la démocratie politique « bourgeoise ». Comme l'a montré le sociologue britannique Thomas H. Marshall (1893-1981), la citoyenneté d'abord strictement limitée aux droits juridiques au XVIII<sup>ème</sup> siècle, puis à la participation politique au XIX<sup>ème</sup> siècle, s'est petit à petit étendue au XX<sup>ème</sup> siècle aux droits sociaux avec le développement des États Providences, rendant caduques les critiques que Marx faisaient de la démocratie formelle bourgeoise. Dans ce processus, les conflits de classes ont joué un rôle important, imposant un contrôle croissant du capitalisme ainsi qu'une ouverture des structures sociales permettant l'élévation du niveau de l'égalité ou plus exactement limitant les inégalités. En raison du processus continu d'incorporation des classes sociales dans l'État Nation par l'extension de la citoyenneté malgré les oppositions de classes et les tensions sociales, les classes ouvrières des pays occidentaux se sont largement intégrées au système capitaliste par le biais de la démocratie, des bénéfices de la croissance et de la protection de l'État Providence. Ainsi, par les progrès de la citoyenneté les sociétés modernes occidentales ont su maintenir leur unité en dépassant les oppositions de classes trop importantes tout en bénéficiant de l'apport des conflits ou de la lutte des classes. La société a donc deux dimensions : celle du consensus certes, mais aussi celle de la coercition qui génère les conflits. Il faut abandonner l'utopie d'une société réconciliée pour analyser les conflits sociaux. Mais Dahrendorf ne cherche pas pour autant à réduire la vie sociale aux conflits. Pour lui, elle garde toujours deux faces. Si l'étude des conflits et des dimensions coercitives de la vie sociale est justifiée, il en est autant de l'étude du consensus et de l'intégration. Au fond cette double dimension de la vie sociale correspond à l'idéologie de chaque classe : les classes dominantes voient la société comme un ordre normatif

et nient la division en classes ; les classes dominées, au contraire, perçoivent le société à partir de la coercition et voient la vie sociale divisée par les antagonismes et les intérêts des classes.

Dahrendorf s'efforce néanmoins de montrer que les conflits se placent au cœur même de l'organisation de la vie sociale. Sa théorie des conflits est à la fois très détaillé et simple dans ses principes de base. Son affirmation centrale est que les conflits dans les sociétés contemporaines sont institutionnalisés. Ils sont des conflits d'autorités à l'intérieur des organisations. Le processus d'institutionnalisation de la vie sociale conduit à la formation de ce qu'il appelle en s'inspirant de Weber, des « *imperatively coordinated associations* », autrement dit des groupements coordonnés autoritairement, c'est à dire des organisations de rôles sociaux comme l'État, les entreprises, les syndicats. A l'intérieur de ces groupements le pouvoir est distribué de façon inégalitaire. Ceux qui sont au sommet ont la capacité d'obtenir la conformité de ceux qui sont dominés. Pour Dahrendorf, toute unité sociale, du plus petit groupe jusqu'aux grandes organisations, peut-être considérée ainsi à partir de la distribution inégalitaire du pouvoir. A l'intérieur de ces groupements, le pouvoir est légitimé. Il s'incarne alors dans une autorité, c'est à dire un rôle ou une position qui sont acceptés comme ayant le droit de dominer les autres. Pour Dahrendorf, la société moderne est ainsi un mécanisme reposant sur la formation de relations d'autorité à l'intérieur des groupements les plus divers. Les classes sont définies comme des groupes de conflits générés par la distribution différentielle de l'autorité au sein des groupements coordonnés impérativement. La sociologie des conflits doit alors se centrer particulièrement sur l'identification des rôles d'autorité et la définition de leurs caractéristiques.

Dahrendorf construit un modèle d'analyse permettant d'analyser la transition des intérêts latents aux intérêts manifestes accompagnant le passage des quasi groupes aux groupes de conflits à l'intérieur des organisations. Pour Dahrendorf, les groupes et les intérêts ne sont pas donnés. Ils sont à l'état latent dans la vie sociale. Il faut des circonstances particulières qui leur permettent de se cristalliser lors d'un conflit. Dans les sociétés industrielles, le pouvoir et l'autorité sont des ressources rares qui génèrent une compétition et des conflits entre les groupes sociaux pour se les approprier. C'est là que se trouve la source majeure de conflits et de changement à l'intérieur des groupements institutionnalisés. Tout groupement peut ainsi s'analyser à partir de l'opposition entre ceux qui détiennent les positions d'autorité et ceux qui y sont soumis. Ceux qui dominent le groupement ont intérêt au statu-quo, ceux qui sont dominés ont intérêt au changement. Dans certaines circonstances, la conscience de cette opposition d'intérêts augmente avec pour résultat une polarisation accrue au sein du groupement. Chaque « quasi groupe » devient un « groupe de conflit », conscient de ses intérêts propres et s'engageant dans une lutte pour contester l'autorité. La résolution du conflit implique la

redistribution de l'autorité à l'intérieur du groupement, faisant ainsi du conflit une source majeure de changement. A terme, la redistribution de l'autorité représente l'institutionnalisation d'une nouvelle organisation de rôles dominants et dominés qui à leur tour, sous certaines conditions, engendrent une nouvelle polarisation et des conflits. La résolution des conflits à un moment donné crée les conditions structurelles qui, sous certaines conditions, inévitablement vont conduire à l'éclatement de nouveaux conflits.

Les relations de domination à l'intérieur des groupements et non l'exploitation sont la première source des conflits et de la formation d'une conscience de classe permettant le passage d'un « quasi groupe » à un « groupe de conflit ». Les conflits, dans une société industrielle moderne, sont donc des conflits multiples et divers. Ils ne deviennent des conflits de classes au sens de Marx, c'est à dire des conflits qui opposent deux grands groupes, que dans la mesure où ils se superposent, s'additionnent les uns les autres dans des conjonctures historiques bien précises. Une de ses observations centrales, et c'est au fond la thèse essentielle de Dahrendorf, est que la démocratie favorise le « découplage » des lignes de conflits, les sépare les uns des autres. A l'inverse, les régimes non démocratiques et plus généralement fermés, engendrent la superposition des oppositions. De ce point de vue, la caractéristiques des systèmes de classes est qu'il y existe une forte corrélation entre l'autorité, la propriété, les statuts sociaux élevés et les hauts revenus alors que dans les systèmes pluralistes stratifiés ces corrélations sont affaiblies : ceux qui détiennent l'autorité dans un groupement ne la détiennent pas dans un autre. Pour Dahrendorf, les conflits sont plus intenses s'ils sont superposés, c'est à dire si les clivages d'autorités sur lesquels ils se fondent sont associés les uns aux autres. Ils le sont aussi, ajoute-t-il, lorsque les groupes sociaux sont fermés. Surtout, les conflits seront d'autant plus violents qu'ils seront moins institutionnalisés, qu'ils reposeront sur des formes de privation relative et non absolue et que la capacité de négociation sera plus faible. Enfin, plus le conflit sera intense et/ou violent, plus le changement qu'il induira sera considérable.

Dans les sociétés modernes, contrairement à ce que pensait Marx, les conflits politiques et les conflits industriels sont séparés. Néanmoins, les conflits industriels sont particulièrement importants. Les salaires et les conditions de travail ne sont pas la cause essentielle des conflits industriels. Le véritable enjeu en est l'autorité. Ces conflits sont aujourd'hui institutionnalisés par les mécanismes de la démocratie industrielle. La première dimension en est la formation et l'existence de groupes d'intérêts, c'est à dire de syndicats patronaux et ouvriers. La deuxième dimension en est la mise en place de procédures de négociation permettant de réduire la violence si ce n'est l'intensité du conflit. Ainsi, petit à petit, à travers leurs syndicats, les ouvriers ont été intégrés à la participation aux décisions des managers. C'est pourquoi, en s'institutionnalisant, le

conflit industriel s'est séparé des conflits politiques : il est dorénavant reconnu, traité et intégré au fonctionnement politique. En s'isolant d'autres lignes de conflits, et notamment des conflits politiques, il a perdu à la fois de sa violence et surtout de son intensité.

Comme le remarque Jonathan Turner, Dahrendorf ne fut pas le seul théoricien des conflits au milieu du XX<sup>ème</sup> siècle. Mais il fut certainement le plus influent. A partir d'une critique de Parsons, mais surtout à partir de la mise en évidence des échecs de la théorie sociale de Marx et de ses prévisions, Dahrendorf a construit une théorie des conflits hors du marxisme et de sa philosophie de l'Histoire, mais plus encore, il a découplé la théorie des conflits de l'analyse en termes de classes. Il a ainsi ouvert la voie à une sociologie des conflits se focalisant sur les dimensions politiques des formes d'organisation sociale. Au fond, il a inscrit la sociologie des conflits dans la sociologie des institutions et plus généralement des organisations. En ce sens, sa conception vient renforcer la définition la plus communément admise des conflits sociaux, celle proposée par J.G. March et H.A.Simon :

« Le mot conflit a plusieurs acceptations. En général, le terme s'applique à un blocage des mécanismes normaux de la prise de décision de sorte qu'un individu ou un groupe éprouve des difficultés à opérer le choix de son action... Ainsi, les conflits interviennent-ils lorsqu'un individu ou un groupe sont confrontés à des problèmes de décision. »

On est ici au plus loin d'une sociologie des classes, des luttes de classes et des mouvements sociaux.

La sociologie des classes et des conflits de classes s'est petit à petit divisée et ne présente plus guère d'unité. La sociologie de la reproduction, la sociologie des mouvements sociaux, la sociologie des conflits, l'analyse des inégalités n'ont plus guère de lien direct les unes avec les autres. La raison est d'abord une évolution profonde la pensée sociale conduisant à distinguer les dimensions que les conceptions du XIX<sup>ème</sup> siècle, et singulièrement celles de Marx, avaient unies par une référence à l'Histoire. Avec la disparition de cette référence les dimensions de la notion de classe se sont non seulement séparées mais aussi affaiblies. Dans cet effacement des analyses en termes de classe, transformations sociales et évolutions politiques se sont combinées.

L'affaiblissement de la notion de classe et des sociologies qui lui sont liées s'explique d'abord par les changements sociaux : le cœur de cette sociologie est l'observation du travail et des conflits du travail. Elle est fortement liée à une représentation de la vie sociale dans laquelle l'industrie joue un rôle central. Or, dans les pays développés, dès les années soixante, le monde industriel « classique » s'est petit à petit effondré et avec lui la puissance des mouvements ouvriers et des syndicats proprement ouvriers. Le monde des classes moyennes s'est considérablement développé. Une sociologie un peu rapide et légère en a conclu à la disparition

des classes. Pourtant, les capacités « prédictives » des classes dans l'analyse des comportements sociaux se sont largement maintenues et les barrières entre les classes se sont plutôt renforcées. Dans les catégories populaires de la société française par exemple, le nombre d'ouvriers a diminué tant en valeur absolue qu'en valeur relative au profit des employés. Si en 1980, les ouvriers de l'industrie étaient la grande majorité des ouvriers, ce n'est plus le cas en 2000. Aujourd'hui la majorité des ouvriers travaille dans les secteurs du transport, dans la logistique et dans un environnement artisanal. Comme l'a bien montré l'économiste Eric Maurin, la condition ouvrière aujourd'hui est de moins en moins définie par le collectif de travail et de plus en plus par un rapport personnalisé aux clients ou au public, bref aux autres. L'ouvrier se vit de moins en moins comme le membre d'une catégorie et de plus en plus comme une personne. Il se vit donc moins comme appartenant à une « classe » ou tout au moins la notion de classe ne fait plus partie de sa conscience. Pour autant, cela ne signifie pas la réduction des inégalités et des barrières entre groupes sociaux : en parallèle à cette évolution on observe une réduction de la mobilité sociale. La probabilité pour un fils d'ouvrier de ne pas être ouvrier est aujourd'hui plus faible qu'elle ne l'était en 1980. Si l'on peut constater un affaiblissement de la conscience de classe et un abandon du vocabulaire des classes sociales sur le plan politique, la réalité des inégalités de classes et des barrières entre groupes sociaux s'est plutôt renforcée. Dans un article récent consacré à cette question, le démographe Louis Chauvel conclut :

« Un certain nombre d'arguments permettent de parler de maintien, voire de retour des classes sociales, du fait de la reconstitution des frontières sociales que l'on croyait détruites. En revanche, les éléments symptomatiques de l'identité collective des classes populaires, sous leurs aspects subjectifs ou politiques, conscience collective de l'existence d'intérêts communs, conscience de classe, mise en œuvre politique de cette conscience, notamment au travers du vote et de la participation syndicale, révèlent une déstructuration assez évidente. »

Au fond, le paradoxe que souligne Chauvel est celui d'un renforcement des barrières entre les classes au fur et à mesure que diminuent les sentiments d'appartenance aux classes. La classe « en soi », définie objectivement, ne correspond plus à la classe « pour soi », définie subjectivement. C'est donc à une disjonction entre l'appartenance et la conscience à laquelle nous assistons, disjonction qui explique en grande partie la disparition du vocabulaire des classes du paysage politique. Finalement, les classes se sont séparées des luttes de classes : une sociologie du « statut » et de la reproduction qui s'appuie sur l'existence des barrières entre les groupes sociaux pour décrire et analyser la hiérarchie et les inégalités s'oppose à une sociologie des luttes de classes qui s'appuie sur l'existence de conflits sociaux dont l'ancrage et les enjeux débordent largement le monde du travail et les groupes réels.

Il reste que l'explication de ce divorce entre classes et luttes de classes par les changements sociaux n'est pas complètement convaincante. Comme l'ont bien montré les

historiens et les sociologues du monde ouvrier, celui-ci n'a pratiquement jamais eu de véritable unité, les situations y ont toujours été multiples et il s'est toujours avéré très délicat, sauf quelques exceptions, de « classer » de manière univoque tel ou tel individu. Bien plus, la conscience de classe, si elle s'est développée dans les bastions ouvriers, n'a jamais non plus été forte ailleurs, les ouvriers se définissant le plus souvent par des appartenances locales, des affiliations religieuses ou une nationalité. La notion de classe, comme celle de luttes de classes, fut d'abord le produit d'une politique au sens général, bref, elle a toujours été construite politiquement et historiquement. Or ce sont les fondements de cette construction qui sont aujourd'hui affectés tant par le discrédit et l'effondrement du communisme que, surtout, par la crise profonde vécue par la Social démocratie en Europe. A partir du milieu des années soixante-dix, le « modèle » sociétal européen associant une économie de marché, la lutte des classes et un État providence à la démocratie représentative s'est décomposé et avec lui le langage politique des classes. La crise des États providences et la recomposition des projets politiques de la social-démocratie ont conduit celle-ci à l'abandon d'un modèle, fondé sur un « compromis de classes », incapable de faire face à la poussée du capitalisme et à la transformation profonde des modes de vie dans des pays riches.



**Pour compléter ce cours, vous pouvez lire :**

- Pierre Bourdieu, « Classement, déclassement, reclassement », *Actes de la recherche en sciences sociales*
- Alain Touraine, « Anciennes et nouvelles classes », In : *La société post-industrielle*, Paris, Denoël, 1969.
- Eric Maurin, *L'égalité des possibles, la nouvelle société française*, Paris, Le Seuil, 2002

**Pour préparer ce cours, j'ai utilisé les articles et les ouvrages suivants :**

- Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La reproduction*, Paris, Minuit, 1970.
- Louis Chauvel, « Comment les classes se distinguent », *Alternatives Economiques*, n°207, octobre 2002.
- James Coleman, « Social Theory, Social Research and a Theory of Action », *American Journal of Sociology*, vol.91, number 6, May 1986, 1309-35.
- Ralf Dahrendorf, *Classes et conflits de classes dans la société industrielle*, Paris, Mouton, 1972.
- Ralf Dahrendorf, *The Modern Social Conflict, An Essay on the Politics of Liberty*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- Edmond Goblot, *La barrière et le niveau, étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*, Paris, PUF, 1967 (1925).
- Georges Gurvitch, *Etudes sur les classes sociales. L'idée de classe sociale de Marx à nos jours*. Paris, Gonthier, 1966.
- Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF, 1952.
- Maurice Halbwachs, *Classes sociales et morphologie*, Paris, Minuit, 1972.
- Maurice Halbwachs, *La classe ouvrière et les niveaux de vie, recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, Paris, Gordon and Breach, 1976.
- Richard Hoggart, *La culture du pauvre : étude sur le style de vie des classes populaires anglaises*, Paris, Minuit, 1970.
- Thomas H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, New York, Doubleday, 1964.
- Karl Marx, *Misère de la philosophie, réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*. Paris, Les Editions Sociales, 1961.
- Stanislas Ossowski, *La structure de classe dans la conscience sociale*, Paris, Anthropos, 1971.
- John Rex, *Social Conflict, A Conceptual and Theoretical Analysis*, London, Longman, 1981
- Amartya Sen, *Poverty and Famines*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- Edouard P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, London, Penguin, 1968.
- Alain Touraine, *La conscience ouvrière*, Paris, Le Seuil, 1966.
- Alain Touraine, *Sociologie de l'action*, Paris, Le Seuil, 1965.
- Alain Touraine, *Production de la société*, Paris, Le Seuil, 1973.
- Bryan S. Turner, *Status*, Milton Keynes, Open University Press, 1988.
- Max Weber, *Economy and Society, Volume 2*, Berkeley, University of California Press, 1968.
- Erik Olin Wright, *Class, Crisis and the State*, London, New Left Books, 1978.
- Erik Olin Wright, *Classes*, London, Verso, 1985.
- Erik Olin Wright, *Class Counts. Comparative Studies in Class Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

## TROISIÈME PARTIE

# LES STRUCTURES DU POUVOIR

### 1. SOCIALISATION ET INDIVIDUALISME

Dans la perspective fonctionnaliste, la jeunesse est le temps de l'acquisition des statuts sociaux, époque précédant l'entrée dans la vie. Elle est aussi le temps de la formation de la personnalité par l'intériorisation des normes et des valeurs. Ces deux dimensions constituent le processus de socialisation par lequel un individu acquiert simultanément un statut social et une personnalité adulte et par lequel une société assure sa stabilité normative, son intégration. Les groupes d'appartenance et les formes de sociabilité des jeunes leur permettent de gérer les tensions liées aux apprentissages et à l'incongruence statutaire caractéristique de leur position. (incongruence statutaire signifiant que l'individu a plusieurs statuts sociaux qui ne s'ajustent pas bien l'un à l'autre). Ainsi s'opère progressivement, l'ajustement des motivations individuelles et des normes du système social. Pour Parsons, la socialisation est le processus par lequel les individus apprennent à remplir leurs rôles. Guy Rocher définit la socialisation comme étant "le processus par lequel la personne humaine apprend et intériorise tout au cours de sa vie les éléments socioculturels de son milieu, les intègre à la structure de sa personnalité sous l'influence d'expériences et d'agents sociaux significatifs et par-là s'adapte à l'environnement social où elle doit vivre."

#### a. La conception classique de la socialisation

L'unité fondamentale des théories de la socialisation repose sur la dialectique entre l'individu et la vie sociale ou entre la liberté et la contrainte. Il s'agit de comprendre comment un individu se construit comme être à la fois social et autonome. L'individu est dans une relation dialectique à ses rôles et ses statuts et c'est à travers cette relation d'engagement et de dégageant qu'il existe comme individu à la fois social et personnel.

De ce point de vue, individu et société sont les deux faces d'une même médaille, tout au moins en ce qui concerne la "société moderne" dont le propre est d'être une société d'individus. Dans une telle société, les statuts et les rôles institutionnalisés sont centraux parce qu'ils permettent la correspondance entre l'individu et la vie sociale.

L'école est l'institution centrale de socialisation. Le remplacement de la socialisation familiale et communautaire par la socialisation scolaire est une des caractéristiques majeures des sociétés modernes. Rien d'étonnant à ce que la sociologie, née en même temps que ces sociétés,

ait fait de l'éducation et de la socialisation un de ses thèmes centraux, si ce n'est son thème de prédilection.

L'université et l'expérience étudiante sont une bonne illustration de cette conception. L'université est une institution qui a pour fonction de socialiser les individus. Pour Parsons, l'université diffuse une connaissance plus universelle que l'école secondaire. Elle permet aux individus qui la fréquentent de développer une personnalité plus différenciée que les autres par leur familiarisation avec un niveau de culture plus élevé. Dans le même temps, l'université permet aux individus une intériorisation plus profonde des normes spécifiques des professions futures dans la mesure où elle offre un long apprentissage.

Dès qu'ils sont membres d'une université, les étudiants sont définis par cette correspondance entre leur futur statut social et les dimensions universelles et spécifiques de leurs études. Plus ils avancent dans leur cursus, plus ils développent une image professionnelle d'eux-mêmes. Mais au fur et à mesure qu'ils ajustent leurs motivations aux normes du système et de leur future profession, qu'ils deviennent adultes, les étudiants restent soumis à l'autorité des enseignants. La croissance de leur autonomie personnelle et de leur responsabilité se heurte directement à la dépendance qui leur est imposée par l'université.

Parsons voit dans cette contradiction la source de la sous-culture étudiante. Cette sous-culture leur permet de résoudre les tensions par la contestation, l'appel à la démocratie et à l'égalité ainsi que par l'engagement dans une action politique.

La logique de cette analyse peut-être généralisée à l'ensemble de la jeunesse. Le développement de cet âge particulier de la vie se comprend par les différentes dimensions des processus de socialisation. La jeunesse scolarisée doit gérer les tensions imposées par l'apprentissage d'une culture rationnelle, les normes de l'institution scolaire et la rupture avec le milieu familial. C'est pourquoi se développe une sous-culture jeune, sous-culture qui oppose son "romantisme", son goût de l'égalité et son expressivité à l'individualisme, la compétition et à l'instrumentalisme de la société industrielle. La sous-culture permet ainsi aux individus de surmonter les difficultés de la socialisation.

### **b. La conception structurale**

Dans les années soixante, cette conception "positive" de la socialisation et de l'intégration a été renversée et transformée en une conception négative : la socialisation n'a plus pour fonction d'assurer la stabilité normative d'une société (son intégration), mais contribue au maintien d'un ordre culturel dominant.

En ce qui concerne les étudiants, d'autres observations ont montré qu'ils ne vivent pas leur scolarité comme une préparation professionnelle. Ils ne s'astreignent pas aux apprentissages nécessaires et vivent dans un univers marqué par la rupture entre leur situation présente et leur situation future. C'est notamment ce que soulignent Howard Becker et ses collaborateurs dans une étude sur les étudiants en médecine. Les étudiants en médecine, souligne-t-il ne suivent pas un processus classique de socialisation. D'un côté, ils gardent une vue assez irréaliste de la pratique professionnelle et de leur avenir. De l'autre, cette vue n'informe pas leurs comportements quotidiens. Au contraire ceux-ci sont commandés par une adaptation étroite aux conditions quotidiennes de leurs études et à l'université. Idéalisme irréaliste et adaptation étroite à la réalité présente vont de pair. Au fond, les étudiants apprennent à être des étudiants et se comportent comme tels et non comme de futurs professionnels. Pierre Bourdieu reprend ces observations en ce qui concerne les étudiants de Lettres. Ceux-ci se donnent l'illusion de vivre une vocation d'intellectuel alors que leur situation future sera celle d'enseignants. Ils développent une sous-culture propre leur permettant de vivre pleinement leur condition réelle d'étudiants comme une condition fictive ou idéale d'intellectuels.

La sous-culture étudiante marginale ou contestataire leur permet de gérer la distance entre leurs motivations initiales et la réalité des exigences professionnelles. Cette sous-culture présente certains traits du romantisme adolescent mais, montre Pierre Bourdieu, elle est en fait une forme de conformisme : en affirmant qu'il est un intellectuel, donc en s'évadant de sa condition étudiante, l'étudiant peut, au fond, s'éprouver comme un véritable étudiant, (selon le mythe de l'étudiant individualiste et bohème). La fréquentation de milieux marginaux et la sociabilité un peu bohème des groupes étudiants n'ont pas d'autres fonctions que de "rejoindre l'étudiant archétypal".

Pierre Bourdieu a relié cette analyse à une représentation générale de l'université et de la vie sociale. Il introduit à la fois une certaine continuité et une rupture avec les thèses fonctionnalistes. Comme les fonctionnalistes, il souligne la contribution de l'université à l'intégration sociale. Mais à l'inverse, il identifie cette intégration à une forme de pouvoir, à la domination d'une classe sociale sur les autres.

Dans une démarche critique, il montre comment l'université sélectionne les individus et leur inculque la culture dominante et légitime. L'université inculque cette culture en masquant les origines sociales des inégalités sociales derrière l'idée du mérite individuel et des dons de chacun. Le paradoxe de ce mécanisme et sa difficulté sont que plus l'école et l'université fonctionnent selon des principes scolaires qui leur sont propres, plus ils travaillent "objectivement" à la reproduction des hiérarchies entre les classes sociales. C'est la thèse

fondamentale de Pierre Bourdieu sur l'école : l'école ne reproduit pas directement les inégalités sociales. Elle produit des inégalités à partir de ses propres critères et légitime ainsi l'ordre dominant.

La contribution de l'université à l'intégration n'est plus vue positivement mais négativement. La fonction de la sous-culture étudiante n'est plus de permettre de gérer les tensions dues à un processus de socialisation mais de contribuer indirectement à la reproduction de l'ordre dominant. Selon Bourdieu, l'idéologie des dispositions personnelles et des dons personnels masque les processus de sélections essentiellement fondés sur des inégalités sociales. La culture dominante s'impose ainsi d'autant mieux qu'elle parvient à cacher son caractère dominant et qu'elle apparaît comme naturelle parce qu'elle est détachée ou semble détachée des inégalités sociales. Ainsi, les espérances subjectives des agents sociaux s'ajustent-elles aux probabilités objectives qui leurs sont assignées par leur position sociale. Les individus finissent par vouloir être ce qu'ils sont socialement où ce pourquoi ils ont été "programmés" par la société. Ils finissent ainsi par agir "volontairement" en conformité avec l'ordre social.

La complexité de cette théorie et sa force est d'affirmer que ce fonctionnement général et la reproduction de l'ordre dominant s'opèrent par l'illusion de la liberté et de l'autonomie individuelles. Par la distance qu'il prend avec son rôle étudiant, donc par le fait de s'éprouver comme un individu autonome, l'étudiant croit être libre alors qu'il ne fait que se conformer à la culture dominante et à son idéologie de l'autonomie et des dons personnels. La vie étudiante "bohème" et individualiste n'est rien d'autre qu'une forme de conformisme sans que les étudiants ne s'en rendent compte. Plus l'institution universitaire s'éloigne des déterminations de classes, plus elle fonctionne selon ses propres critères et permet la bohème étudiante, plus elle légitime et favorise l'ordre dominant.

Ce type d'analyse conduit à remettre en cause l'idée d'une jeunesse unique ou tout au moins d'une "condition" jeune qui serait définie par le processus de socialisation. A chaque groupe social correspond une expérience particulière de la jeunesse qui contribue à l'ajustement. "La jeunesse n'est qu'un mot" écrit Pierre Bourdieu.

L'image fonctionnaliste d'une société intégrée est remplacée par l'image d'une société définie par ses structures de pouvoir. Le processus de socialisation n'a pas pour fonction de créer des individus autonomes, mais de faire que les agents sociaux se conforment aux lois des structures sociales, intériorisent ces lois et les oublient, croient qu'ils sont libres. Même s'ils ont des capacités d'agir, les acteurs sociaux ne sont en fait que des agents sociaux, des signes de la domination. Ils "choisissent leur destin" écrit Bourdieu. Il n'existe pas de liberté, au sens où il n'y

a pas d'acteurs autonomes et volontaires. Il y a des agents des structures de pouvoir. La société est tout entière un ordre dominant.



## **2. LE STRUCTURALISME DE LÉVI-STRAUSS À BOURDIEU**

Les analyses et la théorie de Pierre Bourdieu prennent leur source dans un contexte intellectuel et une certaine représentation de la vie sociale qui est celle du structuralisme. Sur un plan pratique, il marque la fin de l'optimisme modernisateur qui sous-tendait les sciences sociales et particulièrement la sociologie, qu'elle soit d'inspiration durkheimienne ou marxiste. Plutôt que de changer le monde, il s'agit, pour les structuralistes, d'en interpréter les processus symboliques par la mise en évidence de leurs structures. La plupart des concepts de Bourdieu ainsi que les méthodes qu'il emploie sont directement issues de la pensée structuraliste dont l'apogée a été la fin des années soixante.

### **a. L'analyse structurale**

Le structuralisme trouve son origine dans la crise de la représentation qui traverse le monde des arts à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Il est l'aboutissement d'un bouleversement des idées qui s'impose à l'ensemble des sciences sociales et de la philosophie et que l'on peut décrire comme le passage d'une philosophie de la conscience à une philosophie du langage, ou encore comme le « tournant linguistique » de la pensée occidentale.

Il est difficile de résumer en quelques mots ce bouleversement sur lequel nous vivons encore aujourd'hui. Il faut au moins savoir qu'il s'enracine sur un renouvellement profond de la conception des signes. Jusque là, les signes et les langages étaient considérés comme des instruments à la disposition des humains, instruments dont ils se servaient pour élaborer leurs représentations de la réalité et pour communiquer entre eux l'expérience qu'ils avaient de cette réalité. Les langages étaient donc au service de la conscience personnelle ou collective. A partir de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, tout un ensemble de courants artistiques et intellectuels affirment, au contraire, l'absolue autonomie du monde des signes. Le signe est clos sur lui-même et ne peut donc être considéré comme un instrument au service de la conscience. Les langages ont leur vie propre. Dès lors, il ne s'agit plus de s'interroger sur la relation entre sujet et objet, mais d'analyser les relations entre les langages et le monde. La constitution du monde n'est pas le produit d'une expérience consciente et la réalité. Elle est la fabrication de structures grammaticales qui ont leur propre logique. Il faut donc abandonner toute interrogation sur la

conscience, toute forme d'introspection du sujet pour passer à l'analyse du fonctionnement des structures symboliques et à la grammaire des jeux de langage.

De façon peut-être plus simple, il est possible de saisir ce changement à travers la production artistique. En 1871, dans une lettre, en s'inspirant d'une Epître de Paul, Arthur Rimbaud s'en prend violemment à l'enseignement qu'il a reçu. La soumission à la « Société » et la « poésie subjective » lui paraissent insupportables. Il écrit : « *C'est faux de dire : Je pense : on devrait dire on me pense. – Pardon du jeu de mots.* » Il ajoute : « *Je est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon, et Nargue aux inconscients, qui ergotent sur ce qu'ils ignorent tout à fait.* » Quelques jours plus tard, dans une autre lettre consacrée à l'avenir de la poésie, il reprend mot pour mot les mêmes formules : « *Les Romantiques, qui prouvent si bien que la chanson est si peu souvent l'œuvre, c'est à dire la pensée chantée et comprise du chanteur. Car Je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute...* » Plus radicalement encore, Mallarmé affirmera la rupture des mots et de leurs référence. Il cherche à agencer les mots sans référence. « *La vérité du mot est l'absence du monde* » écrit George Steiner à son propos. Pour Rimbaud, comme pour Mallarmé, la poésie supposait une désobjectivation radicale, l'idée que le « je » du langage était un étranger car le langage est autonome et existe en dehors du « moi » substantiel. Ce « je » est un être de discours et donc irrémédiablement un autre par rapport à l'individu qui lui prête voix. Pour parler, l'individu doit accepter une certaine dépossession de lui-même, accepter de s'aliéner dans une forme de langage dépourvue de toute substance. Ce n'est pas l'individu qui parle mais la langue. Degas, le peintre, racontait qu'un jour il se plaignait à Mallarmé de ne pouvoir écrire malgré le fait qu'il avait des idées. Et Mallarmé de répondre : « *On ne fait pas de littérature avec des idées mais avec des mots.* » Bien entendu, Degas racontait cette histoire parce qu'il pensait qu'on ne fait pas de peinture avec des idées ou des « sujets » mais avec des couleurs.

Sur le plan scientifique, le structuralisme a trouvé ses sources principales d'inspiration dans la linguistique, la science du langage, et plus particulièrement dans l'œuvre d'un linguiste suisse, Ferdinand de Saussure (1857-1913). Avant Saussure, l'étude du langage était essentiellement consacrée à la façon dont les mots avaient évolué. C'est ainsi qu'on expliquait leur signification. Le langage était conçu comme l'expression de la pensée. Une phrase représentait une pensée ou une chose comme un tableau représentait un modèle. Grâce au langage, les hommes peuvent se communiquer leur pensée et se référer à une réalité objective.

Saussure propose de faire du langage un objet d'étude scientifique. Pour lui, le langage est composé de deux éléments. C'est un fait individuel (chacun d'entre nous parle d'une certaine façon) et c'est un fait social (nous avons appris une langue). Le fait central, l'objet scientifique,

est d'après lui la langue, c'est à dire l'ensemble des règles et des structures du langage et non pas la parole, c'est à dire la façon dont chacun d'entre nous utilise à sa manière cette langue. Ce qu'il s'agit de comprendre et d'analyser est en quelque sorte la structure d'un code neutre commun à toute une société indépendamment de l'utilisation qu'en fait chaque individu. De ce point de vue, la langue n'est plus perçue et définie comme l'expression de la pensée, mais comme un signal, comme un système de communication qui précède la pensée. C'est là l'idée fondamentale qui inspirera le structuralisme.

Une langue, explique Saussure, est faite de signes. Le signe est composé d'un son (signifiant) et d'une idée ou d'une image à laquelle il renvoie (signifié). Par exemple, le signe arbre est composé du son arbre et renvoie à l'image concrète d'une plante particulière. Pour Saussure, le rapport entre ces deux faces du signe est arbitraire. Il n'y a aucune nécessité pour que nous nommions un objet arbre, arbre ou d'un autre mot. C'est une convention. Aussi, le sens des mots ne dérive pas de leur référence mais des rapports qu'ils entretiennent entre eux. Ce sont ces relations qui constituent le véritable objet de l'analyse. Par exemple, la signification d'un feu rouge se déduit de l'agencement des feux tricolores. Le rouge tout seul ne signifie rien. Ce sont les relations entre les trois couleurs qui déterminent sa signification. C'est la différence entre le rouge, le vert et l'orange qui permet de comprendre la signification de chacun. Autrement dit, c'est la structure de la relation entre le rouge, le vert et l'orange qui est significative et pertinente. L'étude du langage est donc l'étude de la structure d'un code neutre défini comme une combinaison de signifiants ou d'éléments caractérisés par le jeu de leurs différences.

Cette idée est centrale de la pensée structuraliste. Un signe n'est pas simplement l'union arbitraire d'un certain son avec un certain concept. Il ne peut pas être isolé du système dont il fait partie et dont il n'est qu'un des termes. Il ne faut donc pas commencer par les termes d'un système et en faire la somme, c'est le contraire, il faut partir de l'ensemble du système et de sa structure pour en comprendre les éléments. C'est la totalité et sa structure qui sont signifiantes et non pas les différents éléments d'un système, la combinaison des éléments et non pas les éléments qui sont arbitraires.

Claude Lévi-Strauss (1908) a importé ces idées en ethnologie et s'en est servi pour étudier les mythes. Lévi-Strauss a pris le contre-pied des analyses fonctionnalistes classiques. Pour les fonctionnalistes, les différents éléments d'un système social prennent sens à partir de la fonction qu'ils remplissent. Une institution a une certaine fonction dans une société. L'anthropologue Malinowski pensait qu'il fallait "expliquer les faits ethnologiques à tous les niveaux de leur développement par leur fonction, par le rôle qu'ils jouent dans le système culturel tout entier, par

la façon dont ils sont reliés les uns aux autres dans ce système." L'hypothèse centrale de la pensée fonctionnaliste est l'unité fonctionnelle de la société définie comme un système.

Lévi-Strauss a critiqué brutalement cette conception : "dire qu'une société fonctionne est un truisme ; mais dire que tout dans une société fonctionne est une absurdité." Pour, Lévi-Strauss, il faut renverser l'hypothèse fonctionnaliste : c'est la société dans son ensemble qui est significative, c'est la totalité du système, sa structure, ou encore, la combinaison des différents éléments qui est significative et non pas la fonction de chaque élément dans un système. La société n'est pas un système ou tout au moins elle n'a pas la réalité d'un système.

La pensée fonctionnaliste essayait de comprendre les mythes par leur fonction dans une société, par les conditions dans lesquelles ils étaient utilisés, par la relation (fonction) entre leur contenu (le signifié) et le contexte. Le structuralisme va consister à comprendre les mythes à partir de l'agencement, de la combinaison, des éléments minimaux (signifiants) qui les composent pour en dégager la structure commune. Lévi-Strauss s'est employé à rechercher des règles de la pensée mythique propres à l'esprit humain et indépendantes des conditions particulières de leur utilisation. Cette conception a pour conséquence essentielle de poser que le sens est nécessairement hors de l'expérience individuelle. (C'est une des propositions de base de la pensée structuraliste). Le sens explicite, l'expérience personnelle n'est qu'une illusion permettant le développement du mythe.

Pour Parsons, la structure d'un système est un agencement d'éléments observables liés à des fonctions sociales. Lévi-Strauss rejette cette image de la structure comme modèle d'organisation d'un système social. Pour lui, la structure doit être comprise comme une construction de la pensée rationnelle qui fait apparaître un niveau profond, abstrait, structural qui s'apparente à un modèle mathématique. Cette structure profonde est une "instance de production latente de la réalité sociale manifeste." Il s'agit donc d'une "réalité profonde qui échappe à la conscience des acteurs sociaux qui en respectent néanmoins les règles à leur insu." Aussi, dans cette optique, les phénomènes de conscience et de vécu, le discours des acteurs, comme les structures de surfaces, doivent-ils être écartés au profit de l'analyse de la structure profonde objective. Les structuralistes considèrent que la simple perception des faits est naïve. Elle est une illusion et un facteur de méconnaissance.

La structure n'est donc pas directement observable. Elle est un modèle théorique construit par le chercheur. Ceux qui vivent dans la société ne sont pas conscients de sa structure sous-jacente et peuvent avoir l'illusion d'agir en toute indépendance. Le structuralisme critique cette illusion. Il est une "tentative pour réduire l'arbitraire à l'ordre, pour découvrir une nécessité immanente à l'illusion de la liberté."

Très schématiquement, en s'inspirant de Saussure, Lévi-Strauss considère qu'il existe deux niveaux du mythe : un niveau apparent, l'histoire qui est racontée et un niveau caché, la structure. Les rapports entre ces deux niveaux sont arbitraires et mystificateurs. L'histoire racontée, mise en scène, est une illusion qui trompe les usagers du mythe. Il ne faut pas s'intéresser à l'histoire signifiée mais décomposer le mythe en éléments simples et essayer, par comparaison, d'en dégager la structure profonde. Cette structure est un peu comme les règles grammaticales d'une langue, utilisées inconsciemment par les individus pour parler et raconter des histoires. Il existe une sorte de grammaire des mythes par delà leur diversité. Les mythes sont un langage fondé sur une grammaire, une structure unique qui seule est signifiante.

Le sens des mythes n'est pas à rechercher dans l'expérience de l'individu qui les raconte. Le mythe est un récit. Sa forme n'est pas inventée par le conteur. Le mythe n'a pas d'auteur écrit Lévi-Strauss. L'histoire racontée est générée par le code et par une structure qui lui préexiste. Le narrateur ne fait qu'obéir à cette structure qui détermine l'histoire qu'il conte. Le récitant ne fait qu'actualiser les possibilités inhérentes au code ou à la structure. C'est la structure qui détermine ce qui peut être dit et non pas l'expérience de chacun. Encore une fois, la langue précède la pensée.

Appliquée à la vie sociale, cette idée conduit à considérer que la société n'est pas une totalité organique mais qu'elle est structurée comme un langage, qu'elle est un code de communication. Les règles de ce langage permettent la communication entre les individus et les groupes sociaux. Comme un langage, une société possède un petit nombre de règles simples permettant des combinaisons multiples. Les faits sociaux ne doivent pas être compris à partir de leur fonction mais comme des éléments ou des opérations destinées à assurer la communication entre les hommes et les groupes. Ainsi, Lévi-Strauss, analyse-t-il les règles du mariage, non pas par la fonction qu'assurerait le mariage dans telle ou telle société, mais comme un type de communication où les messages échangés entre les groupes sociaux ne sont pas les mots mais les femmes. Il cherche à comprendre l'ensemble de la vie sociale comme un système culturel et, au-delà, comme un langage. L'action sociale est une actualisation des structures sociales.

La pensée de Claude Lévi-Strauss est probablement la pensée sociale qui a eu le plus d'influence depuis 1945 et certainement la plus importante. Elle a donné naissance à tout un courant de pensée qui a appliqué ses conceptions à l'analyse de la vie sociale, psychologique et culturelle. Surtout, elle a complètement renversé les conceptions sociologiques classiques telles qu'elles étaient encore exprimées et théorisées par les fonctionnalistes et synthétisées par Parsons.

## **b. Les principes du structuralisme**

Le philosophe français Vincent Descombes a distingué trois principes du structuralisme.

- Le signifiant précède le signifié ou le code précède le message. Il n'existe pas d'abord une réalité objective dont nous aurions l'expérience et que nous exprimerions à l'aide du langage. Le structuralisme renverse la proposition : "le message n'est pas l'expression d'une expérience, il exprime les possibilités et les limites du code utilisé." En fait, nous ne pouvons exprimer que ce qui est déjà dans le code que nous utilisons. Le sens ne peut plus être placé là où la sociologie classique croyait le trouver, l'acteur ou l'individu. Il est dans les conventions du langage, dans les structures sociales.

- Le sens surgit du non-sens. Si le sens d'un message ou d'une action est déjà présent dans le code ou dans la structure, les dialogues et la vie sociale se réduisent à la répétition de messages déjà enregistrés et l'action est ramenée aux conventions. Ce ne sont pas des individus qui parlent, ce sont des sièges dit Bourdieu. Vos actions sont dictées par les structures et les règles sociales. La seule manière de faire surgir du sens nouveau est donc de casser le code ou les règles, d'émettre un message ou de faire une action imprévue dans les structures et les conventions. Le sens est donc l'effet du non-sens. Cette idée a eu une grande influence sur l'art contemporain qui s'est demandé comment échapper aux conventions et aux stéréotypes. C'est ce qui explique par exemple la musique "atonale", les essais pour faire sortir la peinture de la forme tableau, ou encore les essais poétiques de faire dire aux mots autre chose que ce qu'ils disent habituellement. On peut penser par exemple au fameux poème d'Eluard, "La terre est bleue comme une orange... Les guêpes fleurissent vert/L'aube se passe autour du cou."

- Le sujet se soumet à la loi du signifiant. Dans la vie sociale, c'est la structure et le code qui décident de ce qui peut être fait ou dit et pas l'expérience de l'individu. La langue est un code, c'est elle qui parle et non pas le sujet qui s'exprime. De même, c'est la structure sociale qui "agit" et non pas l'individu qui fait une action. Autrement dit, le sens est dans le code ou la convention et pas dans le message ou l'action sociale. L'expérience d'un individu reçoit le sens qu'il est autorisé à lui donner par le code ou la convention.

Pour la pensée sociale classique, le problème était celui de la relation du discours à la réalité, autrement dit, il était celui de la conscience. Le structuralisme a rejeté cette notion de conscience. Le problème est pour lui, les règles de production d'un discours ou d'un acte. L'attention est déplacée de la personne ou de l'individu au système signifiant, au langage et à la structure. On ne cherche plus dans l'expérience de l'individu ou dans la façon dont il perçoit la réalité, ce qui l'amène à dire telle ou telle chose. Il n'existe pas de fondement, mais seulement des

règles et des codes, une structure de production de l'action sociale et des discours. A la limite, la réalité est une construction sociale, un effet des structures.

A partir de ces trois principes, le structuralisme peut s'envisager comme une véritable philosophie avec une méthode, une théorie et une politique.

- La méthode est la déconstruction. Pour la sociologie classique, l'expression et l'action sont les traductions d'une certaine expérience de la réalité, d'un vécu. L'analyse doit décrire le sens de la vie sociale pour quelqu'un qui en fait l'expérience. La méthode de la déconstruction prend le contre-pied de ce type d'analyse. Elle cherche à comprendre comment se construit un discours sur l'expérience vécue, les règles de cette construction et les conditions sociales de sa production.

Les acteurs sociaux croient que leur discours et leurs actes découlent de leur expérience de la réalité. La déconstruction détruit leur illusion. Leur discours et leurs actes ne sont pas construits tels qu'ils sont parce qu'ils reflèteraient la réalité, leurs pensées ou leurs intentions. Les discours et les actes sont constitués en fonction des contraintes inhérentes aux règles internes du discours ou de l'action.

- Sur un plan plus général, cette conception conduit à la mise à l'écart de toute idée de sujet, d'acteur ou d'individu. La liberté individuelle n'est qu'une illusion nécessaire au fonctionnement des structures sociales, à leur reproduction. La langue, les règles sociales ne sont pas au service de l'expression individuelle. Ce ne sont pas davantage des cadres dans lesquels pourraient se former des expressions ou des actions. Ce sont les structures qui soumettent l'individu et le sujet humain en même temps qu'ils permettent son existence. Pour le philosophe Michel Foucault, il s'agit d'un véritable renversement de la pensée sociale. "Le point de rupture s'est situé le jour où Lévi-Strauss pour les sociétés et Lacan pour l'inconscient nous ont montré que le sens n'était probablement qu'une sorte d'effet de surface, un miroitement, une écume, et que ce qui nous traversait profondément, ce qui était avant nous, ce qui nous soutenait dans le temps et l'espace, c'était le système."

Sur ce plan, le structuralisme s'est divisé en deux grandes tendances. Une première tendance a considéré qu'il s'agissait là d'une invitation à approfondir la raison scientifique, à se méfier encore plus des évidences et du sens commun et d'être beaucoup plus exigeant sur le plan de l'objectivité scientifique. Il s'agissait de rompre avec des sciences sociales qui avaient trop identifié le point de vue scientifique avec le point de vue des Occidentaux ou tout simplement des personnes intégrées.

Une deuxième tendance, plus radicale, a considéré que la raison scientifique n'était qu'un discours parmi d'autres et qu'il fallait aussi le déconstruire. Le structuralisme s'est alors présenté

comme une philosophie anti-humaniste : la science n'est que l'idéologie d'une certaine forme de pouvoir dans les sociétés modernes. L'idée même de vérité n'est en aucune manière libératrice. Au contraire, elle se traduit par une division sociale entre ceux qui possèdent la vérité scientifique et qui savent et ceux qui ne l'ont pas et qui sont considérés comme victimes des illusions et des idéologies. La vision humaniste avait fait des hommes le centre de la connaissance et leur avait fait croire qu'ils s'émanciperaient en développant la raison et la science. Elle a abouti à l'asservissement. Pour le structuralisme, le sujet humain, n'est rien d'autre que le produit d'une structure ou un effet des règles sociales.

- Enfin, sur le plan politique, ces conceptions ont eu deux conséquences importantes.

La première est une critique radicale de tout discours politique et surtout de tout discours progressiste ou émancipateur. Quelle que soit la radicalité d'une idéologie politique, elle obéit à un code et au fond, elle n'a pas d'autre résultat que de faire fonctionner ce code ou cette structure. Elle est donc essentiellement conservatrice. Comme les mythes dans les sociétés primitives, elle tend à intégrer en soumettant les individus aux règles communes. Le structuralisme a ainsi violemment critiqué les idéologies de gauche et surtout le marxisme. Il a conduit à un certain nihilisme. Il apparaît ainsi comme une pensée des désillusions, celles d'intellectuels qui prennent acte de la transformation des mouvements sociaux et du marxisme en États totalitaires.

La deuxième conséquence est d'avoir largement contribué à détruire l'ethnocentrisme dans les sciences sociales. Lévi-Strauss notamment a violemment critiqué l'idéologie du progrès : si nous pensons que les sociétés sont plus ou moins évoluées, qu'elles ont progressé plus ou moins, alors nous allons diviser les sociétés et les humains entre les "primitifs" et les "évolués". L'idée du progrès a pour contrepartie l'affirmation de l'existence de sociétés primitives. Pour Lévi-Strauss, elle est à la source du racisme, de l'infériorisation des peuples et de la colonisation. C'est que nous identifions naïvement le progrès avec le développement de la technique et de la raison scientifique. Mais tous les peuples, explique Lévi-Strauss, ont des systèmes de pensée et des cultures extrêmement complexes et toutes les cultures sont des expressions pleines et entières de l'espèce humaine. Derrière la "civilisation" occidentale et sa modernité, derrière la Déclaration des droits de l'homme et l'idée de l'émancipation, il y a l'arrogance des Occidentaux, la conquête et la destruction des cultures jugées "inférieures". C'est le sens de la célèbre première phrase de *Tristes tropiques* : "Je hais les voyages et les explorateurs." Lévi-Strauss y voit "nos ordures jetées à la face du monde..." Le structuralisme apparaît ici comme une des conséquences directes de la décolonisation.

### **c. Le structuralisme génétique de Pierre Bourdieu**

Au structuralisme, Pierre Bourdieu emprunte deux grandes idées : une certaine conception de la science et de la sociologie, par-là il s'apparente au structuralisme scientifique ; une certaine conception de la vie sociale, définie par des structures objectives.

L'objectif de P. Bourdieu est de faire une sociologie qui soit réellement scientifique, débarrassée de l'idéologie et des illusions du sens commun.

- Pour être scientifique, la sociologie doit être à même de produire de l'objectivité et d'avoir une vue objective de la réalité sociale. Mais le sociologue a une vision obscurcie par le fait qu'il est lui-même partie prenante de cette réalité sociale et d'une histoire particulière. Il doit construire une position d'objectivité par la neutralisation de sa propre position sociale. Il doit objectiver dit Pierre Bourdieu, son travail d'objectivation de la réalité sociale. Autrement dit, le sociologue doit être capable de s'auto analyser et notamment de repérer ce qu'il doit, dans sa perception, à ses appartenances de classe, à son héritage social et culturel ou à sa position sociale. Le sociologue doit commencer par faire la sociologie de son rapport à la société, la sociologie de la sociologie.

- Le sociologue doit aussi faire la sociologie de la demande sociale de sociologie. Le risque est ici de répondre à une demande sociale conforme aux intérêts des classes dominantes, donc d'adopter un point de vue particulier. Les sociologues doivent se méfier du succès. Le succès signifie que leur sociologie répond aux attentes sociales et donc satisfait probablement des intérêts établis.

- Si elle est capable de produire un savoir objectif, la sociologie est nécessairement une science critique de l'ordre établi. Elle dévoile des déterminations et des intérêts et va donc à l'encontre des intérêts de classes dominantes. En analysant les déterminations sociales, le sociologue offre certains espaces de liberté : il montre où sont les mécanismes de déterminations, comment opèrent les structures et donc permet de s'en libérer.

Cette conception générale a deux conséquences importantes :

1. Sur le plan "scientifique", on appréciera la validité d'une proposition non pas en fonction de son adéquation à la réalité sociale ou à sa capacité d'engendrer de l'intelligibilité ou encore à la possibilité de la falsifier, mais en fonction de la position de celui qui l'énonce.

2. Si le discours produit est scientifique, il ne peut être discuté, il n'est pas susceptible d'être invalidé. Chaque personne qui le critique est renvoyée à ses déterminations : la question n'est pas pertinente car elle est fondée sur les intérêts particuliers de celui qui la pose. Il n'occupe pas la position d'objectivité. Plus encore, on considèrera que toute résistance au discours sociologique est une preuve de la scientificité de ce discours. Les individus s'y opposent par

qu'ils ne veulent pas que leurs intérêts soient dévoilés par la sociologie. La dénégation fait preuve.

Pierre Bourdieu a toujours eu le souci de s'identifier lui-même à la position scientifique et d'affirmer la vocation émancipatrice de la sociologie.

La science est ce qui permet au sociologue d'être au-dessus des débats qui agitent la vie sociale, de les considérer comme des faux débats. Le sociologue construit des concepts pour les dépasser, pour en rendre compte et pour les clore. Le sociologue a donc une position de pouvoir très forte : il sait des autres ce qu'ils ne savent pas d'eux-mêmes.

En raison de son itinéraire personnel, P. Bourdieu affirme qu'il a su construire et définir une véritable position d'objectivité. Son point de vue est le point de vue véritablement scientifique sur la société. C'est pourquoi, explique-t-il, la société résiste à son travail et cherche à l'ignorer, à le marginaliser ou à le condamner.

Le sociologue, ainsi défini, occupe une place centrale dans la vie sociale. Il offre à la société et aux individus le point de vue objectif sur eux-mêmes, le moyen de se comprendre, d'agir et de se libérer. "A travers le sociologue, écrit Bourdieu, la société se retourne un moment sur soi, se réfléchit et, par lui, tous les agents sociaux peuvent savoir un peu mieux ce qu'ils sont et ce qu'ils font." La sociologie est ainsi, "le moyen, peut-être le seul, de contribuer, ne fût ce que par la conscience des déterminations, à la construction, autrefois abandonnée aux forces du monde, de quelque chose comme un sujet."

La sociologie de Pierre Bourdieu se définit comme un structuralisme génétique ou constructiviste. Elle part de deux affirmations complémentaires :

Il existe dans le monde social (et pas seulement dans les systèmes symboliques) des structures objectives indépendantes de la conscience et de la volonté des agents, structures qui orientent et contraignent les pratiques et les représentations des agents.

Les structures objectives ne sont pas immuables. Il existe une genèse sociale des structures objectives, elles sont aussi le produit historique de pratiques sociales et de représentations.

Traditionnellement, les sciences sociales oscillent entre ces deux affirmations. Elles sont tantôt objectivistes, tantôt subjectivistes.

L'objectivisme consiste à considérer les faits sociaux comme des choses. La position objectiviste consiste à écarter de l'analyse le fait que les réalités sociales soient aussi un objet de connaissance et de méconnaissance de la part des agents sociaux.

Le subjectivisme consiste à réduire le monde social aux représentations des agents et à la connaissance qu'ils en ont. Les faits sociaux n'ont alors pas de réalité objective indépendante de ces représentations. La sociologie ne peut connaître que des représentations sociales.

Il existe une opposition presque totale entre ces deux positions. L'objectivisme considère que la connaissance sociologique suppose une rupture avec les représentations sociales, définies comme des idéologies ou des prénotions. L'objectivisme recherche des causes inconscientes aux faits sociaux. Le subjectivisme, au contraire, considère qu'il n'y a pas de rupture entre la connaissance scientifique et le sens commun mais continuité. La sociologie n'est pas autre chose qu'un compte rendu de compte rendu.

Pierre Bourdieu se propose de dépasser cette opposition. C'est son "intention la plus constante". Il estime qu'il existe une relation dialectique entre objectivisme et subjectivisme. L'opposition est dépassée par le fait qu'il va considérer que les représentations sociales doivent être "rapportées aux positions dans la structure des agents correspondants": "d'un côté les structures objectives que construit le sociologue dans le moment objectiviste, en écartant les représentations des agents, sont le fondement des représentations subjectives et elles constituent les contraintes structurelles qui pèsent sur les interactions; mais d'un autre côté, ces représentations doivent aussi être retenues si l'on veut rendre compte des luttes quotidiennes, individuelles ou collectives, qui visent à transformer ou à conserver les structures."

La sociologie doit partir de l'idée que la réalité sociale est relationnelle. Dans son "moment objectiviste", elle analyse des relations objectives entre des positions sociales. Mais elle ne peut réduire les pratiques sociales et les interactions aux structures. La réalité sociale est aussi un objet de perception. Les agents sociaux ont des points de vue sur la vie sociale en fonction de leur position dans l'espace social objectif. L'objet de la sociologie est donc la réalité sociale et sa perception, c'est à dire la construction des visions du monde qui contribue elle-même à la construction de ce monde. Chaque agent social construit un point de vue sur la réalité sociale mais cette construction est opérée sous "contrainte structurale". L'agent social n'est ni entièrement déterminé ni entièrement libre. Ses pratiques correspondent à ses positions sociales et inversement ses pratiques construisent ses positions sociales. Les pratiques sociales s'expliquent par la correspondance entre les structures sociales et les structures mentales.



## Bibliographie complémentaire

Dans la production de Marx, les textes les plus simples et qui présentent une analyse des rapports de classes dans une conjoncture historique donnée sont le Dix-Huit Brumaire de Louis-Napoléon et Les luttes de classes en France (1848-1850). Vous pouvez compléter cette lecture par celle du chapitre consacré au travail aliéné dans Les manuscrits de 1844. Parmi les présentations de l'œuvre de Marx, celle de Raymond Aron me semble une des plus simple : Les étapes de la pensée sociologique. Mais de mon point de vue la plus complète et synthétique est celle de Leszlek Kolakowski,

Pour préparer ce cours j'ai utilisé par ailleurs les articles et ouvrages suivants :

Marschall Berman, All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity. New York, Simon & Schuster, 1982.

Robert Blauner, Alienation and Freedom, The Factory Worker and His Industry, Chicago, The Chicago University press, 1964.

Ely Chinoy, Automobile Workers and The American Dream, Urbana, University of Illinois Press, 1992 (2<sup>ème</sup> édition)

Tony Eagleton, Marx, Paris, Le Seuil, 2000.

Georges Friedman, Le travail en miettes, Paris, Gallimard, 1956.

Isabelle Garo, Marx, une critique de la philosophie, Paris, Le Seuil, 2000.

Hans Joas, La créativité de l'agir, Paris, Le Cerf, 1999 (1992).

Leszleck Kolakowski, Histoire du marxisme, 2 tomes, Paris, Fayard, 1987.

Richard Llewellyn, Qu'elle était verte ma vallée, Paris, Jeheler, 1942.

Karl Marx, Contribution à la critique de l'économie politique, Paris, Editions Sociales, 1957

Karl Marx, Le Capital, vol.1, Paris, Editions Sociales, 1977.

Karl Marx, Les manuscrits de 44, Paris, Editions Sociales, 1962.

Karl Marx, Les luttes de classes en France, (1848-1850), Paris, UGE, 1962.

Karl Marx, Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, Paris, Editions Sociales, 1976.

Karl Marx et Friedrich Engels, L'idéologie allemande, Paris, Editions Sociales, 1965

Karl Marx et Friedrich Engels, Le manifeste du Parti Communiste, Paris, Editions Sociales, 1983.

Georg Luckas, Histoire et conscience de classe, Paris, Les Editions de Minuit, 1960 (1923).

Friedrich Nietzsche, Généalogie de la morale, Paris, Garnier-Flammarion, 1996.

Jacques Rancière, La nuit des prolétaires, Paris, Fayard, 1981.

Jean-Pierre Rioux, La révolution industrielle, 1780-1880, Paris, Le Seuil, 1971.

Melvin Seeman, « On the Meaning of Alienation », American Sociological Review, 24, 1959.

Mary Shelley, Frankenstein ou le Prométhée moderne, Paris, Gallimard, 2000.

Frederic Vanderberghe, Une histoire critique de la sociologie allemande, Paris, La Découverte, 2 tomes, 1997.

Louis-René Villermé, Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie, Paris, UGE, 1971.

Raymond Williams, Keywords, London, Harper & Collins, 1976.

